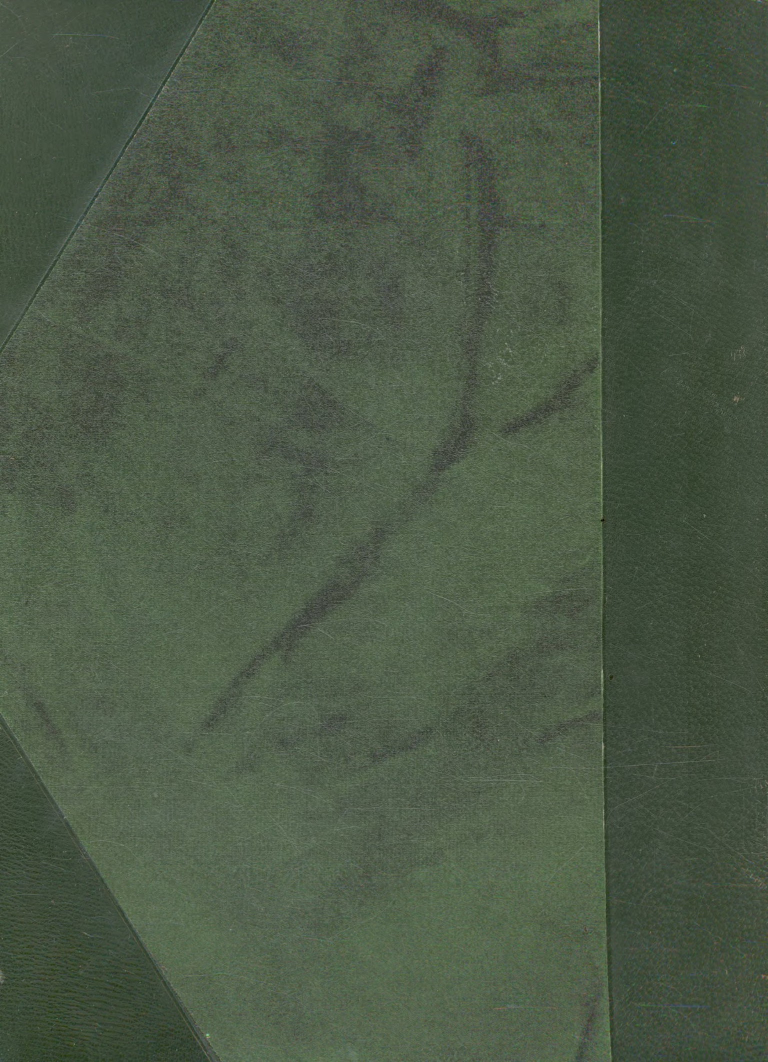
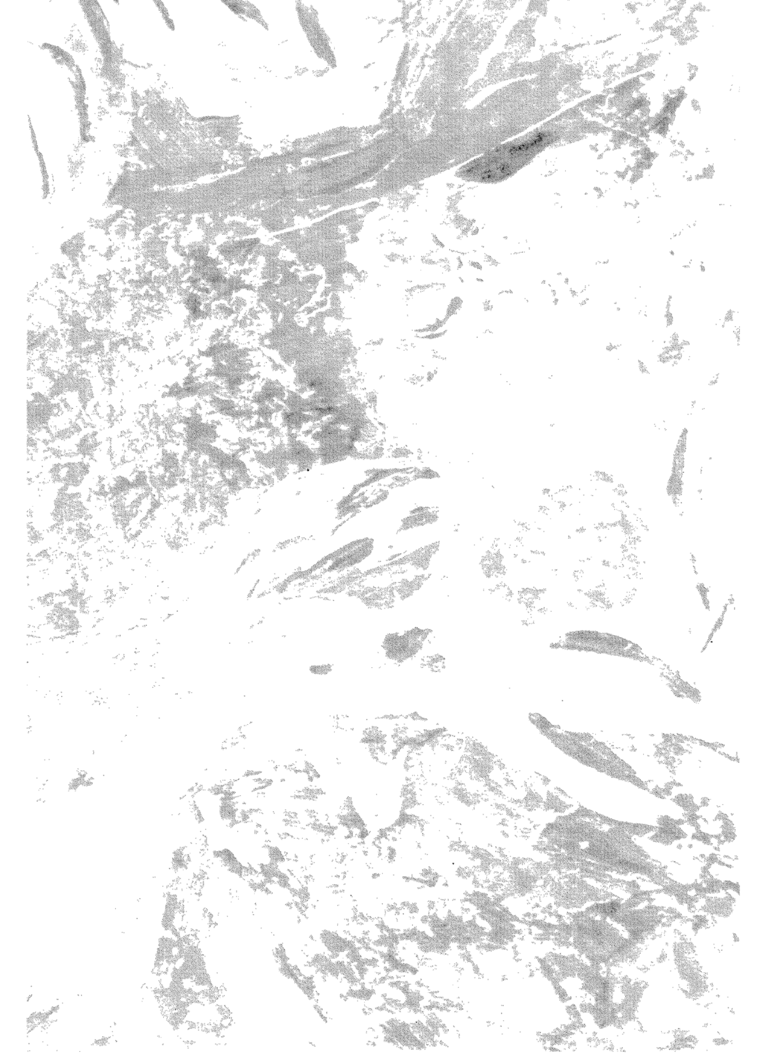
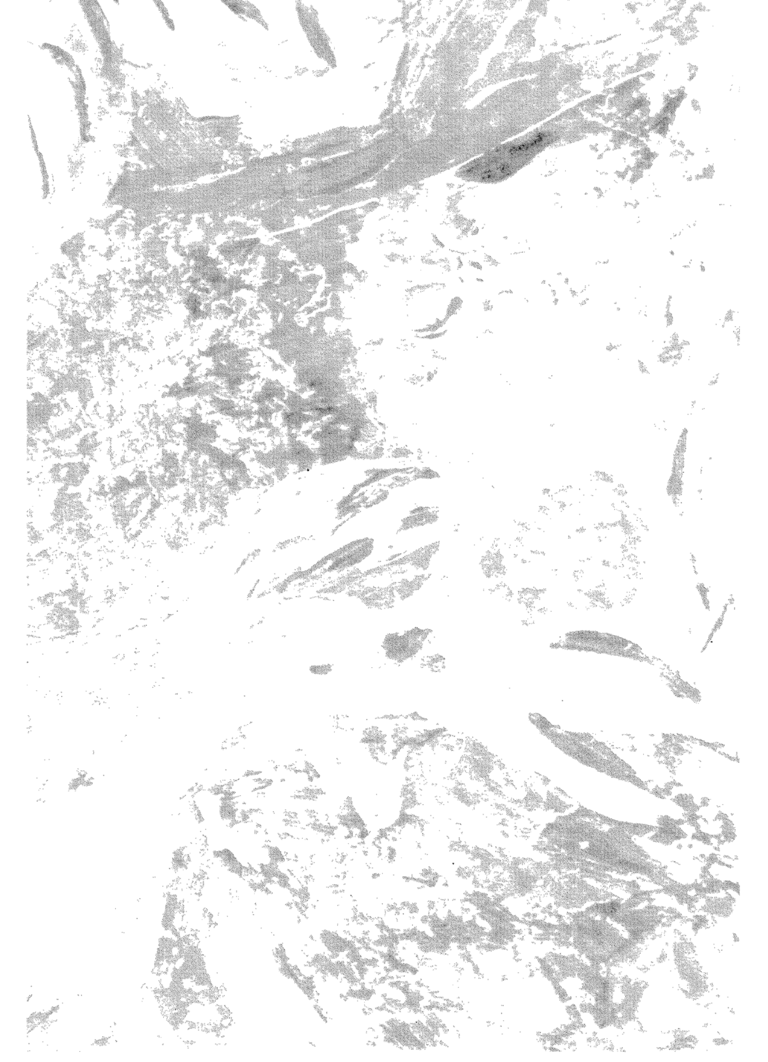
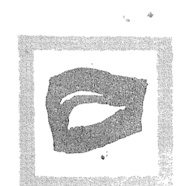






الفكر المعاصر

العدد ٦١ مارس ١٩٧٠





مجلة

الفكر المعاصر

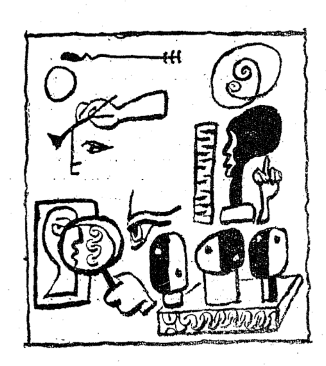
تصدر شهريا عن:

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الواحد والستون
مارس ١٩٧٠



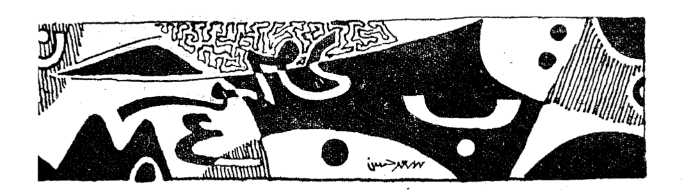
الفضيحة)) وتجنب اثارة الضـــجة بأى ثمن . ويتحقق ذلك بايجاد أى مبرر مفتعل يخفف من وطأة الخطأ الذى ارتكب ، ثم تبرئة مرتكبه أو توجيه لوم شكلى اليه ، وبذلك يتحقق الهـدف الأكبر ، وهو التكتم على الفضائح العلمية ، اما علاج الظاهرة ذاتها فلا يفكر فيه أحد .

وابسط علاج فى نظرى هو الردع الصارم . فالتدليل المفرط لمن يرتكب **((فعلا فاضحا))** فى مجال العلم لن يؤدى الا الى استفحال هـــذه الظاهرة والتشجيع على تكرارها . وهو ان دل على شىء فانما يدل على أن ضمير من يصدرون الحكم فى هذه الحالات لا يزيد فى يقظته كثيرا عن ضمير من يحكم هؤلاء عليهم . ولا أظن أننى أقرر شيئا غريبا او غير مألوف اذا قلت **ان أبسط رد فعل على هذه الفضائح ينبغى أن يكون استبعاد من يثبت عليه ارتكابها من أية هيئة علميـــة استبعادا لا رجعة فيه** . ولو كان هـــذا مسلكنا منذ البداية لأصبح نطاق هذه الظاهرة فى وقتنا الحالى أضيق بكثير مما هى عليه الآن .

ومن الطريف أن دفاع مرتكبى هذه الفضائح العلمية عن أنفسهم يتخذ فى معظم الأحيان صبغة المغالطة المعروفة التى تشـــير الى دوافع من يهاجمونهم ، بدلا من أن ينصب على موضـــوع الهجوم ذاته . ففى كل حالة تثار فيها فضيحة كهذه ، يؤكد مرتكبها ــ فى معرض الدفاع عن نفسه ــ أن من أثارها شخص مغرض ، حقود ، حسود .. الخ . وهذه الصفات قد تكون كلها صحيحة ، وقد لا تكون دوافع الهجوم علميـــة على الاطلاق ، **ولكن هذا كله لا يؤثر فى قليل أو كثير على طبيعة الجرم الذى ارتكب فى حـــق العلم . فالعبرة انما هى بمضمون الواقعة ذاتها لا بدوافعها أو الظروف المحيطة بها .**

هذه الملاحظة تؤدى بنا الى مظهر آخر من مظاهر افتقارنا الى التقاليد العلميـــة ، وهو **الخلط بين الحقائق والأشـــخاص** . ففى أكثر مناقشاتنا جدية ننسى ــ أو نتعمد أن ننسى ــ الحقائق الرئيسية فى الموضـــوع ، ونخلط بين الوقائع الموضوعية وبين الصـــفات الذاتيـــة للأشخاص ، وبدلا من أن نناقش الرأى فى ذاته، نتهرب من المناقشة ، عمدا أو عن غير عمـــد ، بالطعن فى شخصية صاحب الرأى ، أو بالتشكيك فى دوافعه . وما أكثر ما نستخدم فى جدلنـــا العلمى عبارة **((اذا كان بيتك من زجاج فلا تقذف الناس بالحجارة))** أو ما يشابهها ، لكى نتخلص بواسطتها من المناقشة الموضـــوعية للأراء ، ونستعيض عنها بالمهاترات الشخصية ، أو ــ على احسن الفروض ــ بمحاولة اثبات أن الخصـــم ذاته ليس أفضل منا ، وكأن خطأ الآخرين يعفينا من أى خطأ ثبت أننا ارتكبناه .

ولكن ، لعل أوضح مظـــاهر افتقارنا الى الأخلاق العلمية ، موقفنا من النقـــد العلمى . ففى الأوساط العلمية بجميع بلاد العالم المتمدين،



استقر مفهوم النقد العلمي منذ عهد بعيد ، وأصبح جزءا من الحياة العقلية لهذه البلاد ، يستحيل الاستغناء عنه ، ولا يمكن لأحد أن يجد فيه مسبة أو عارا . بل ان العلماء والمفكرين أنفسهم يرحبون بالنقد ويطالبون الى الآخرين بالحاح ان ينقدوهم : **اذ أن مثل هذا النقد هو الوسيلة الوحيدة لاختبار الأثر الذى يحدثه العمل العلمى فى عقول الآخرين ، وهو معيار نجاح العمل أو اخفاقه** . والنقد الموضوعى ، سواء أكان مدحا أم ذما . له في الحالتين فائدته: فهو يحفز الناقد على التفكير بامعان فيما يقرأ ، ويخلصه من داء القراءة السطحية المتعجلة ، أما ذلك الذى يوجه اليه النقد فسوف يعلم ، اذا تلقى المديح ، أنه سائر فى طريق الصواب ، واذا عيب عليه عمله ، كله أو بعضه ، أدرك أن عليه مراجعة خطواته ، وبذلك يتدارك خطأه قبل فوات الأوان ، ويغير خط سيره قبل ان يتمادى فى اتجاه البطلان .

النقد الموضوعى ، اذن ، جزء لا يتجزأ من الحياة العقلية فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . أما فى بلادنا فهو ، على مستوى الأشخاص ، لا يقل خطورة عن اعلان الحرب بين الدول . انه يؤخذ على أنه مظهر خصومه ودليل على العداء ، لا على أنه سعى متبادل الى بلوغ حقيقة تعلو على الأشخاص ، ولا يستطيع الفرد الواحد ــ أيا كان ــ أن يبلغها بجهوده الخاصة.

ولكى نحلل موقفنا من النقد ينبغى ان نتأمله فى ضوء أطرافه الثلاثة : **الناقد ، والمنتقد ، والجمهور الذى يحكم بينهما** . وسوف يظهر لنا بجلاء أن هؤلاء الأطراف الثلاثة يسيئون ، فى معظم الأحيان ، فهم مهمة النقد ، ويفتقرون بذلك الى عنصر أساسى من عناصر الأخلاق العلمية .

فالناقد كثيرا ما يكتب لارضاء أغراض شخصية ، لا توخيا لأغراض موضوعية ، ودليل ذلك أن أبحاثنا ومقالاتنا النقدية تحتشد عادة بالألفاظ والتعبيرات التى تبعد كل البعد عن الروح العلمية السليمة . فلا يكاد الناقد يلتقط خطأ حتى يسارع الى الصياح والتهليل، ويتعجب من « جهل الكاتب و « غروره » ، وربما « غبائه » وافتقاره الى الفهم السليم ، الى غير ذلك من الألفاظ التى تبعد بالنقد عن وظيفته الأصلية ، وتحوله الى مباراة فى السباب . ويستطيع المرء أن يقول مطمئنا ان النقد الحاد اللهجة ، المشحون بالانفعالات الصبيانية ، أكثر شيوعا فى كتاباتنا من النقد الهادىء الذى لا يستهدف الا اظهار الحقيقة وحدها . وكثيرا ما يتخذ النقد ذريعة لشفاء الغليل من عدو ، أو أساءة سمعة منافس ، أو الانتقام من خصم، وفى كل هذه الحالات تنطق سطور النقد ذاته ــ بما تحفل به من انفعال وتشنج ــ بأن هدفه انما هو تصيد الخطأ ، بطريقة مصطنعة متكلفة، وليس تنبيه المنتقد الى الصواب .



أما موقف **المنتقد** فيختلف من النقيض الى النقيض تبعا لنوع النقد . فان كان النقد مدحا ، تملكه الغرور حتى لو كان هذا المدح من قبيل التملق والنفاق الرخيص ، أما اذا كان النقد ذما ، فان أبعد الأمور عن ذهنه هو التفكير الموضوعي في مضمونه النقد . ان جهوده كلها تنصرف . عندئذ ، الى البحث عن دوافع ذاتية وشخصية لدى الناقد ، يتصور أنها هي التي دفعته الى « تجريحه » . وحتى لو كان النقد موضوعيا خالصا ، لا يشوبه أي انفعال ، ولا ينطوي على أي لفظ ينم عن السعي الى التشنيع أو التهويل ، فان المنتقد ينظر الى الناقد ـ اذا كان قد كشف له عن أخطاء جسيمة في عمله العلمي ـ كما لو كان قد ارتكب في حقه جريمة « السب العلني » ، **وينسى تماما مضمون النقد ، ويغفل تماما ما قد يكون فيه من حقائق** موضوعية ، وينظر الى الأمر كله من وجهة النظر الشخصية الضيقة .

وحين يتخذ رد الفعل مثل هذا الطابع ، تضيع الحقيقة التي استهدف النقد بلوغها في غمار الانفعالات الحامية ، ويغمض المنتقد عينيه عن الأخطاء التي وقع فيها ، ولا يعود له من هدف سوى رد كرامته ـ التي يتصور أنها أهينت ـ وتتجسم أمام عينيه انتقادات الآخرين كما لو كانت جرائم لا تغتفر ، بينما ينسى أخطاءه الخاصة أو يتناساها وسط ضباب الغضب العارم . بل ان هذا الغضب يتخذ في بعض الحالات المتطرفة طابع السلوك الدفاعي اللاشعوري : اذ يصرف ذهن المنتقد عن مظاهر النقص التي كشف عنها النقد ، ويحوله الى اتجاهات لا يضطر المرء فيها الى توجيه اللوم الى ذاته . وربما كان الغضب الذي ينصب على « الآخر » في هذه الحالة شكلا لاشعوريا من أشكال الغضب على الذات ، والاستياء مما وقعت فيه من أخطاء . **أما السعي الى الارتقاء الذاتي ، والى اتخاذ الأخطاء الماضية عبرة للمستقبل ، والى الافادة ايجابيا من السلبيات التي نبه اليها النقد ، فهو آخر ما يخطر ببال من يواجه الانتقادات بهذه الروح العدائية .**

وأخيرا ، فان الطرف الثالث في الموقف النقدي ، وهو **الجمهور المثقف** ، كثيرا ما يستسلم بدوره للانفعالات ، حين يجد نفسه حكما في قضية نقدية ، ويسلك على نحو ينم عن الافتقار التام الى فهم دلالة النقد ودور القارىء الواعي ازاءه . **فالحجج الانفعالية ، والأساليب الخطابية لها فيه تأثير يفوق بكثير تأثير الحجج الهادئة المتزنة المرتكزة على المنطق السليم** . وكثيرا ما تتردد على لسان الجمهور تعبيرات تدل على أن أهم المعايير التي يرتكز عليها ، في حكمه على القضية موضوع البحث ، هي الشفقة ، أو

« مراعاة السن » ، أو عوامل الاخلاص والوفاء — وكلها مشاعر شخصية لا ينبغى أن يكون لها اعتبار فى أحكامنا العلمية . ومجمل القول أن استجابة الجمهور المثقف للمعارك النقدية كثيرا ما تكون مشابهة لاستجابة جمهور الكرة للمباريات : **فهو يصفق ويهلل ويستهويه كل ما هو مثير ، أما الحقيقة المجردة فلا يهتم بها أحد .**

نحن اذن مازلنا بعيدين كل البعد عن أصول الأخلاق العلمية كما توطدت دعائمها وتأكدت فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . فما زالت كثرة غالبة من المشتغلين بالعلم بيننا تخلط على نحو مؤسف بين الأمور الذاتية والأمور الموضوعية ، وما زالت هذه الكثرة الغالبة عاجزة عن ادراك الفارق الواضح الحاسم ، الذى سبقتنا الى ادراكه كل أمة ناهضة ، بين العلاقات والمشاعر والانفعالات الشخصية وبين الحقائق اللاشخصية التى تؤلف بناء العلم .

ومن المؤكد أن الوعظ وحده لن يستطيع أن يصلح من هذا الوضع شيئا . فاذا كنا نعيب على الجو العلمى السائد بيننا افتقاره الى الأخلاق العلمية ، فليس معنى ذلك اننا ندعو الى اصلاح أخلاق المشتغلين بالعلم عن طريق « **الدعوة** » أو « **التوعية** » أو غير ذلك من الوسائل التى لا تجدى فى هذا الميدان ، **بل اننا نعتقد اعتقادا راسخا بأن ارتفاع مستوى الاخلاق العلمية أو هبوطه يرجع الى أسباب موضوعية لا تقوم فيها النزاهة الفردية للعالم ذاته الا بدور ضئيل .**

فالتقاليد العلمية السليمة قد أرسيت فى البلاد التى توطدت فيها دعائمها على قاعدتين متينتين : قاعدة رأسية وأخرى أفقية .

اما **القاعدة الرأسية** فهى قدم العهد بممارسة العلم ورسوخ مبادئه وقيمة فى أذهان أجيال متعاقبة من المشتغلين به . والنتيجة الحتمية لذلك هى أن **حداثة عهدنا بممارسة العمل العلمى تحتم ظهور نوع من التراخى فى الأخذ بالقيم الأخلاقية** ، صحيح أن لنا تاريخا قديما فى الاشتغال بالعلم ، قد يرجعه البعض الى أيام ازدهار الحضارة العربية ، وقد يرتد به البعض الآخر الى ما قبل ذلك بكثير ، ولكن هذا التاريخ لا يتصل بالحاضر اتصالا مباشرا ، وانما حدثت فترة انقطاع طويلة بدأت بعدها حركة احياء العلم تشق طريقها ، منذ عهد قريب ، وكأنها تبدأ من جديد . **وهكذا أصبحنا نفتقر الى ذلك التراث المتصل من القيم والمبادىء ، الذى يتوارثه جيل عن جيل ، والذى يزداد رسوخا فى النفوس كلما قدم به العهد** . ومن المؤكد أن أية دولة ذات تقاليد علمية وطيدة الأركان قد شهدت فى بداية

عهد نهضتها العلمية تهاونا فى الأخذ بأصول الأخلاق العلمية لا يختلف كثيرا عما نعانى منه فى أيامنا هذه . فالأمر ، فى هذه الحالة ، لا يرجع الى عيوب كامنة فى شعوب معينة بقدر ما يرجع الى واقع موضوعى يتجاوز الخصائص المميزة لشعب عن شعب آخر .

واما **القاعدة الأفقية** فهى اتساع نطاق المشتغلين بالعلم فى البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . هذه الكثرة العددية البحتة عامل عظيم الأهمية من عوامل اقرار القيم الأخلاقية العلمية فى البلاد المتقدمة ، اذ انها تسد الطريق أمام أية محاولة لاغتصاب جهود الغير فى الميدان العلمى . **فحتى لو وجد الشخص الذى تسمح له أخلاقه بأن ينتحل لنفسه ثمار جهد غيره ، فلابد لمثل هذا الشخص من أن ينكشف ، اذ سيظهر فى مكان ما ، من بين الأعداد الهائلة التى تعمل فى مختلف فروع التخصص ، من يكتشف هذه السرقة العلمية .**

وبطبيعة الحال فان العامل السابق لا يمكن ان يكون عاملا فعالا لو لم يتوافر شرطان اساسيان يدعمان تأثيره : اولهما أن هذه القاعدة العريضة من المشتغلين بكل فرع من فروع العلم تضم عددا كبيرا من الباحثين الذين توافر لهم من الفراغ، ومن مصادر المعرفة ، ما يسمح لهم بالاطلاع المستمر على الانتاج القديم والحديث فى ميادين تخصصهم ، وهو أمر لا يمكن القول انه قد تحقق فى حياتنا العلمية بعد . وثانيهما أن عقوبة الخروج عن التقاليد العلمية هذه المجتمعات صارمة حازمة : فمخالفة الأخلاق العلمية ، حتى لو حدثت على نطاق أضيق بكثير مما يشيع حدوثه بيننا ، كفيلة بأن تقضى على المستقبل العلمى للمرء **قضاء مبرما .**

فالأخلاق العلمية اذن وليدة ظروف موضوعية تهيأت للمشتغلين بالعلم فى بلاد معينة ، ولم يتهيأ ما يناظرها فى بلادنا بعد . ومع ذلك فمن الواجب أن نتذكر أن الأخلاق فى هذا الميدان ، كما فى غيرها من الميادين ، تتحول بمضى الزمن الى مبادىء ذاتية يدين بها المرء دون أن يفرضها عليه اى قهر خارجى . ففى البداية تؤدى العوامل الموضوعية بالمرء الى ان يسلك بمقتضى القواعد الأخلاقية سواء شاء أم لم يشأ . **ثم يحدث بالتدريج تحول لهذه القواعد الى باطن الذات ، حتى تكون جزءا من ((الضمير الأخلاقى)) للمرء ، بحيث تمارس تأثيرها دون أى ضغط أو اكراه خارجى . ومن** المؤكد أن نسبة كبيرة من المشتغلين بالعلم فى البلاد المتقدمة اصبحوا يطبقون القواعد الأخلاقية العلمية بوازع من ضمائرهم وحدها ، دون خوف من أن يفتضح أمرهم ، أو رهبة من عقوبة توقع عليهم .

ومن الطبيعى أن الشروط المهيئة لتكوين مثل هذا « الضمير العلمى » لم تتوافر كلها فى بلادنا بعد . فالمشتغلون بالعلم ما زالوا قلة ، وما زالت فرص ارتكاب الأخطاء الخلقية فى هذا المجال ، دون خوف من الانكشاف ، كثيرة . وبالتالى **فنحن ما زلنا بعيدين عن تلك المرحلة التى تتحول فيها القاعدة الاخلاقية الموضوعية الى قاعدة ذاتية يطبقها المرء على نفسه بوحى من ضميره فحسب**

والى أن نبلغ هذه المرحلة ، لابد لنا من ان نأخذ الأمور مأخذ الحزم والحسم . ولابد لنا من أن نقلع عن هذا التهاون والتراخى الذى يجعل أشد الفضائح العلمية هولا يمر دون أن يثير استنكار الناس أو اشمئزازهم ، ودون أن تحل على مرتكبه جزاءات معنوية أو مادية .

ان التهاون فى ميدان الأخلاق العلمية يؤدى الى مزيد من التراخى والتساهل بين الأجيال المقبلة ، حين لا تجد حولها سوى أسوأ أمثلة السلوك حتى فى ميدان العلم ذاته . وعلينا ، قبل أن يفوت الأوان ، أن نتدارك الأمر حتى لا يأتى يوم نجد بيننا وبين بلاد العالم المتقدمة فارقا فى الأخلاق العلمية يزيد عن ذلك الذى يفصل بيننا وبينها فى ميدان العلم ذاته ، فنقف عندئذ يائسين من اللحاق بركب التطور حتى فى ميدان الأخلاق والمعنويات ، ذلك الميدان الذى كنا نتباهى على الدوام بأن لنا فيه تاريخا طويلا وتقاليد راسخة، والذى كنا نعزى أنفسنا دواما بأنه خير ما يعوضنا عن تخلفنا فى مجال « الماديات » .

فؤاد زكريا

النظرية العامة للمنظومات

أو .. الطريق من الطاقة إلى المعلومات ، وبالعكس

د . اسامة الخولى

أود أن أستعرض هنا ـ وقد تعرضت فى مناسبة سابقة لمفهوم المنظومة والدور الذى لعبه فى التقريب بين العلوم الطبيعية والانسانية ـ بعض مشاكل النظرية العامة للمنظومات. وأريد على وجه التحديد ان أوضح ، أولا ، الطريقة التى تغلبت بها على عيوب كل من النظرتين المكنية ـ النيوتونية من ناحية ، والعضوية ـ الحيوية من الناحية الأخرى . وسيكشف هذا لنا عن أهمية الدور الذى تلعبه « المعلومات » ، وطريقة نقلها ، فى نظرية المنظومات . وسيجرنا هذا ـ رغما عنا ـ الى التعرض لواحد من أهم وأخطر قوانين الطبيعة ـ الا وهو القانون الثانى للديناميكا الحرارية ، الذى صاغه طومسون (لورد كلفن) كلاوزيوس حوالى عام ١٨٥٠ . والسبب فى هذا هو أن هذا القانون بالذات هو مدخلنا اليوم الى نظريات المعرفة والمشاهدة الحديثة . فاذا ما وفقت فى عرض هذه الأمور المعقدة المجردة واجتاز القارىء معى هذه العقبات بسلام فسيكون من اليسير عليه أن يحدد بوضوح قيمة النظرية العامة للمنظومات والسبب الذى دعانى الى تسميتها قبلا الجسر بين العلوم الطبيعية والانسانية . وسيكون فى مقدوره أن يختار لنفسه موقفا يستطيع الدفاع عنه بالنسبة لاستخدامها فى العلوم الانسانية .

المنظومة والمعلومات

استعرضنا فى مناسبة سابقة طيفا من المنظومات بدأ فى أحد طرفيه بمنظومة مكنية محضة لا تلعب « الحياة » دورا فيها وانتهى فى الطرف الآخر بمنظومات تتكون بأسرها من مكونات حية رشيدة . وأوضحنا فى هذا العرض كيف أخرجتنا هذه النظرة الجديدة من ورطة المكنية ـ النيوتونية فى فشلها فى معالجة ظواهر « التعقيد المرتب » أو « التكامل » التى تتسم بها الكائنات الحية ، وذلك دون أن تزج بنا فى مشاكل النظرة العضوية ـ الحيوية بردود فعلها العنيفة ضد النظرة المكنية . فقد كانت النظرة العضوية التى ظهرت فى مستهل القرن العشرين تؤكد أهمية « الكل » الذى تكاد النظرة المكنية ألا تراه الا من خلال دراستها للاجزاء . وكانت تبدأ بالنظر الى الكل وترى أن هناك قوانين أخرى أساسية تحكم سلوك هذا الكل وأننا اذا ما أردنا التعرف على سلوك الأجزاء فان هذا يأتى استنتاجا من تلك القوانين ؛ كأن نفسر عمل عضو فى جسم عن طريق التعرف على دوره فى الابقاء على الكائن كله حيا ، أو أن نستنبط سلوك فرد فى مجتمع عن طريق دراسة المهام التى يقوم بها فيه . ومن الواضح أن فى هذا التصور نظرة

« غائية » يكمن فيها الضعف الأساسى لهذه النظرة ، اذ أن هذه النظرة قد تعود بنا ثانية الى عصور الظلام التى سبقت عصر النهضة .

ولكن نظرية المنظومات بتأكيدها لأهمية كل من مكونات المجموعة والعلاقات بين هذه المكونات تنتقى من كل من النظرتين المكنية والعضوية خير ما فيه ، وتطرح جانبا صفاته غير الملائمة . فهى باهتمامها بالعلاقات بين المكونات تؤكد أهمية ترتيب المجموعة وطريقة ترابط مكوناتها بعضها ببعض ، وتتيح لنا فرصة دراسة « التعقيد المرتب » للكائنات الحية ، أى تكاملها . وهى تحتفظ فى نفس الوقت باهتمام النظرة المكنية بصفات وخواص كل مكونة من مكونات المنظومة ، وتوجه عنايتنا الى أن اضافة مكونة جديدة لا يضيف علاقات جديدة بينها وبين المكونات الأصلية فحسب ، بل يعدل أيضا العلاقات بين هذه الأخيرة .

ولقد تعرضنا أيضا فى نهاية ذلك العرض للطريقة التى تؤدى بها فكرة « التغذية المرتدة » الى فهم سلوك المنظومة والتعرف على الطريقة التى « تسعى » بها لتحقيق الأهداف المنشودة منها . ولا شك أن هذا التعبير يحمل فى ثناياه ايحاءات قوية بتفكير غائى قد نعتبره تفكيرا غير علمى . وهذا أمر أطرحه الآن جانبا لأعود الى مناقشته تفصيلا فى ختام هذا المقال . والذى يهمنى هنا هو أن المنظومة تعتمد على وصول فيض من « المعلومات » عن مخرجاتها ، وأنها تقارنه بالمدخلات وتحدد انحراف المخرجات وتعطى الاشارة الحافزة التى تنحو بالمنظومة نحو تحقيق الهدف المطلوب . أى أن المعلومات ونقلها يلعبان دورا هاما فى نظرية المنظومة . ولقد حاولت أن أشير الى هذا الدور فى عرضى السريع للمثال الذى أورده « نوربيرت فينر » فى كتابه الكلاسيكى ، **السيبرنيات** ، للطريقة التى يلتقط بها الانسان قلما من فوق منضدة .

والواقع أن رواد علم السيبرنيات كانوا هم أنفسهم أول من تنبه الى الدور الحاسم الذى تلعبه « المعلومات » فى تطبيقات السيبرنيات فى مجالات منظومات الأسلحة المعقدة والتوجيه التلقائى للأجسام المتحركة ومنظومات الاتصالات السلكية واللاسلكية ، والحاسبات الالكترونية الفائقة السرعة . وهذه كلها منظومات يخضع سلوكها لنوع من التحكم ، ومن ثم ، فاننا كثيرا ما نصفها فى عبارات « غائية » تتحدث عن محاولات تحقيقها للأهداف المنشودة . ويتحقق التحكم فى كل هذه الحالات عن طريق جمع خطوط التغذية المرتدة وتخزينها أحيانا .

ومن الممكن تعريف «كمية المعلومات» تعريفا دقيقا بطرق رياضية بحتة ، وبصرف النظر عن طبيعة المنظومة ونوع المعلومات المنقولة . وهكذا نجد أن مفاهيم السيبرنيات لا تعترف بالحدود المفتعلة بين مختلف فروع العلم المتخصصة والتى زادت زيادة فاحشة فى السنين الأخيرة . ولعلنا لا نبالغ ان قلنا انها أهم عامل موحد لهذه الأشتات لأنها تحطم ما تقيمه من حواجز لغوية على شكل تعريفات فنية خاصة بكل فرع منها ، ولقد لاحظ نوربيرت فينر أن التعبير الرياضى عن كمية المعلومات مطابق تماما للتعبير الرياضى عن « انتروبيا » منظومة فى الطبيعة . وهذه علاقة غريبة بين نظرية المنظومة الجديدة وبين صفة الانتروبيا العويصة التى استنتجت من القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى أعلنه طومسون وكلاوزيوس فى مطلع النصف الثانى من القرن الماضى . ولهذا القانون من قوانين الطبيعة بالذات وضع خاص يكسبه أهمية فائقة فى تشكيل أفكارنا فى العلوم الطبيعية ، بل ويتعداها الى مسألة المشاهدة والمعرفة ، ولقد كان اقراره هو بداية الطريق الذى قادنا الى نظرية أينشتين فى النسبية ثم الى انهيار صرح الميكانيكا النيوتونية تماما . ولعل فى الاشارة الى علاقة هذا القانون الغريب الشأن بمسائل المشاهدة والدراية بما يجرى حولنا ما يفسر علاقته بمسألة « كمية المعلومات » فى نظرية المنظومات .

القانون الثانى للديناميكا الحرارية

قال ش . ب . سنو ، عالم الطبيعيات الذى هجر العلم فأصبح روائيا مرموقا ، انه لا يحق لانسان يجهل القانون الثانى للديناميكا الحرارية أن يقول عن نفسه انه مثقف . ويشجعنى هذا على أن أحاول عرضه هنا بشىء من التفصيل والتعريف بالآفاق الفسيحة التى فتحها هذا القانون أمام العلم وفلسفته ، ما دمنا سنعود اليه فى النهاية — كما اكتشف نوربيرت فينر — ونحن نتحدث عن النظرية العامة للمنظومات . ومن سوء الحظ أننى لا أعلم عن محاولات سابقة لتعريف المثقف العربى بأمر هذا القانون ، لذلك أجدنى مضطرا الى شىء من الاسهاب ، وان كنت سأحاول جاهدا الابتعاد عن الجوانب العلمية والتطبيقية المحضة والاقتصار على الحد الأدنى الضرورى منها .

لقد وجهت الثورة الصناعية انتباه العلماء الى طرق جديدة لتوليد الطاقة الجماد عن طريق اشعال الوقود داخل المحركات الحرارية التى ظهرت فى بداية هذه الثورة ولعب جيمس وات دورا رائدا فى تطويرها . وكان الرأى السائد حتى ذلك الوقت هو أن الحـــرارة نوع من « الموائع » الاعتبارية ينتقل بطريقة ما من الجسم الساخن الى الجسم البارد فيرفع درجـــة حرارته . الا أن « رمفورد » لاحظ أن الاحتكاك الذى يحدث أثناء ثقب مواسير المدافع كفيل برفع درجة حرارتها رفعا كبيرا يكفى لغليان الماء . ولاحظ أن هذا « التسخين » يحدث لجسمين كانا باردين أصلا وفى عملية لا يحدث فيها انتقال للحرارة بالمعنى المفهوم . وكلنـــا يعرف من تجربته الخاصـــة أن احتكاك احـــدى اليدين بالأخرى يبعث الدفء فيهما .

ولقد أدى هذا الى التسليم فى النهاية بأن الحرارة نوع من الطاقة ، شأنها فى هـــذا شأن الطاقة الميكانيكية ، التى تعرف اصـــطلاحا فى الميكانيكا باسم « الشغل » Work . وفسر العلماء سلوك المحركات البخارية الجديدة بأنها مكنات تحول قدرا من الطاقة الحـــرارية التى تحصل عليها من اشتعال الوقود فى مراحلهـــا الى طاقة ميكانيكية تدير الآلات وتحـــرك القطارات . وبرز بهذا مفهوم أوسع وأشـــمل لمبدأ « حفظ الطاقة Conservation of Energ
شمل الآن الطاقة بصورتها الميكانيكية والحرارية، أصبح يعرف باسم القـــانون الأول للديناميكا الحرارية . ولم يطرأ أى تعديل على هـــذا القانون حتى ظهور أفكار أينشتين عن العلاقة بين المادة والطاقة ، فتعدل القانون وأصـــبح قانونا لحفظ « الطاقة ــ المادة » .

وسرعان ما كشف لنا ســـادى **كارنو** فى كتابه ، **تأملات فى قدرة الحرارة المحـــركة** ، أن لا سبيل لتحويل كل الطاقة الحـــرارية التى يتلقاها محرك حرارى الى طاقة ميكانيكية وأنه لا مفر من لفظ قدر من هذه الحرارة الى الخارج كما هى ، وأن هذا هو أحد قيود الطبيعة كما نعرفها والتى تسمح بتحول الشغل الى حرارة بلا قيود ولكنها تتحفظ تحفظات قاســـية على حدوث عكس هذا . وبرهن كارنو على أن هناك حدا نظريا أقصى للطاقة الميكانيكية لا يتوقف على طبيعة المحرك أو طريقة عمله وابتدع مفهوم المحرك « المثالى » القادر على اخراج هذا الحد الأقصى . وعلمنا كارنو بهذا ان هناك افعالا فى الطبيعة لا تنعكس وأن « الانعكاسية » لا تتحقق أبدا فى الطبيعة ، كما علمنا الحديث عن الطـــاقة « المتاحة » والتى لا سبيل للحصول على أكثر منهـــا .

فلنحاول أن نقرب هذه الأفكار الجافة بمثال ملفت . فلو كان من الممكن أن تزودنا المحركات الحرارية بطاقة ميكانيكية دون أن تلفظ قدرا من الحراره لكان فى استطاعة محرك خرافى ــ يعرفه العلماء باســـم محرك الحركة الأبدية من النوع الثانى Perpetual Motion Machine of the Second Kind) ــ مركب فى سفينة أن يستمد الحرارة من مياه البحر ويدير رفاصاتهـــا ، بل ويعطينا قدرا من التبريد ، دون أن ندفع لهـــذا كله ثمنا !! والغازات الساخنة التى تخرج من مداخن محطات القدرة الكبيرة ومواســـير العادم لمحركات السيارات والحرارة التى تلفظ فى مياه التبريد أمثلة نواجهها كل يوم توضح صـــحة القانون الثـــانى الديناميكا الحرارية الذى يقطع بأنه لا مفر ، عند تحويل الحرارة الى شغل ، من لفظ قدر منها عند درجة حرارة منخفضة ، وبأن المتاح منها لنا قدر محدد لا سبيل الى الحصول على أكثر منه .

الانتروبيا

ومن حق القارىء أن يتساءل عن علاقة هذا كله بموضوعنا وبكلمة « الانتروبيا » التى تسللت خلسة فى حديثنا عن كمية المعلومات فى منظومة. وأود ، أولا ، أن احذر القارى ــ وأطمئنه فى نفس الوقت الى أن مفهوم الانتروبيا Entropy (وهى الكلمة التى ابتدعها كلاوزيوس من كلمة تروبى اليونانية التى تعنى التحول) مفهـــوم عويص يشق على كثير من المشتغلين بالعلم أنفسهم فهمه فهما واضحا . والواقع أننى شخصيا أعانى كثيرا فى محاولات تعريف طلبتى به تعريفا يخرج عن حدود التعبير الرياضى ليكشف لهم عن أهميته البالغة فى حياتنا وفكرنا . ولعـــلى اكون أكثر توفيقا هنا .

لقد عرف كلاوزيوسى صفة الانتروبيا لمنظومة بأنها « خارج قسمة كمية الحرارة التى يتبادلها جسم مع البيئة المحيطة به ، على درجة حرارته المطلقة ، فى **عملية منعكسة** تقوم بها المنظومة » . ومصدر هذا التعريف الذى يصـــعب تبريره فى سياق هذا المقال هو النتيجة الرابعة للقـــانون الثانى والتى تعرف باســـــم « لا متســـاوية كلاوزيوس » . وقد لا يدرك القارىء لأول وهلة خطورة التحفظ الوارد فى نهاية التعريف والذى

يحتم أن يتم الحساب لعملية منعكسة . ولكنه لو تذكر أن العمليات المنعكسة لا تحدث فى الطبيعة لأدرك أن الأمور أعقد مما تبدو .

ولنأخذ مثلا وعاء معزولا بمادة لا تسمح بانتقال الحرارة به سائل وبداخله مروحة يمكن تحريكها من الخارج . فلو أننا حاولنا تحديد التغير فى الانتروبيا الناتج عن تقليب السائل بواسطة المروحة (نتيجة لبذل شغل خارجى عليها) ، وهو الأمر الذى يترتب عليه ارتفاع طفيف فى درجة حرارة السائل نتيجة لاحتكاكه بالمروحة فى دورانها ، لو أننا حاولنا ذلك للاحظنا أن هذه العملية « لا منعكسة » فنحن لا نتصور أنه من الممكن أن يدير السائل المروحة ويزودنا بنفس القدر من الشغل الميكانيكى الذى بذل عليها فى العملية الأصلية ، بينما السائل يعود الى حالته الأولى وتنخفض درجة حرارته الى قيمتها الأصلية !!! وسنضطر ، اذن — لحساب تغير الانتروبيا نتيجة لحدوث العملية اللامنعكسة — أن نتصور حدوث عملية منعكسة أخرى تبدأ من نفس الحالة الابتدائية وتنتهى عند نفس الحالة النهائية اللذين بدأت منهما وانتهت اليها العملية الأصلية اللامنعكسة . ولتكن هذه عملية تسخين بطيئة جدا ترتفع فيها درجة حرارة السائل بنفس المقدار . ومن الجلى أننا نستطيع حساب كمية الحرارة وقسمتها على درجة الحرارة المطلقة لهذه العملية ، وان النتيجة هى قيمة موجبة للتغير فى الانتروبيا .

ولننظر الآن الى مثال آخر له أهميته الخاصة . ولنتصور وعاء معزولا عما حوله وبداخله حاجز ، يمكن تحريكه ، يقسم الوعاء الى جزئين . ولنتصور أن قدرا من الغاز يشغل الفراغ المحصور بين جدران الوعاء وأحد جانبى الحاجز ، وأن الجزء الثانى من الوعاء فراغ لا مادة فيه ، فاذا ما رفعنا الحاجز لنسمح للغاز بالتمدد حتى يشغل الحيز الداخلى للوعاء كله فسنلاحظ أن درجة حرارة الغاز تبقى ثابتة (تجربة جول — طومسون الشهيرة) . ومن الواضح تماما ان هذه عملية لا منعكسة لأنه من غير المتوقع أن يعود الغاز **تلقائيا** الى التجمع فى ذلك الجزء من الوعاء الذى كان يشغله أصلا . واذا ما تصورنا حدوث نفس التغيير الذى يصاحب هذه العملية عن طريق عدد من العمليات المنعكسة لوجدنا أن انتروبيا الغاز المعزول عما يحيط به تزداد نتيجة لتمدده بلا مقاومة ليشغل الفراغ الداخلى للوعاء كله .

وهذا مثال لقاعدة عامة بالغة الأهمية بالنسبة « للمنظومات المعزولة » . وتقرر هذه القاعدة أن « انتروبيا المنظومات المعزولة عن البيئة **لابد وأن تزيد** لكل تغير تمكن مشاهدته ». وفى استطاعتنا أن نقرر ، استطرادا من هذا ، أنه لا توجد فى عالم الجماد عمليات تحدث تلقائيا تؤدى الى انخفاض كلى فى انتروبيا المنظومة والبيئة المحيطة بها ، وأن تغيرات الانتروبيا موجبة دائما لأن كل العمليات التلقائية التى تقوم بها هذه المنظومات عمليات لا منعكسة لابد وأن تحدث فى اتجاه معين يسير بالمنظومة حثيثا نحو حالات أكثر استقرارا . وربما نستطيع أن نقول ، فى أسلوب خطابى تنقصه الدقة العلمية ، ان هذا يناظر قولنا ان الكون « تاريخا » ، أى سلسلة من الأحداث لا تنمحى آثارها تلقائيا نتيجة وقوع احداث عكسية تماما فى كل ما يصاحبها من تغيرات !! ولطالما واجهتنا هذه الحقيقة المرة ونحن نتطلع الى حطام وعاء زجاجى متناثر على الأرض ، كم نتمنى لو أنه تجمع مرة أخرى وعاء ليشكل الوعاء الأصلى الذى كنا نمسك به منذ لحظات .

التفسير الاحصائى للقانون الثانى

ولقد كشف لنا بولتزمان وكلارك مكسويل حوالى عام ١٨٦٠ ، أى بعد ظهور القانون الثانى ومفاهيم اللاانعكاسية والاتاحة والانتروبيا بعشر سنوات تقريبا ، عن حقيقة هامة أخرى هى أن مصدر اللاانعكاسية فى كل العمليات التلقائية التى تمكن مشاهدتها هو التكوين الجزيئى للمادة . وبكثرة عدد الجزيئات الى أعداد لا طاقة لنا بوصفها بالطرق التقليدية ، لم يكن أمامنا سوى اللجوء الى الأساليب الاحصائية لوصف سلوكها، أى حساب **احتمالات** وجود نمط معين لتوزيع الجزيئات داخل حجم الغاز ولتوزيع الطاقة عليها . وأثبت بولتزمان أن الانتروبيا يمكن حسابها على هيئة مقدار يتناسب مع لوغاريتم احتمالات التوزيع الجزيئى . وهذه هى ذاتها العلاقة التى قلنا فى مستهل هذا الحديث ان نوربيرت فينر ، رائد السيبرينات ، قد أدرك أنها هى العلاقة التى تحدد كمية المعلومات فى منظومة .

وبهذا أصبح القانون الثانى للديناميكا الحرارية قانونا له — على أفضل الاحتمالات !! — يقين احصائى ، أى ان احتمالات عدم تحققه فى الطبيعة تكاد أن تكون منعدمة . ولقد قاد هذا

Concerning Demons.

1° Who gave them this name? Thomson.

2° What were they by nature? Very small but lively beings, ~~capable of doing work~~ but incapable of doing work but able to open & shut valves which move without friction or inertia.

3° What was their chief end? To show that the 2nd law of Thermodynamics has only a statistical certainty.

4° Is the production of an inequality of temperature their only occupation? No, for less intelligent demons can produce a difference in pressure as well as temperature by merely allowing all particles going in one direction to pass while stopping all those going the other way. This reduces the demon to a valve. As such value him. Call him no more a demon but a valve like that of the hydraulic Ram, suppose.

ـ ماكسويل يصف « عفريته » : مخطوطة ماكسويل الخاصة « بعفريته » والتي تمثل آلية انتقاء ركيكة تعمل على المستوى الجزيئي .

١ ـ من أعطاها هذا الاسم ؟ طومسون

٢ ـ ماهي طبيعتها ....؟ كائنات صغيرة جداً ولكن مليئة بالحيوية غير قادرة على بذل الشغل ولكن قادرة على فتح وغلق صمامات تتحرك بلا احتكاك ولا قصور ذاتي .

٣ ـ ماذا كان هدفها الأساسي ؟ أن تظهر أن القانون الثاني للديناميكا الحرارية ليس له سوى يقين إحصائي .

٤ ـ هل إحداث اختلاف في درجة الحرارة هو وظيفتها الوحيدة ؟ كلا لأن الشياطين الأقل ذكاء يمكنها إحداث اختلاف في الضغط بالإضافة إلى اختلاف درجة الحرارة عن طريق السماح لكل الجسيمات المتحركة في الاتجاه الآخر . وسيجعلها هذا مجرد صمام،فلتقدره بهذه الصفة ولا تسمه شيطاناً بعد الآن بل صماماً كصمام الرافعة الإيدرولية .

كلارك مكسويل نفسه الى دعابته المشهورة (انظر صورةمخطوطة مكسويل الأصليةوترجمتها المرفقة بها) عن العفريت « الذكى » الذى يعمل داخل وعاء به غاز فيتصيد الجزيئات عالية الطاقة ويسمح لها بدخول فراغ خاص خلف حاجز به صمام ، بينما لا يسمح لغيرها من الجزيئات ذات الطاقة المنخفضة بالنفاذ الى هذا الفراغ . ولعلنا ندرك دون كبير عناء أن هذا لو حدث فعلا لكان نوعا من انعكاس عملية تمدد الغاز دون مقاومة وهى العملية التى أشرنا اليها قبلا كنموذج لقاعدة زيادة الانتروبيا ؟ اذ أن هذا الشيطان الذكى سيسمح لنا بفصل قدر من الغاز العالى الضغط ودرجة الحرارة داخل جزء من الوعاء وسيتحقق هذا بطريقة تلقائية . ولكن زيلارد نبهنا بعد ذلك فى عام ١٩٢٤ الى خطأ جوهرى في دعابة مكسويل واثبت أن عفريت مكسويل خاضع تماما فى تصرفاته للقانون الثانى وأن النتيجة النهائية لألاعيبه هى زيادة الانتروبيا لا نقصها ويهمنى هنا أن نلاحظ أن مكسويل اضطر فى تشخيصه لهذا العفريت القادر على نقض القانون الثانى الى اكسابه صفات ادراكية فذة وقدرات غير عادية على المشاهدة ، ومرة اخرى نرى هذا الارتباط الغريب بين المعلومات والدراية وبين القانون الثانى .

الكائنات الحية والقانون الثانى

ومن وجهة النظر الاحصائية ، تمثل حالات الانتروبيا الأعلى حالات أكثر استقرارا . وعلى هذا فان المنظومات تنمو فى التغيرات التى تطرأ عليها نحو بلوغ هذه الحالات بصورة تلقائية . ويعنى هذا أن القانون الثانى يشير بلا هوادة الى اتجاه محدد تحدث فيه التغيرات . فلو اعتبرنا الكون منظومة مقفلة معزولة عن كل ما حولها ، لاتجه فى كل ما يحدث فيه من تغيرات الى حالة الانتروبيا القصوى ، حالة الاستقرار الكامل التى ينعدم عندها حدوث التغيرات . وهذه هى حالة السكون الأبدى أو الموت الحرارى !! ومن الطريف أن نشير هنا على سبيل الاستطراد الى أن عالم الفلك البريطانى فريد هويل طلع علينا فى أواخر الاربعينيات بنظرية جديدة لتفسير بعض الظواهر الفلكية هى نظرية « الخلق المستمر Continuous Creation » وقدر معدلات هذا الخلق بما قيمته ذرة ايدروجين واحدة لكل متر مكعب من الكون مرة كل ثلاثمائة ألف عام ، أى ما يعادل ميلاد حوالى خمسين الف شمس جديدة كل ثانية واحدة من الزمان !! والمهم فى الأمر هو أن الاتجاه نحو حالة الاستقرار (بمعنى السكون) سيصاحبه بالضرورة نقص مستمر فى الطاقة المتاحة وأن استهلاك الطاقة المتاحة كلها هو شرط السكون الأبدى الذى يتميز بتحقيق الفوضى الاحتمالية القصوى فى توزيع الجزئيات ، فزيادة الانتروبيا تعنى التعقيد المرتب وزيادة العشوائية فى جزئيات المنظومة .

وسرعان ما تنبه دعاة النظرة الحيوية الى أن الكائنات الحية أمثلة واضحة لمنظومات لا تتحرك نحو حالة الانتروبيا الأعلى (أى حالة الاستقرار والفوضى الشاملة والسكون الأبدى) فقالوا انها لا تخضع للقانون الثانى وأنها تصنع «الانتروبيا السالبة» بفعل « القوة الحيوية » التى تميزها عن غيرها من المنظومات . ولعل الخطأ فى هذا التصور واضح الآن — فالكائنات الحية ليست منظومات معزولة عن بيئتها ، بل ان الكائن الحى لا يمكن أن يعيش طويلا لو عزل تماما عن البيئة المحيطة به ولكن هذا يجب ألا يحجب عنا حقيقة هامة أخرى هى أن الكائنات الحية لا تكتفى بتوليد الطاقة ، بل انها تهيىء لنفسها فى نفس الوقت مصادر متجددة من الطاقة «المتاحة» تعوضها عن زيادة الانتروبيا التى تصاحب ما يحدث داخلها من عمليات طبيعية وكيميائية . وهى تحتاج الى هذه الانتروبيا السالبة للمحافظة على تعقيدها المرتب ، أو تكامل وظائفها ، مبتعدة عن حالة الفوضى التى تصاحب الاستقرار النهائى عند القيمة القصوى للانتروبيا ، أى حالة الموت نتيجة لفقدان الترتيب المعقد الذى يميز الحياة .

الديناميكا الحرارية والزمن :

ننتقل الآن الى مسألة هامة أخرى يثيرها القانون الثانى بسبب تأكيدهلوجود اتجاه لسير الأحداث . فهذا يعنى أن التنبؤ بالأحداث « فيما سيأتى من الزمن » — استنادا الى مشاهدات فى الماضى نقوم بها بأساليب المشاهدة المتاحة لنا — أمر لايمكن القيام به الا على أساس الاحتمال الاحصائى فقط . اى ان العالم ، وان كان ذا ماض محدد يمكن التحقق منه ، فان مستقبله لا يتحدد تماما ، وعلى أساس قوانين مطردة لاتنقض ، بمجرد تحديد هذا الماضى — أو على الأقل أن هذا غير ممكن بالنسبة لأمثالنا من المشاهدين . وهذا يناقض تماما وجهة نظر لا بلاس التى عبر عنها حين قال : —

« ان حالة الكون الآن نتيجة لحالته السابقة

وسبب لما سيأتى فيما بعد · وفى استطاعة شخص ذكى يعرف ، فى أية لحظه من الزمن ، كل القوى التى تحرك الطبيعة وكل الأماكن المختلفة لكل شيء فيها ، أن يدخل فى نفس المعادلة حركات أكبر الأجسام وأصغر الذرات فى الكون ، لو كان عظيما بالقدر الذى يسمح له باجراء مثل هذا التحليل · ولن يكون هناك شيء يجهله مثل هذا الانسان الذكى **وسيكون المستقبل ، بالاضافة الى الماضى ، أمامه ·** وتمثل الروح الانسانية باتقانها لعلوم الفلك شبحا باهتا لمثل هذا الكائن الذكى » ·

وهناك فرق بين الاتجاه فى الزمن وبين المدة الزمنية · ونحن نقيس المدة الزمنية لاتمام حدث ما عن طريق اجراء عمليات عد نسبية باستخدام معدات مناسبة للعد (مثل الساعة أو المزوله) · وتعتمد قيمة المدة الزمنية التى نقيسها على مقياس الزمن الذى نختاره (أجزاء ومضاعفات اليوم الشمسى) . ولكن الاتجاه الزمنى الذى يجرى تقديره بطريقة احصائية والتغير فى الاحتمالات الاحصائية ، أثناء فترة ما من الزمن، كمية ليست لها أبعاد طبيعية ، بل هى نسبة عددية خالصة · ومن الواضح أن عملية عد المدة الزمنية عملية لا اتجاه لها ، بينما الاتجاهات المتوسطه للعمليات الجزيئية تحدد بالفعل — — ودائما — اتجاها معينا ، هو الاتجاه نحو زيادة احتمالات التشكيلات الجزيئية ، أو نحو الفوضى ، بعيدا عن الترتيبات ذات الانتروبيا الأقل ·

القانون الثانى والمعرفة

الدنياميكا الحرارية فرع من الطبيعيات يعالج كميات يمكن قياسها · والمعالجة القياسية عاجزة قطعا عن الاحاطة بكل مجالات خبراتنا · ولا مفر من أن نسلم بأن هناك احتمالات لوجود خبرات لا تنطبق عليها المعالجة القياسية · الا أن هناك فوق هذا اعتبارا آخر أود أن أوضحه هنا لأنه وثيق الصلة بأمر الحصول على المعلومات ونقلها . فلقد تبين لنا أن هناك قوانين أساسيه تحدد قدراتنا فى مجال القياس نفسه · فقد علمنا أينشتين مثلاأنه لا سبيل لحدوث عملية قابله للمشاهدة تكون سرعة حدوثها أعلى من سرعة الضوء اذ أن الضوء (أو الاشعاعات الكهرومغنطيسية عموما) هو وسيلتنا للمشاهدة· وقاعدة هيزبزج هى الأخرى قانون تحديدى للقياس ، اذ أنها تقرر أن هناك حدا أدنى لا بد منه لحدوث التفاعل اللازم لتحقيق المعرفة ، بين ما نشاهده ووسيلتنا لاجراء المشاهدة وأن هذا الحد الأدنى هو كم Quantum الفعل الأدنى « هـ » ·

فلنحاول اذن أن نصف الطريقة التى تحدث بها المشاهدة قبل أن نتعرف على القيود التى يضعها القانون الثانى بدوره عليها · فالواضح أن الدراية بالأشياء الخارجة عن الشخص المشاهد تتم عن طريق انتقال نوع ما من الرسائل بين هذه الأشياء وبينه · وهذه الرسائل قد تكون مادية (كما فى حالة اللمس والتذوق والشم)

وقد تكون اشعاعات كهرومغنطيسية – وهذا هو الأهم فى عالمنا · ولهذا نتحـــدث عن « أولوية الرؤية » مستعملين كلمة « الرؤية » بأعم معانيها – حين نعبر عن سيطرة الرسائل الكهرومغنطيسية عما عداها من الرسائل · والسبب فى هذا هو أن الاشعاعات الكهرومغنطيسية تهيىء لنا طريقة بالغة الحساسية والارهاف للتمييز بين الاشياء المشاهدة ، ومن ثم ، جمع المعلومات عنها ، كما أن الأشـــياء المادية جميعا ترســــــل الموجات الكهرومغنطيســـية بلا توقف ودون ما نقص فى وزنها (قارن هذا بما يحدث عند تلقى رسائل عن طريق الأنف) · وتختلف شدة هذه الموجات وألوانها باختلاف طبيعة الجسم ودرجة حرارته · وتتلقى الأجســــام فى نفس الوقت فيضــــا من الاشعاعات الكهرومنطيسية الساقطة عليها من مصدر « الضوء » ·

ولا بد لحدوث المشاهدة من وجود اختلا فى الاشعاع بين ما نشاهده من الأشياء · ولو تحقق التوازن الاشعاعى فى حيزما لعطل هـــذا التوازن عملية المشـــاهدة تعطيلا تاما · وحالة التوازن الاشعاعى فى مجموعة معزولة هى حالة الانتروبيا القصوى ، أو حالة الاستقرار النهائى · ويعنى هذا أن المـــوت الحرارى لا يعنى مجرد توقف الأفعال فقط ، بل يعنى أيضا نهاية الرؤ والمشاهدة !!

الانتروبيا والمعلومات

أشرت فى مطلع هذا الحديث الى اكتشاف العلاقة بين مفهوم الانتروبيا وبين عملية نقـــل المعلومات فى المنظومات · ولقد بدأت دراسة هذه العلاقة فى تحليل منظومات الاتصالات السلكية واللاســـلكية · فمن المعلوم لنا جميعا ان نقل المعلومات لمسافات بعيدة تصاحبه أخطاء وتداخلات من أنواع مختلفة وأن هذا يؤدى فى النهاية الى أن تصل الرسالة وقد نقصت دقتها ، أى قدرتها على نقل قدر معين من المعلومات – فهى ستنقل بفعل هذه الأخطاء والتداخلات قـــدرا أقل من المعلومات · وعلى هذا ، فان هناك علاقة بين وجود المعلومات وبين توليد الانتروبيا السالبة ، أى وجود النظام والترتيب والتكامل ·

وعلى هذا يمكننا اعتبار زيادة الانتروبيـــا نوعا من اتلاف المعلومات ، كما يمكننا استخدام المعلومات لخفض قيمة الانتروبيا ، أو نقض القانون الثانى عن طريق اتخاذ قرارات معينة تسمح لنا بتحقيق احتمالات بعيدة الوقوع ، أو ترتيب معين للأمور لا يتوقع ظهوره بصفة تلقائية · ويفتح هذا المدخل آفاقا شاسعة أمام الدراسات اللغوية – بل والادبية – لن نخوض فيها هنا على الرغم من طرافتها وأهمية الدور الذى تلعبه الحاسبات الالكترونية فيها · وسأكتفى بالتنويه بمثال واحد هو الدراسة التى قام بها ماكريجور ومورتون فى استكلندا لنصوص رسائل بولس الرسول · فلقد طبقوا سبعة اختبارات مختلفة للتأكد من شخصية الكاتب وخلصوا الى أن خمسا من هذه الرسائل لا يمكن التمييز بينها · (هى رومية ورسالتاه الأولى والثانية لأهالى كورنثوس وغلاطية وفليمون) · أما التسع الباقية فقد كتبها على الأقل خمســـة مؤلفين مختلفين · ولما كان من المسلم به أن بولس الرسول هو كاتب الرسالة الى أهالى غلاطية – فان الخمس الأولى ولا شك من تأليفه ·

ولعلنا نرى الآن السبب فى اقتران الانتروبيا بكمية المعلومات والذى كان ذكره فى مطلع هذا المقال سببا فى هذه الرحلة الطويلة الشاقة مجاهل القانون الثانى للديناميكا الحرارية ·

النظرية العامة للمنظومات

فاذا ما عدنا الآن الى موضوعنا الأصلى فاننا نلاحظ أن الخواص المميزة للكائنات الحية ، قدرتها على الحفاظ على حالات من النظام والتكامل فى وجه نزعة عامة نحو الفوضى والاستقرار ، يؤكد القانون الثانى وجودها · ولقد رأينا أيضا أن الكائنات الحية تملك هذه القدرة لأنها منظومات « مفتوحة » ليست معزولة عن بيئتها · فمن حقنا ، اذن ، أن نتوقع أن نكون قادرين على استنباط الخواص المميزة للكائنات الحية – أى سلوكها « الهادف » مثل محافظتها على التكامل والتعقيد وقدرتها على تحقيق حالات نهائية ، أو أهداف منشودة ، معينة بصرف النظر عن نقطة الابتداء – عن طريق تطبيق النظرية العـــامة للمنظومات المفتوحة · فاذا ما استخدمنا فى صياغة هذه النظرية تعريفات لا ترتبط بطبيعة مكونات المنظومة ، بل ترتبط فقط بالعـــلاقات بين هـــذه المكونات أى بالشكل المشترك بين المنظومات بغض النظر عن مضمونها ، فان النظرية ســـتزودنا باطار عام تنضوى تحت لوائه أشتات التخصصات المتناثرة على أرض العلم اليوم (ولعل هذا الشمول يفسر الصـــعوبة التى واجهتها وأنا أحاول تعريف المنظومة فى مقالى السابق) · ولغة الرياضيات مناسبة تماما لهذا الغرض فهى خالية تماما من المضمون ولا تعبر الا عن السمات الهيكلية (أى العلاقات) للمكونات فى أى موقف معين ·

وأجدنى هنا أمام مشكلة لا قبل لى بحلها

حلا موفقا . فبقدر ما أتوق لكي أضع أمام القارىء مثالا واضحا لهذه السمة المميزة للغة الرياضيات، وبقدر ما أحتاج لهذا المثال لمناقشه مشكلة المسحة الغـائية الكاذبة لنظرية المنظومات ، بقـدر ما أجدنى عاجزا عن هذا دون أن أفقد انتباه القارىء ، ان لم أثر غضبه بالفعل . وليس أمامى اذن سوى أن الجأ الى الكلمات الفضفاضة مع تقديرى الكامل لعجزها عن اعطاء القارىء صورة محددة لما أقصد الاشارة اليه .

فلو أننا حددنا « نموذجا رياضيا » لمنظومة جماد لاأثر للحياة فيها بالمرة لكشفت لنا العلاقات الرياضية البسيطة عن سمات معينة لهذا النموذج يهمنى ابرازها هنا . فسنرى أن لمثل هذا النموذج الرياضى لمنظومة جماد مفتوحة ـ وهو يأخذ شكل معادلات « تفاضلية غير متجانسـه » ـ حلا رياضـيا وحيدا يمثل حالة مطردة ، وأن هذا الحل لا يتوقف على الحالة الابتدائية للمنظومة. ويعنى هذا أن المنظومة ستبدو لنا وكأنها تسعى للوصول الى حالة نهائية معينة بالذات . ومن هنا تأتى العبارات الغائية التى يكثر استخدامها فى السيبرينات عموما والتى نشأت أصلا فى محاولات المعلمين الأول تقريب أفكارهم الى أذهان الدارسين . وهناك كثيرون يعترضون على هذه اللغة غير الدقيقه ويندون بآثارها غير الحميدة على القارىء (لعل كلمة العقل الالكترونى هى أسوأ مثال لهذه الظاهرة) . وان كان هذا ـ كالعادة ـ موقفا فى وجه تيار عارم له سوابق كثيرة فى تاريخ العلم . وسينتهى بنا الأمر الى ادراك أن هذه العبارات المألوفة تستخدم الآن بمعان اصطلاحية جديدة تختلف كثيرا عن معانيها الدارجة أو الواردة فى قواميس اللغة .

وبصرف النظر عن هذه المشكلة العارضة ، فالأمر الذى أود أن أؤكده هنا هو أن هذه الغائية المزعومة ليست سوى الشكل الذى تأخذه النتيجة المنطقيه للعلاقات التى تعبر عنها معادلات رياضية تكون النموذج الرياضى للعلاقات كما نراها داخل منظومة فى الطبيعة ـ أى أن هذه النتيجة التى توصـلنا اليها بتطبيق قواعد المنطق الرياضى لا علاقة لها بالمرة بنوع المنظومة وطبيعة مكوناتها ـ انما هى نتيجة عامة تسرى على كل المنظومات المفتوحة ـ أيا كان نوعها ، والتى يعبر عنها هذا النموذج الرياضى . ولا غرابة اذن فى أن تزودنا هـذه النظرة برباط ما بين النظرتين المكنيـة والعضويه ، فهى تضم الجميع تحت لوائها بفعل تأكيدها للعلاقات القائمة داخل المنظومة ، وبغض النظر عن طبيعتها . وقد تمثل نفس المجموعة من المعادلات الرياضية تصادم وتفاعل جزئيـات مختلفة فى منظومة من المواد الكيميـائية ، أو التفـاعل بين أفراد منظومة مكونة من عدد من فصائل الكائنات الحية التى يفترس بعضـها البعض الآخر ، أو العلاقات بين جمع من البشر يتكون من مجموعات أو فئات لكل منها نمط معين فى الآراء والسلوك .

ولا شك أن النظرية العـامه للمنظومات بتأكيدها لاهمية النموذج الرياضى للعـلاقات تصرفنا عن كثير من المناقشات غير المجدية . فلن نتحدث بعد الآن عما اذا كان دماغ الانسـان « جهازا حاسبا » ؛ ولكننا سنتساءل ، بدلا من ذلك : الى أى مدى يمكن تشـبيه عمل دماغ الانسان بعمل الحاسب الالكترونى ؟ وسيحدد هذا المدى وجه الشبه بين منظومة افتراضية ذات صفات دينامية معينة تمثل بعض عمليات دماغ الانسـان وبين منظومة الحاسـب الكترونى . فالمنظومة المفترضة والحاسب كلاهما مثال لنوع معين من المنظومات العامة .

ولا مفر فى ختام هذا العرض الذى يبرز مزايا النظريه العامة للمنظومات من كلمة أخيرة عن أخطار اساءة استعمالها . فصحة النتـائج التى نخلص اليها عن طريق تطبيق هذه النظرية للكشف عن أوجه الشبه بين منظومتين أو أكثر تتوقف كلية على دقة تمثيلنا للمنظومات نفسها . والتمثيل الرياضى الدقيق لمنظومة واقعيـة ـ خصوصا لو شملت كائنات حية ـ أمر بالغ المشقة، بل ان بعضها لا يمكن تمثيله رياضيا حتى الآن بأى قـدر مقبول من الدقة (ومن أمثلة ذلك منظومة دماغ الانسان التى لا تعرف لها حتى الآن نموذجا رياضيا مناسبا) . ولعل حديثى السابق قد أوضح هذه الصعوبة .

ومن الحكمة أن نعتبر النظرية العـامة للمنظومات مجرد أسلوب جديد له أهمية كبيرة ، يزودنا اذا ما أحسن تطبيقه بنتائج هامة ما كنا لنتوصل اليها بالطرق الأخرى وأن لهذا الأسلوب ميزة خاصـة هى أنه يقرب بين فروع المعرفة المختلفة ، ويسـتمد من النظرة الآلية والنظرة العضوية الحيويه أفضل عناصرهما ، مع توسيع آفاق النظرة الأولى واضفاء دقة رياضـية على النظرة الثانية .

أسامة الخولى

الخبرة الدينية والإيمان

إمام عبد الفتاح إمام

ليس هذا المقال محاولة لعرض النزاع بين الدين والفلسفة ، ذلك النزاع الذى بلغ من القدم حدا جعل أفلاطون يرده الى « وقت طويل قبل زماننا » – كلا ، ولا هو محاولة لتعقب الجذور الأولى التى نشأ عنها الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية لازمت المجتمعات البشرية أثناء تاريخها الطويل فمثل هذا العمل أقرب الى « علم الاجتماع الدينى » منه الى « الفهم الفلسفى للدين » – فسواء ارتد الدين فى نشأته الأولى الى خوف الانسان البدائى من القوى الطبيعية – الخيرة أو الشريرة – ومحاولته استرضاء هذا القوى ، أم نشأ بسبب عجزه عن تفسير ظواهر معنية فى الطبيعة أو فى حياته اليومية كاختفاء أشخاص يحبهم فى حالة الوفاة مثلا – وسواء قلنا انه يرتد الى « عقدة أوديب » – كما يقول فرويد – وأنه يمثل انتقال الطفل من عبادة « الأب الاله » الى عبادة « الله الأب » – أم قلنا مع « وايتهد » انه يرجع الى تعطش النفس البشرية الى المستحيل ، والى ماهو بعيد المنال، والى مالا سبيل الى تصوره – أقول سواء اتفقنا أو اختلفنا على هذا التفسير أو ذاك فلا بد لنا فى النهاية من الاتفاق على أمرين هامين : **الأول :** – هو أننا ينبغى أن نفرق – كما يقول وليم جيمس بحق – بين مصدر الظاهرة من ناحية، وبين تقييمها من ناحية أخرى ، فهما أمران مختلفان أتم الاختلاف . والأمر الثانى : – هو أن هناك حقيقة سيكولوجيه لا يمكن انكارها الا عن جهل – كما يقول ولتر ستيس – وهى أن الانسان تعرض له فى حياته خبرات غير عادية يمكن أن نصفها بأنها خبرات « دينية » – وهو يسميها فى أعلى صورها باسم « الخبرة الصوفية » – وهى خبرات نلتقى بها فى آداب الأمم جميعاً حتى أكثرها تحضراً ، وهى الخبرات التى « تجعلنا نتساءل باستمرار عما اذا كان هناك فى هذا الكون **وجود روحى أعظم من الانسان** .. هو الذى تتطلع اليه الديانات المختلفة للجنس البشرى ؟ وان صح ذلك : فما العلاقه بينه وبين الانسان من ناحية ، وبينه وبين الكون بصفة عامة ؟ » . (التصوف والفلسفة ، ص ٥ – لندن ١٩٦١) . وواضح أنه حتى التفسيرات المختلفة السابقة لنشأة الدين تفترض سلفا وجود هذه الخبرة الدينية (أعنى ذلك الموقف الذى يجد فيه الانسان مدفوعا الى التساؤل عما اذا كان هناك كائن روحى متعال) وأنها – أى الخبرة الدينية – وجدت خلال مراحل التطور جميعا وأنها لهذا السبب أو ذاك قد تأصلت فى أعماق الانسان بحيث أصبحت محاولة انتزاعها منه محاولة يائسة بقدر ما هى عقيمة – ذلك لأن الخبرة الدينية أو ذلك الحس الدينى بصفة عامة : « يكمن فى أعمق أعماق كل قلب بشرى ، بل هو يدخل فى صميم ماهية الانسان مثله فى ذلك مثل العقل سواء بسواء » (ستيس « الزمان والأزل » ترجمة الدكتور زكريا ابرهيم ص ٤٠) .

واذا سلمنا بأن الخبرة الدينية متأصلة فى أعماق الانسان ، وأنها لازمته خلال مراحل تطوره



المختلفة ، فلابد أن نسلم بالتالى بأن تفسير هذه الخبرة أو التعبير عنها قد خضع لنفس التطور الذى خضع له الانسان ؛ وأن هذا التفسير - من ثم - اختلف فى كل مرحلة من مراحل هذا التطور عنه فى المراحل السابقة . وبعبارة أخرى ان تفسير الخبرة الدينية قد ارتبط ارتباطا وثيقا بالاطار الثقافى الذى وجد فيه . فطالما اننا نتحدث عن « تفسير » للخبرة الدينيه ، فهو شأنه شأن كل تفسير آخر لابد أن يكون وثيق الصلة بالخلفية الثقافية للانسان ، والمرحلة التى تم فيها ، ولابد لنا هنا من أن نبرز حقيقة هامة قد تغيب عن الكثيرين وقد تسبب مشكلات لا حصر لها كما سنرى فيما بعد ، وهى أنه من الخطأ تماما ان نوحد بين هذه الخبرة الدينية ، وبين لون معين من ألوان التفسيرات التى قدمت لها ، أو أن نقول ان الدين هو هذا الشكل المعين الذى عبر عن الخبرة الدينية فى مرحلة من المراحل ولا شىء غير ذاك - والا فسوف نقع فى مشكلات لا حصر لها كما قلنا ولعل من أبسطها - مثلا - أن ينتج عن ذلك أن أتباع دين معين لابد ان يكونوا ملاحدة فى نظر أتباع دين آخر .. وهو خلط لا يقبله عاقل ! ان ما نقصده هنا هو أن « الخبرة الدينية » واحدة ، وأن « الاختلاف » لا يعنى اختلاف هذه الخبرة ، وانما يعنى اختلاف تفسيرها والتعبير عنها ، فالخبرة الدينية كغيرها من الخبرات البشرية ذات طابع واحد عند الناس جميعا (وهذا هو المعنى الصحيح للقول بأن الدين صالح لكل زمان ومكان)

- فهى لا تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف الخبرات البشرية الأخرى ، كالخبرة الحيه أو الخبرة الجمالية أو غيرهما . ومع ذلك فلا بد أن نلاحظ أنه اذا كانت الخبرة الدينية ذات طابع واحد عند الناس جميعا فى كل زمان ومكان فانها قد تكون دفينة مطمورة فى الأعماق عند بعض الأفراد ، قريبة من السطح عند البعض الآخر فهى مثلا عند الرجل الصوفى العظيم تصبح ظاهرة جلية تضيئها أنوار العقل الواعى اضاءة تامة : ولعل هذا ما كان يعنيه رسل بقوله ان التصوف والعلم يمثلان أعلى رابيه يمكن أن تبلغها مملكة الفكر - (التصوف والمنطق - ص ١١ - طبعة بليكان) - ومعنى ذلك كله أن الديانات المختلفة : ابتداء من الديانات البدائية الى الديانات البلشرية الى الديانات السماوية ليست الا تعبيرات وتفسيرات مختلفة - لهذه الخبرة الدينية . يقول « ستيس : فى هذا المعنى : « ان الديانة البوذية ، مثلها فى ذلك مثل المسيحية أو الهندوكية ، انما هى تأويل للخبرة الغيبية او الصوفية . والخبرة الصوفية ملك مشاع للبشرية بأسرها .. وقد لا يكون من المبالغة فى شىء أن نقول ان الخبرة الصوفية فى كل مكان ذات طابع واحد مثلها فى ذلك مثل الخبرة الجمالية التى هى فى كل مكان ذات طابع واحد أيضا » . (الزمان والأزل ص ٦٢) .. معنى ذلك أن هناك خيطا مشتركا يمتد من ذلك الانسان البدائى الذى عبر عن خبرته الدينية فى عبادة هذا الكوكب أو ذاك

حتى عبارة «أينشتين» الشهيرة : «من لم يقف وقفة صوفية ازاء الكون ، ولو مرة واحدة في حياته ، فهو حي حكمه حكم الميت » • واذا أسقطنا اختلاف القدرات الفردية استطعنا أن نقول ان الفرق بين الموقفين يرجع بالدرجة الأولى الى الفرق بين ثقافة المجتمع البشرى وحضـارته فى هاتين المرحلتين المتباعدتين •

معنى ذلك كله ان الخبرة الدينية • ظاهرة روحية داخلية ، مثلها مثل ظواهر الكون الخارجية — كانت واحدة على مر العصور — وان اختلف تفسيرها من عصر الى عصر • وهو التفسير الذى يخضع أساسا للتراث الثقافى للمجتمع ، ويكون محصلة لحضارة المرحلة التى يتم فيها • ويحدثنا « ستيس » عن أن الرجل الغربى قد يجد صعوبة فى فهم القول بأن «الالحاد» قد يكون ذا طابع دينى عميق مثله فى ذلك مثل « التأليه » • وذلك لأنه يرى أن الايمان بالله يمثـل الحد الأدنى الذى لا بد منه لقيام نسق دينى : « وهو بذلك لا يفطن الى **أن ماهيـــة الدين أنما تنحصر فى « الخبرة الدينية »** لا فى أى معتقد كائنا ما كان ، وأن كل ما اصطلحنا على تسميته بالعقــائد أو المذاهب الدينيـــة لا يخرج عن كونه **نظريات تدور حول الخبرة الدينية** » (الزمان والأزل ص ٥٦) • واذا أردنا أن نضرب مثـــلا على ذلك كان فى استطاعتنا أن نقول انه على الرغم من أن ثمـــة أشـــكالا عديدة من الفن ، ومذاهب مختلفة فى الفلسفة الجمالية ، وهى مذاهب قد لا تقـل فى تناقضها بعضها مع بعض عن العقائد الدينيـــة المختلفــة — الا أن الفن فى النهـــاية هو الفن والاحساس بالجمـــال هو الاحســـاس بالجمال وهكذا الحال أيضا بالنســـبة للديانات) نفس المرجع ص ٦٧) •

الايمان والالحاد •• وجهان لخبرة واحدة

الخبرة الدينية اذن خبرة أصيلة فى أعماق الانسان وهى تحتاج باســـتمرار الى تفسيرها والتعبير عنهـــا ، ولقد قدمت فى الواقع ألوان لا حصر لها من التفسير لهذه الخبرة ، وقد يكون فى استطاعتنا أن نحصر جميـــع هذه الأنواع فى نمطين أساسيين هما : **التفسير الايجابى** وهو ما يسمى عادة بالايمان **والتفسير السلبى** أو ما يسمى بالالحاد • أما النمط الأول من التفسير فهو ينتهى الى التسليم بوجـــود كائن روحى متعـــال أسمى من الوجود الانسانى والوجود المادى معا هو الله ، مع تنوع واختلاف الصفات التى تنسب لله • وأما التفسير السلبى فهو الذى ينكر وجود الله ولا يعترف بأى وجود من هذا النوع • وهذان التفسيران فى الواقع قد لازما الخبرة الدينية منذ مراحلهـــا الأولى • فاذا كان التفسير الايجابى لهذه الخبرة قد وجد مع الانسان البدائى كما تمثل فى عبادة الأرواح وظواهر الطبيعية المختلفة •• الخ • فان التفسير السلبى — أعنى ظاهرة الالحاد — تكاد تساويها فى القدم • فلقد كتب « ول ديورانت » مثلا فى موسوعته الضخمـــة « قصه الحضارة » عن هذا اللون من التفســـير السلبى تحت عنوان « الملاحدة البدائيون » روى أن بعض القبائل البدائية ليست لها آلهة ، وحين سئل رجل من « الزولو » عن خالق الشـــمس والشجر أجاب فى بساطة : « لا نستطيع أن نعلم أنى جاءت ، ويظهر أنها جاءت من تلقاء أنفسها» • وحين يضيف « ديورانت » بعد ذلك أن « هذه حالات نادرة الوقوع ، ولا يزال الاعتقاد القديم بأن الدين ظاهرة تعم البشر جميعا اعتقادا سليما» (الجزء الأول من الترجمة العربية ص ٩٨ــ٩٩) فانه لا يعنى بذلك سوى أن التفســـير الايجابى للخبرة الدينية هو أكثر النمطين شيوعا • وهذا حق لكنه لا يطعن فى القول بأن الايمان والالحاد متلازمان منذ عصور موغلة فى القدم وذلك لأنهما معا وجهان لخبرة واحدة ، ومن هنا كان الالحاد — كما قيل بحق — لاهوتا سلبيـــا ! ويمكن أن نوضح المقصود هنا بأن نقول ، أن هناك معنيين للفعل « يؤمن » : « فنحن نقول عن الرجل الذى **لديه اعتقاد بالله أنه مؤمن أما الرجل الذى ليس لديه مثل هذا الاعتقاد فنقول عنه انه غير مؤمن • لكن هناك معنى آخر يمكن أن نقول معه أنه ليس هناك غير مؤمنين على الاطلاق ، فلا يوجد واحد من** البشر لا يؤمن بقضايا معينة أيا كان نوعها ، لكن هناك نفرا قليلا من الناس لايؤمنون بالله « (أنظر مقالة «برايس» فى كتاب «الايمان والفلاسفة» الذى قام على نشره جون هيك — لندن ١٩٦٤) • وهذا هو المعنى المقصود هنا : اذ لا بد للانسان من تفسير الخبرة الدينية بقضايا معينة ، فان كانت هذه القضايا تعترف بوجود كائن أعلى هو الله كان التفسير ايجابيا وهو ما نطلق عليه اســـم الايمان أما اذا كانت هذه القضايا تنكر وجود الله سمى التفسير سلبيا وهو ما نطلق عليه اسم الالحاد • لكن «برايس» يستمر فى مقاله السالف فيذكر معنى آخر غـير الذى نأخذ به تجـدر بنا مناقشته فهو يقول : « ان المرء قد يؤمن ببعض القضـــايا عن اقتناع كامل فيؤمن مثلا بأن الله موجود ، وبأنه يحب البشر جميعا ، ومع ذلك

فقد يظل هذا الشخص **معارضا للدين تماما** ٠ اذ قد لا يكون لديه ايمان كامل بالله فهو مثلا لا يحبه ، ولا يثق فيه ، ولا يصلى له ولا يعبده ٠٠ الخ أى أن نظرته الميتافيزيقية قد تكون نظرة « تأليه » ، لكنها قد تكون من وجهة نظر دينية نظرة « الحاد » ٠٠ » (نفس المرجع ص ٩) ٠ لكن « برايس » هنا يقع في الخطأ الذى سبق أن حذرنا منه وهو : التوحيد بين الخبرة الدينية (وهى جوهر الدين) وبين لون معين من ألوان التفسيرات التى قدمت لها ؛ ولو أننا أخذنا بوجهة نظره لكنا جميعا — أهل القرن العشرين — ملاحدة من وجهة نظر الرجل البدائي ! بل لكان الأنبياء أنفسهم ملاحدة من وجهة نظر معارضيهم ! (وان قيل ان هذا هو ما حدث بالفعل لكان السؤال المباشر : وما هو موقفنا نحن الآن ٠٠ ؟) — هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان هذه النظرة سوف توقعنا فى اشكال آخر : لأننا لن نجد فى هذه الحالة ما يمكن أن نسميه « بالدين » بصفة عامة ، لكنا سنجد آلافا من الأديان (أعنى من الصور التي تشكلت فيها الخبرة الدينية) ليس بينها رابطة واحدة ، ولا خيط مشترك واحد ! كما أن هذه النظرة — من ناحية ثالثة — لن تمكننا من أن نفسر بقاء الدين حتى الآن بعد أن أقلع المفكرون عن كثير جدا من الأفكار والنظريات والمذاهب التى سادت العصور الوسطى والتى كانت تمثل لونا معينا من التفسير الذى قدم للخبرة الدينية فى مرحلة من مراحل تطورها ٠ لكن القول بأن الايمان هو التفسير الايجابى للخبرة الدينية والالحاد هو التفسير السلبى لهذه الخبرة سوف يجنبنا هذا كله ، اذ سوف تكون التفسيرات الايجابية التى قدمت لهذه الخبرة عبر التاريخ كلها تفسيرات « مؤمنة » فى حين أن التفسيرات السلبية سوف تكون كلها أيضا « ملحدة » ٠ وقد يبرر هذا القول ما نجده أحيانا من التقاء بين هذين الجانبين ، فنحن مثلا قد نصفهما معا بالتعصب (مما يبرر أنهما معا يعبران عن ايمان بقضايا ايجابية أو سلبية حول شيء وحد) : فاذا كان تاريخ العصور الوسطى يعرض علينا لونا عنيفا من ألون لتعصب لديني ، بل أكاد أقول الارهاب الايمانى كما يتمثل فى محاكم التفتيش ، فان التاريخ الحديث يقدم لنا مثلا مضادا للارهاب الالحادى حين حاولت السلطات فى مجتمع من المجتمعات الحديثة فرض الحاد قسرا على الناس ، وكانت الكنائس والمساجد تنسف بالجملة ٠ ومعنى ذلك أنهما معا يعبران عن « ايمان » متعصب لقضايا تفسر الخبرة الدينية : الأولى ايجابية والثانية سلبية ٠ بل انهما قد يؤديان — فى حالة السطحية بصفة خاصة — الى نتيجة واحدة ٠

ويمكن أن نسوق مثلا على ذلك من كتاب الدكتور صادق العظم الذى صدر منذ أشهر قليله بعنوان نقد الفكر الدينى » — وهو كتاب يعبر فيه صاحبه عن لون من ألوان الخط السلبي فى تفسير الخبرة الدينيه ٠ فهو يذهب — مثلا — الى القول بأن الدين والعلم نقيضان لا يجتمعان ، والعلم بمكتشفاته الحديثة سوف يقضى على الدين قضاء تاما ، وباختصار الأخذ بالعلم يعنى الأخذ بالحاد ولا مجال على الاطلاق للتوفيق بينه وبين الدين ، وكل محاوله من هذا القبيل هى — فى رأيه — محاولة تعسفية أو خطابية — الخ (وهو موضوع سوف نعود اليه بعد قليل) لكن ما يهمنا الآن هو أن هذه النتيجة هى نفسها النتيجة التى انتهى اليها أحد المؤمنين السذج والتى سخر منها الدكتور العظم حين ذكر أن أحد المؤمنين المتزمتين يرى أن نظرية التطور فى العلوم ، ودوران الأرض وكرويتها فى الجغرافيا الحاد وخطر على الدين ! وان كنا نعجب من أقوال هذا المؤمن الساذج ألا يجدر بنا أن نتساءل : أليست هذه النتيجة الواضحة الصريحة هى نفسها النتيجة المتضمنة فى حديث للدكتور العظم حين ذهب الى أن الدين والعلم نقيضان ٠٠ ؟ وقد يعترض على ذلك بأن أحدهما يؤيد العلم والثانى يؤيد الايمان ، نفس الاعتراض لا يعنى فى الواقع سوى أن أحدهما ايجابى والآخر سلبى لكن سطحيتهما تجعلهما ينتهيان الى نتيجة واحدة ٠

الالحاد اذن هو الخط السلبى ، والايمان هو الخط الايجابى فى تفسير خبرة واحدة هى الخبرة الدينية ٠ لكن قد يقال أليس هناك لون من التناقض فى قولنا عن الالحاد انه « لاهوت سلبى » ٠٠ ؟ الواقع أنه ليس ثمة تناقض لأن كلمة « السلب » قد جاءت أصلا من أنه ينكر أفكارا دينية معينة كوجود الله ، وخلق العالم ٠٠ الخ أما أنه « لاهوت » فذلك لأنه لا يقف عند حد الافكار ، وانما هو يجاوز مرحلة السلب هذه الى لون من الايجاب فتراه يخلع الصفات التى تنسب عادة لله على موضوع آخر هو : المادة ، أو المجتمع ، أو الطبيعة أو الانسان ٠٠ الخ ويمكن أن نسوق مثلا توضيحيا لذلك من كتاب الدكتور العظم السالف الذكر فهو يضع «المادة الأولى» بديلا لله وهو يناقش المؤمن على النحو التالى : « عندما تقول لى ان الله هو علة وجود المادة الأولى التى يتألف منها الكون ، وأسألك بدورى ما علة

وجود الله ، ان أقصى ما تستطيع الاجابة به هو : « لا أعرف ، الا أن وجود الله غير معلول » ومن جهة أخرى عندما تسالنى وما علة وجود المادة الاولى ، فان أقصى ما أستطيع الاجابة به هو : لا أعرف الا أنها غير معلولة الوجود ، فى نهاية الأمر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء » (ص ٢٩) . فالدكتور صادق العظم هنا يريد أن يحل « المادة الأولى » محل الله ويرى أن هذا التفسير السلبى للخبرة الدينيه أكثر دقه وأشد تماسكا من الناحية المنطقيـــه من القول بوجود الله أو بوجود كائن غيبى فوق المادة فهو يقـــول للمؤمن : « لكنك اعترفت بعدى بخطوة واحدة وأدخلت عناصر غيبيه لا لزوم لها لحـل المشـكلة » لأن المادة موجودة حقيقه واقعية أما الله فهـو عنصر غيبى غير مرئى .. الخ . لكن الدكتور العظم يقع فى مغالطه منطقية واضحة ، ذلك لأننا لو سألناه بدورنا : ما الذى تعنيه بهذه « المادة » أهى الماء ، أم الهواء أم الاشجار ، أم هى شكل المادة التى يقدمها لنا العلم الحديث لأجاب – يقينا – كما أجاب لينين من قبل : لا هـــذه ولا تلك ، لكن المادة التى أقصدها « مقولة فلسفية توجد وجودا موضوعيا خارج الانسان . الخ (راجع ذلك بالتفصيل فى كتابنا : المنهج عند هيجل ص ٣٣٠ وما بعدها – دار المعارف) . معنى ذلك أن الماده كائن غيبى أيضا ، بل أن الدكتور العظم نفسه يقول هذا صراحه ، فالمادة عنده « قديمه وغير محدثه » ويقول أن هذا هو نفسه الوصف الذى يتصف به الله عند المؤمنين !

وقد يقال اذا كان الايمان والالحاد طريقين مختلفين لتفسير خبرة واحدة : فسوف يتساوى فى هذه الحالة أن أكون مؤمنا أو ملحدا ، أن آخذ بهذا الخط أو ذاك . لكننا رأينا الآن أن الالحاد يسير فى طريق مسدود ، فهو فى النهاية يتناقض مع المقدمة التى بدأ منهـا : فقد بدأ وهو ينكر وجود كائن غيبى ، أو وجود روحى موضـــوعى يقع خارج الانسان ، لكنه انتهى بالتسليم بهذا الوجود فكأنه عاد وأدخل الله من النافذة بعد أن طرده من الباب !

الخبرة الدينية .. والانسان المعاصر

كثيرا مايقال فى عصرنا الحاضر ان المكتشفات العلمية الحديثة قد قضت على الدين قضاء مبرما، وأنه لا يجوز – من ثم – لانسان القرن العشرين أن يعتنق أفكارا دينيه أيا كانت خاصة بعد أن وطأ بأقدامه كوكب الأحلام والخيال ، وبعد أن عاد أحد رواد الفضاء ليخبرنا أنه فتش عن الله فى السماء لكنه لم يجده . محاولا أن يسترجع الى أذهاننا بشكل باهت عباره « لابلاس » الشهيرة لنابليون – ومن هنا فقد تساءل بعض المفكرين فى وطننا العربى : « هل باستطاعتى أن أتقبل بكل نزاهة واخلاص المعتقـــدات الحديثة التى تقبلها آبائى وأجدادى دون أن أخون مبدأ الامانة الفكرية ..؟ » (الدكتور العظم فى كتابه السابق ص ٢١) . وأجاب فى حسم قاطع : « ان الدين كما يدخل فى صميم حياتنا وكما يؤثر فى تكويننا الفكرى والنفسى – **يتعارض مع المعرفة العلميـة قلبا وقالبا ، روحا ونصا** » وهو اتساقا مع هذه الاجابه يطالب المجتمعات العربية التقدميه بأن تعلن صراحة تصفيتهـــا للدين بـدلا من عمليـة « التمييع » التى تقوم بها ، ذلك ان أرادت لنفسها التخلص من التناقض الذى تقع فيه حين تقـول نها تأخذ بالاساليب العلمية الحديثة وتبقى فى نفس الوقت على الدين .. الخ الخ .

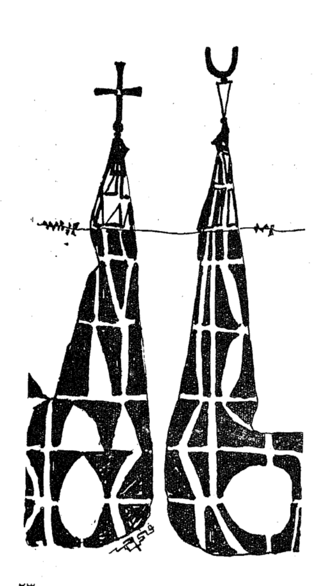
وواضح أن ما سبق أن قلناه عن الخبرة الدينية يجعل هذه التســاؤلات تسقط وحدها وتصبح الاجابة السالفة الذكر بغير معنى : لأنه اذا كانت ماهيـــة الدين تنحصر فى « الخبرة الدينية » واذا كانت هذه الخبرة متأصلة فى أعمـــاق النفس البشرية ، فلا معنى للقول بأن « الدين يتعارض تماما مع المعرفة العلمية » لأننا فى هذه الحالة لانقول سوى أن الخبرة الحسيه تتعارض مع الخبرة الدينية أو أن هذه تتعارض مع الخبرة الجمالية .. الخ وهذه كلها أقوال بغير معنى لأنها ترد التكوين البشرى الى خبرة واحدة بعينها – لا الى مجموعة من الخبرات المتكاملة – وهو أمر لم يقل به أحد على الاطلاق ! لكن قد يقال من ناحية أخـرى أن المقصـود هنا ليس الخبرة الدينية فى حد ذاتهـا ، وانما المعلومات والمعارف الدينية أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسـم تفسـير الخبرة الدينيه العلمية هو الذى يتعارض مع المعارف والمعلومات العلمية ، أو بمعنى آخر : ان التفسير الذى تم للخبرة الدينية فى عصور خلت يتعارض مع المعلومات الجديدة التى وصل اليها العلم ، وهذا أمر لا شك فيه وهو لا يعنى أكثر من القول بأن الاطار الثقافى للعصور الوسطى قد اختلف بحكم تطور الفكر البشرى عن الاطار الثقافى الحالى . لكن يبدو أن الدكتور العظم يريد أن يقول لنا شـــيئا مختلفا عن هذا التحليل لأنه يرى

ـ مثلا ـ أن الدين كان فى أوربا حليف التنظيم الاقطاعي للعلاقات الاجتماعية ولا يزال على هـذه الحال فى معظم البلاد المتخلفة وخاصة فى الوطن العربى » (ص ٢٣) • « فالدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه فى جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخياليه لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة •• » (ص ٢٤) • ومعنى ذلك أن الدين بطبيعته لا يتعارض مع التقدم العلمى فقط • لكنه يتعارض كذلك مع التقدم الاجتماعى نفسه ـ وهو رأى ظاهر البطلان! أو على أقل تقدير يتعارض مع المقدمة التى بدأ منها الدكتور العظم حين تحدث عن الأمانة الفكرية وذلك لما يأتى : ـ

أولا : ـ لو أننا صدقنا ما يذهب اليه من وضع تعارض لا يمكن حله بين الدين والعلم لكان معنى ذلك أن جميع العلماء والمخترعين وأصحاب المكتشفات العلمية الفذة على مر التاريخ ـ كانوا جميعا ملاحدة ـ وهى نتيجة تدحضهـا الوقائع التاريخية تماما •

ثانيا : ـ لو أننا صدقنا ما يذهب اليه من أن الدين بطبيعته مؤهل للتحـالف مع التنظيم الاقـطاعى لكان معنى ذلك أن تطور المجتمعـات الأوربية من عصـور الاقطاع فى القرون الوسطى الى ميدان النظم الاجتماعية الحديثة قد صاحبه القضـاء التام على الدين ـ على ذلك الحليف الطبيعى للنظم المتخلفة ـ وهى نتيجة تدحضها كذلك الوقائع التاريخية •

ثالثا : ـ ان قوله بأن البحث العلمى يقودنا الى « قناعات وتعليلات تتنـافى مع المعتقـدات والتعليلات الدينية السـائدة مما يضطرنا الى الاختيار بينهما اختيارا حاسما ونهائيا » (ص ٢٥» فيه مغالطة واضحة لأنه يربط بين الدين وبين التفسيرات برباط وثيق ، فالدين عنده هو هذا التفسير الذى ساد للخبرة الدينية فى العصور الوسطى ولا شىء غير ذلك • ومن هنا كان التخلى عن هذا التفسير يعنى حتما التخلى عن الدين : أى أننى اما أن آخذ بالتفسـير الذى قيل للخبرة الدينية فى العصور الوسطى واما أن أكون ملحدا ـ وهو خطأ واضح لأنه فى استطاعتى أن أتخلى عن تفسيرات القرون الوسطى ـ لا الى الالحاد ولكن الى تفسيرات جديدة تتلائم مع الخلفيـة الثقافية التى أعيش فيها فى القرن العشرين ، والتى من أظهر معالمها هذه المنجزات العلميـة الحديثة •



رابعا : ــ ان الدكتور العظم يرى أن العلم خلال تطوره قد سدد للدين ضربات متلاحقة وجعله يتراجع أمامه ، ومن هنا فقد أخذ العلم يغزو أرض الدين ويحتلها قطعة قطعة ، وهو في طريقه الى القضاء عليه تماما • لكن الواقع أن الدكتور العظم يغالط هنا أيضا أو هو على أقل تقدير يخطىء في فهمه للدين ، ولا أدل على ذلك من قوله « الدين بديل خيالي عن العلم » (ص ٢٤) • ان الدين ــ وأنا أريد أن أفهمه على أنه الخبرة الدينية أو العلاقة الروحية بين الانسان وكائن أعلى ــ ليس من مهمته على الاطلاق تفسير ظواهر العالم ، صحيح أن الدين قام بهذا العمل في عصور خلت ، لكن السبب الأساسي هو أنه لم يكن هناك علم متخصص يقوم بهذه المهمة (كما قامت بها الفلسفة كذلك في بعض العصور) ــ لكن حين بدأ العلم سيره تخلى الدين عن تلك المهمة التي لم تكن أصلا من طبيعته ومن هنا فليس صحيحا أن العلم في تقدمه يقتطع أرض الدين ويغزوها قطعة وراء الأخرى لكن الصحيح أن الدين تنازل عن أرض لم تكن له أصلا • وهذه نقطه هامة تحتاج الى لمحة سريعة من التاريخ •

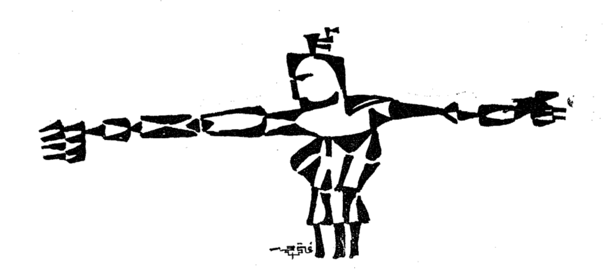
بقاء الخبرة الدينية •• مع اختفاء صورها القديمة

لو أننا عرضنا لمحة سريعة عن العلاقة بين العلم والدين ، لرأينا كيف أن الخبرة الدينية هي وحدها التي تبقى في الوقت الذي يختفي فيه تفسيرها الذي ارتبط بخلفية ثقافية معينة : ــ

في القرن السادس الميلادي اعتمدت الكنيسة المسيحيه « النظرية الجيوسنترية » وهي النظرية التي تقول ان الأرض هي مركز الكون ، وأن الشمس وبقية الكواكب تدور حولها ، وأعلن القديس « فلاسطوريس » في مقاله عن الهرطقة ان انكار القول بأن الله يجلب الأجرام السماويه من خزائنه كل ليلة ليلقها في السماء ــ هرطقة صريحة ! وفي القرن الثاني عشر كتب « بطرس اللمباردي » الذي كان أستاذا بجامعة باريس يقول : « كما أن الانسان قد خلق من أجل الله ، أي من أجل أن يخدمه ويخضع له ، كذلك لم يخلق الكون الا من أجل خدمة الانسان أي من أجل أن يسخر له ويقوم بخدمته ، وعلى هذا ينبغي أن يوضع انسان في مركز الكون الأوسط حتى يستطيع أن يخدم الله ، وأن يسخر الكون لخدمة نفسه » • وهكذا نجد أن « النظرية الجيوسنترية » قد امتدت جذورها الى صميم المسيحية نفسها بل الى أعمق معتقداتها وآمالها ومخاوفها ، وظلت على هذه الحال حتى منتصف القرن السادس عشر ، وحتى ظهور «كوبرينكس» ونظريته الشهيرة كتب عنه « مارتن لوثر » يقول : « يصغي الناس الى منجم مأفون يحاول أن يثبت أن الأرض تدور ، ان هذا الممسوس يريد أن يقلب قواعد علم الفلك رأسا على عقب » • وأعلن « كالفن » كفرو الحاد كل من يقول بأن الأرض ليست مركز النظام الكوني •• الى آخر ما قيل عن نظرية كوبرنيكس وجاليلو من بعده والسؤال الآن بالأمانة الفكرية نفسها التي تحدث عنها الدكتور العظم : هل هذه الأفكار والمعتقدات التي تحدث عنها اللاهوتيون في عصور خلت هي **الدين** •• ؟ أليست مجرد تفسيرات واجتهادات ترتبط **بالخلفية الثقافية للمجتمع السائد آنذاك** ، لما نسميه بالخبرة الدينية ؟ ان الاجابة تأتي ــ بالأمانة الفكرية أيضا ــ واضحة حين نقول باختصار شديد انه لو كانت هي الدين لكان معنى **قضاء العلم عليها** في القرن السابع عشر **قضاء على الدين** في نفس الوقت ــ وهو أمر لم يحدث ، بل بقي الدين : أعني بقيت الخبرة الدينية ، ذلك الموقف الذي يرتبط فيه الانسان بكائن عال متسام •

وحين أصدر « دارون » كتابه « أصل الأنواع » عام ١٨٥٩ قيل عنه انه « فلسفة وحشية تقضي بأنه ليس هناك اله ، وأن القرد هو أبونا آدم » • وقال أسقف اكسفورد : لقد أجرم دارون أشنع جرم حين حاول أن « يحدد مجد الله في فعل الخلق » وأعلن غيره أن مذهب دارون « محاولة يقصد بها انزال الله عن عرشه » ! وأنه « يفرض أن الله قد مات » وهو « آخر مسمار في نعش الألوهيه ! » و « هذه المذاهب قذارة للنفس •• مذاهب ما خرجت الا من جهنم ولن تعود الا اليها ، ومعها تلك المخلوقات الغليظة التي لا تعلوها حمرة الخجل عندما تعلن تلك المذاهب وتدافع عنها ! » •• الخ الخ •

والحق أن من يقرأ العبارات والاتهامات التي وجهت في القرن الماضي لنظرية دارون يعتقد تماما أنه اما أن يأخذ بالدين أو العلم ولا ثالث لها ، فنظرية دارون تحطم الدين تماما ! (وهو نفس الموقف السابق) لكن انسان القرن العشرين يفاجأ بانهما معا قائمان حتى الآن ، والسؤال الطبيعي : ما السبب •• ؟ كيف يمكن أن يعيش العلم والدين حتى الآن جنبا الى جنب ، حتى في أكثر البلاد تقدما وتحضرا •• ؟ كيف أمكن لرجل مثل « ستس » مثلا أن يقول « انه لمن المألوف عادة أن يقال ان الصراع بين الدين والعلم أصبح في حكم المنتهى •• » (الزمان والازل ص ١٣١). السبب واضح : وهو أن المعلومات والمذاهب التي



قيلت فى القرون الماضية ليست الا تفسيرات خاصة بثقافة معينة للخبرة الدينية ، ومن هنا أمكن أن **تندثر هذه القشرة الخارجية ليبقى جوهر الدين كما هو** ، أعنى لتبقى « الخبرة الدينية » ذلك الحس السامى أو الموقف الروحى الذى يرتبط فيه الفرد بكائن أعلى – أما ما عدا ذلك من أفكار ومعتقدات فهى ليست الا تفسيرات تدور **حول** هذه الخبرة وتخضع بالطبع لثقافة المجتمع. ولهذا فاننا نستطيع أن نقول فى اطمئنان كامل (أن العلم لن يقضى على الدين فى يوم من الأيام)، لن يستطيع اقتلاع الخبرة الدينية من نفس الانسان ، ان كل ما يحدث هو أن المكتشفات الجديدة سوف تقضى على تفسيرات قديمة لهذه الخبرة (كما تقضى على تفسيرات قديمة لخبرات بشرية أخرى ومنها الخبرة الحسية ذاتها) . وهو **تحصيل** حاصل لا يعنى سوى أن الفكر البشرى يتقدم .

لكن قد يقال ان الدين فى المجتمعات الأوربية المتقدمة لم يعد دينا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة حين سقط الكثير من الافكار الدينية التقليدية – وهذا لا يعنى في الواقع سوى أننا ننظر الى هذه المجتمعات بمنظار القيم القديمة او تفسيرات معينة قيلت عن الخبرة الدينية . هنا يحدث عادة الهوة التى كثيرا ما يشير اليها المفكرون : بين التفسيرات العلمية الجديدة والتفسيرات الدينية المتخلفة ، وهى هوة **نستطيع أن نعبرها ونحن فى قلب الايمان حين نعيد تفسير المعتقدات والأفكار الدينية القديمة ، حين نعيد تفسير الخبرة الدينية بشكل يجعلها تلتئم مع غيرها من الخبرات البشرية :** « ان اعتقادات الانسان اللاهوتية المتتابعة وتعريفاته لله ، قد تطورت مع كل شىء آخر فى العالم . لكن هذا الموقف ، وهذا الشعور ، وهذه التجارب لها جذورها الدائمة فى الطبيعة البشرية . فقد عبد الانسان الله تحت رموز شتى ، وكافح لكى يحقق ارادته بطرق مختلفة ، وسيزداد حكمة وعقلا فى العصور المقبلة أيضا . **لكن الدين كمظهر للحياة الانسانية ، والله كهدف لشوق الانسان ورؤياه لا يمكن الا أن يظلا وسط الأشكال المتغيرة مادامت الطبيعةالانسانيةلاتتغير .** ولقد درس علماء النفس هذه التجارب الدينية وسجلوها . وبنى الرومانتيكون أنواع ايمانهم عليها . ووقف المتصوفون من خلالها أمام الله وجها لوجه، **فالتفسيرات تختلف والرموز تتضارب فيما بينها ، ولكن بمثل هذه الطريقة استطاع الكثيرون اعادة بناء حياتهم الدينية على أسس ثابتة فى التجربة البشرية والطبيعة البشرية** ، (هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ح ٢ ص ٢٤٨ من الترجمة العربية) .

قد يقال فى النهاية : هب أننا سلمنا بهذا كله ، ثم ماذا بعد ذلك – ؟ أفلا يجوز أن تكون هذه الخبرة الدينية المتأصلة فى أعماق الانسان مجرد انفعال ذاتى لا يشير الى واقع موضوعى . ؟ وان صح ذلك سقط قدس أقداسها وأصبحت بلا معنى ! وهذا الاعتراض فى الواقع يعتبر أخطر اعتراض يمكن أن يوجه الى وجهة النظر التى عرضناها ، ولهذا فسوف نرجىء الاجابة عنه حتى نفرد مقالا خاصا عن وجود الله أى عن الواقع الموضوعى الذى تشير اليه الخبرة الدينية .

امام عبد الفتاح امام

علم النفس بين خدمة العامل وخدمة الانتاج

د. فرج عبد القادر

تمهيد :

مع مطلع هذا القرن ، وبعد دراسات تيلر على وجه خاص ، بدأت تثار مشكلة هامة حول دخول علم النفس ميدان العمل . فهل هو يخدم الانتاج ذاته ، أى يحقق مصلحة صاحب العمل سواء كان دولة أم افرادا فى الاستزادة من الربح ، أم هو يخدم العامل كانسان له دوافع ورغبات يريد اشباعها ، وكرامة يريد أن يحافظ عليها ؟ ومما زاد من حدة هذه المشكلة أن دراسات تيلر وخلفائه ، التى يمكن اعتبارها بحق بداية الدخول الملموس لعلم النفس فى ميدان العمل ، قد ركزت على اختيار أفضل الصالحين، واتخذت السبل المنهجية المختلفة لزيادة الانتاج حتى وصل انتاج العمل فى بعض الحالات الى أربعة أضعافه . ومن لم يكن انتاجه يصل الى قرابة هذا الحد كان يفصل من العمل ، فى وقت كانت العطالة فيه أخشى ما يخشاه العامل . وهكذا بدا دخول علم النفس ميدان العمل وكأنه أساس لتحقيق مصلحة صاحب العمل على حساب مصلحة العامل . ومن ثم بدأ العمال ينظرون بعين ملؤها الريبة الى دخول علم النفس ميدان العمل ، على اعتبار انه سوف يستغلهم الى أبعد حد لخدمة الانتاج وصاحب العمل ، دون مراعاة لكرامتهم . وبالتالى أخذوا يقاومون دخول علم النفس هذا الميدان . ولا زلنا حتى الآن نسمع من الكثيرين أن تطبيقات علم النفس فى ميدان العمل تزدهر حيث النظام الراسمالى الذى يسعى لاستغلال العامل الى أقصى حد لخدمة الانتاج تحقيقا لمصلحة صاحب راس المال وان هذه التطبيقات تقل حيث النظام الاشتراكى الذى يقاوم استغلال الفرد .

وطالما نحن بدأنا خطوات جادة فى سبيل تحقيق أكبر استفادة ممكنة من تطبيقات مختلف العلوم لخدمة العمل والانتاج ، فان استجلاء المشكلة التى نطرحها الآن حول خدمة علم النفس للعامل وللانتاج يصبح ذا ضرورة خاصة. لهذا سوف استعرض أهم المجالات التى يخدمها علم النفس في ميدان العمل ، ضاربا بعض الامثلة من الدراسات العملية والاحصائية ، المحلية والاجنبية ، والتى تلقى الضوء على الكيفية التى يخدم بها علم النفس ميدان العمل وما يعود نتيجة ذلك على كل من العامل والانتاج ، لاستجلاء جوانب هذه المشكلة المطروحة . وسأقسم هذه المجالات الى :

١ ـ الاختيار المهنى .
٢ ـ التوجيه المهنى .
٣ ـ التدريب المهنى .
٤ ـ التأهيل المهنى .
٥ ـ علاقة العامل برؤسائه وزملائه .
٦ ـ ظروف العمل الطبيعية .
٧ ـ الهندسة البشرية .
٨ ـ الدعاية والاعلان .
٩ ـ الارشاد النفسى .

١ ـ الاختيار المهنى :

المقصود بالاختيار المهنى هو اختيار افضل المتقدمين صلاحية لعمل معين لتعيينهم فيه . فاذا كان العمل مثلا فى حاجة الى تشغيل ٥٠ فردا وتقدم ١٠٠ فرد فان الاختيار المهنى تكون مهمته فى هذه الحالة انتقاء اصلح ٥٠ من هؤلاء الـ ١٠٠ لتعيينهم فى هذا العمل . وفى هذه الحالة يقوم الاخصائى بتحليل العمل الذى يراد الاختيار له حتى يحدد الخصائص النفسية والجسمية المختلفة التى ينبغى أن يتصف بها العامل لكى ينجح فى اداء هذا العمل ، ثم بعد ذلك يعمم أو يختار ـ بناء على نتائج التحليل ـ مقاييس ووسائل لتقدير مدى توافر هذه الخصائص فى المتقدمين فيطبقها عليهم ويختار منهم العدد المطلوب على اساس نتائجها . واذا تم كل ذلك على أسس علمية سليمة حقق فوائد ملموسة . ففى بعض الاحيان بلغ انتاج الافراد الذين احسن اختيارهم للعمل أربعة أضعاف من اختيروا اختيارا عشوائيا . ومن بحث لبنيت وفير (الدكتور السيد محمد خيرى : علم النفس الصناعى وتطبيقاته المحلية ، الجزء الاول ص ٢٠٩) Bennett and Fear عن اختيار عمال ميكانيكيين تبين لهما أن اختبارى الفهم الميكانيكى ومهارة اليدين فى استخدام الادوات كانت لهما قدرة عالية على التمييز بين الممتازين والضعاف من الميكانيكيين . وبعد مرور اثنى عشر شهرا من اختيار عمال ميكانيكيين جدد على أساس هذين الاختبارين مندمجين قدر بعض هؤلاء العمال بأنه ممتاز فى عمله ، والبعض بأنه جيد ، والبعض بأنه متوسط ، والبعض بأنه اقل من المتوسط ، والبعض بأنه ضعيف .

فبدت تلك العلاقة الوثيقة بين نتائج الاختبار والاداء الفعلى للعمال ، مما يشير الى أن استخدام الاختبارات المناسبة لاختيار العمال الجدد على أساسها يمكننا من اختيار أصلح العمال واستبعاد ذوى القدرات الضعيفة فى الاداء الفعلى للعمل .

ومن الامثلة واضحة الدلالة على مدى الكسب الذى يعود نتيجة لعملية الاختيار السليم ان شركة النقل المشترك بباريس « الدكتور يوسف مراد : دراسات فى التكامل النفسى ١٠ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨ » لاحظت ارتفاعا ملحوظا فى عدد حوادث سائقيها مما كان يكلفها الكثير . فدعت فى عام ١٩٢٣ لا هى Lahy لدراسة المشكلة ووضع خطة لعلاجها . فقام بتحليل دقيق لمهنة السائق ادى به الى اكتشاف القدرات النفسية والحسحركية اللازمة للنجاح فى مهنة السواقة ، ووضع لكل منها اختبارا أو اكثر لقياسها . ثم بدأ يختار السائقين للشركة على أساس نتائج تطبيق هذه الاختبارات . فكان من أهم نتائج هذا :

١ ـ ان انخفضت نسبة من كانوا يستبعدون أثناء التدريب لعدم صلاحيتهم من ٢٠٪ قبل استخدام الاختبارات الى ٤٪ فقط بعد استخدامها .

٢ ـ أن نقصت المدة اللازمة لتدريب السائقين من ١٥ يوما الى ١٠ أيام ، فوفر ذلك للشركة حوالى ثلث نفقات التدريب .

٣ ـ أن انخفض معدل حوادث سائقى الشركة باطراد عاما بعد آخر . حتى أن متوسط عدد حوادث السنة الواحدة بالنسبة للسائق فى عام ١٩٢٣ والذى كان ٢ر٣ حادثة ظل ينخفض حتى اصبح ٥ر حادثة فى عام ١٩٤٨ .

من هذه البحوث وغيرها يتبين ان عملية الاختيار المهنى السليم تعود بفوائد جمة على الانتاج ، حيث ترفع معدله كما وكيفا وتخفض من معدلات الحوادث أثناء القيام به ، كما تجعل العامل اكثر استعدادا للافادة من التدريب وسرعة فى اكتساب المهارة المتطلبة ، فتتحقق للانتاج فوائد مؤكدة .

واذا كان الاختيار المهنى السليم يحقق للانتاج كل هذه الفوائد فان ما يحققه للعامل ذاته من فوائد لا يقل عن ذلك . فالعامل الذى يختار للعمل الذى يناسبه سوف يرتفع فيه انتاجه ويحقق فيه توافقا ناجحا . وتبعا لذلك سوف يزداد أجره وترتفع قيمته فى نظر المسئولين فتنفتح امامه سبل التقدم والترقى . كما أن الابتعاد عن التعرض لحوادث العمل نتيجة للاختيار المهنى السليم سوف يجنب العامل كثير من الكوارث التى تلحق به نتيجة تعرضه للاصابات ، أو نتيجة ما يطالب به من تعويضات ان هو تسبب فى اصابة غيره ، أو نتيجة ما يتعرض له من فقدان عمله ان تكررت حوادثه فيه .. الخ .

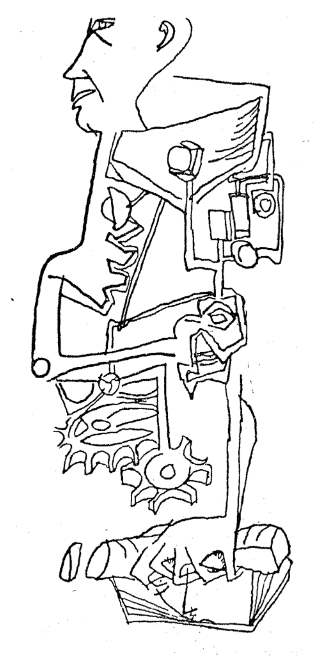
بل ان سوء الاختيار المهنى يؤدى فى نهاية الامر الى أن يبلغ سوء توافق الفرد فى عمله درجة يضطر معها احيانا الى فقدان عمله نهائيا سواء برغبته أو بالرغم منه . ففى دراسة لبل Bill « الدكتور السيد محمد خيرى : الصحة النفسيه والصناعة ، مجلة الصحة النفسية ، مجلد أ ، عدد : ١ ، ص ٥٨ ـ ٥٩ » . على ١٣٣ عاملا كانوا يعملون فى خمس حرف تمثل خمسة مستويات مختلفة من الذكاء المتطلب للنجاح فيها ، قام بتطبيق اختبار للذكاء على هؤلاء العمال . وبعد عامين ونصف احصى الذين استمروا فى أعمالهم ، فتبين له أن جميع الممتازين فى ذكائهم تركوا الحرفتين اللتين تتطلبان مستوى منخفضا من الذكاء . اما الحرفة التى تتطلب مستوى ممتازا من الذكاء فكانت فيها النتيجة عكس ذلك اذ استمر يعمل بها ٥٧٪ من ممتازى الذكاء و ٧٪ فقط من ضعافه . **لهذا فان الاختيار المهنى لو نجح فى وضع الفرد فى العمل الذى يناسبه لساهم كثيرا فى استمرار العامل فى عمله وابعد عنه الخوف من احتمال فقدان مصدر رزقه وما يتعرض له بسبب ذلك من متاعب جمة مادية ونفسية . ولو اضفنا الى ذلك أن بعض الدراسات تشير الى أن متوسط التكاليف التى تنتج عن ترك العامل الواحد للمؤسسة ثم اعادة تعيين غيره**

وما يستتبع من ضرورة تدريبه حتى يصل الى مستوى مناسب للانتاج يصل فى البلاد الصناعية الى ۲۰۰ دولار « الدكتور السيد محمد خيرى ـ علم النفس الصناعى وتطبيقاته المحلية ص ٢١٤ » . لادركنا مدى الخسارة التى تعود أيضا على الانتاج من جراء ترك العامل لعمله .

وهكذا يتضح أن عملية الاختيار المهنى ـ كمساهمة تطبيقية من علم النفس فى ميدان العمل ـ لا تعود بالفائدة فقط على الانتاج وانما تعود أيضا وفى نفس الوقت بفائدة لا تقل عنها على العامل ذاته . ومن هنا تتكامل مصلحة العامل ومصلحة الانتاج فى عملية الاختيار المهنى . لكن هناك تساؤلا كثيرا ما يتبادر للذهن عن الخلفية الانسانية لعملية الاختيار المهنى ، اذ يظن أن عملية الاختيار المهنى انما تحسن فقط الى فريق من الناس هم من يختارون للعمل دون أن تهتم بالفريق الكبير الذى لا ينجح فى ان يختار للعمل . الا أن هذا الظن مردود عليه اذا ما ذكرنا مع ايزنك أن « **الشخص الذى يلمع فى نشاط معين قد يكون فاشلا تماما فى غيره ، ومتوسطا فى ثالث . فارتباطات النجاح فى أوجه نشاط مختلفة تكون ضعيفة نسبيا ، مشيرة الى أن المهن الصناعية المختلفة تتطلب بالاحرى انماطا مختلفة من القدرة** » . ويؤيد مبدأ الفروق الفردية هذا الرأى حيث يقرر أن أى فرد كان يمتلك كل قدرة بدرجات متفاوتة . وبالتالى فان من يستبعد فى عملية الاختيار لعمل معين قد يكون من أوائل المختارين لغيره . وهكذا يجد كل فرد عمله المناسب فى المجتمع مع مراعاة مصلحته ومصلحة العمل فى نفس الوقت .

٢ ـ التوجيه المهنى :

اذا كان المقصود بالاختيار المهنى هو انتقاء أصلح الاشخاص لعمل معين ، فان المقصود بالتوجيه المهنى هو انتقاء أصلح عمل لشخص معين . أى أننا فى الحالة الاولى (الاختيار) يكون عندنا اشخاص كثيرون متقدمون لعمل معين ونريد أن ننتقى من بينهم أصلحهم لشغل هذا العمل، بينما فى الحالة الثانية (التوجيه) يكون عندنا شخص واحد وأمامنا عدة أعمال ونريد أن نختار له من بينها انسب عمل تؤهله له قدراته واستعداداته لكى نوجهه للالتحاق به . لهذا كان الهدف النهائى لكل من عمليتى الاختيار والتوجيه واحدا ، وهو وضع الشخص فى العمل الذى يتناسب واستعداداته وقدراته . ومن هنا فان الخطوتين الاساسيتين فى عملية الاختيار ، وهما تحليل العمل للكشف عن الخصائص اللازم توافرها للشخص حتى ينجح فيه وتحليل الشخص لقياس مدى توافر تلك الخصائص اللازمة فيه ، هما أيضا الخطوتان الاساسيتان فى عملية التوجيه ، مع فارقين بسيطين أحدهما ان عدد الاعمال التى ينبغى تحليلها فى عملية التوجيه يكون كبيرا بينما لا يتطلب الامر فى عملية الاختيار الا تحليل واحد ، والثانى ان عدد الافراد الذين ينبغى تحليلهم فى عملية الاختيار يكون كبيرا بينما يكون فى عملية التوجيه فردا



واحدا . وقد نجد برامج تجمع بين العمليتين في وقت واحد ، حسب ظروف التشغيل ، كان تكون الايدى العاملة نادرة في السوق فيضطر المسئولون الى اختيار الصالح من المتقدمين لعمل معين وتوجيه غير الصالحين لهذا العمل الى أعمال أخرى داخل نفس المؤسسة يصلحون لها .

ومن الامثلة الدالة على مدى الكسب الذى يعود من جراء التوجيه المهنى السليم تلك الدراسة التى اشتهرت بتجربة برمنجهام للتوجيه المهنى « الدكتور عبد المنعم المليجى : خبراء النفوس ، سلسلة الثقافة السيكلوجية ، ص ٧٦ – ٧٩ » . ففى هذه التجربة تتبع الباحثون ١٦٣٩ طفلا لمدة سنتين ، واستمروا فى تتبع ٦٠٣ منهم لمدة أربع سنوات . وقد وفر لنصف هؤلاء الاطفال التوجيه المهنى على أسس نفسية ، بينما لجأ النصف الآخر لمكاتب العمل العادية طالبين نصيحتها . وقسم كل فريق منهما الى فئتين احداهما تضم الذين التحقوا بالعمل طبقا للنصيحة التى قدمت لهم والاخرى تضم الذين خالفوا هذه النصيحة والتحقوا بأعمال اخرى . ولما تتبع الباحثون هؤلاء الاطفال لمدة سنتين وبعضهم لمدة أربع سنوات تبين لهم أن ٩٠٪ من الذين طبق عليهم التوجيه المهنى على أسس نفسية وعملوا بتوجيه الاخصائى كانوا بعد عامين من التحاقهم بالعمل سعداء به راضين عنه غاية الرضى ، فى مقابل ٢٦٪ فقط من الذين خالفوا توجيه اخصائى التوجيه النفسى فالتحقوا بأعمال اخرى غير التى اختارها لهم . وبعد أربع سنوات أصبحت النسبتان المقابلتان هما ٩٣٪ و ٣٣٪ على التوالى . وهذا واضح الدلالة على ان الالتحاق بالعمل حسب التوجيه المهنى يؤدى الى احساس العامل بالرضى عن عمله فيسعد به ويحقق فيه قدرا أكبر من التوافق النفسى داخل مؤسسة العمل . اما بالنسبة لمن توجهوا لمكاتب العمل طلبا لنصيحتها ثم عملوا بهذه النصيحة فالتحقوا بالعمل الذى اختاره لهم مكتب العمل ، فقد تبين بعد مرور سنتين من التحاقهم بالعمل أن نسبة الراضين عن أعمالهم كانت ٦٤٪ ولم تزد عن ذلك بعد مرور أربع سنوات على التحاقهم بالعمل ، بينما ان نسبة الراضين عن أعمالهم من أولئك الذين التحقوا بأعمال تخالف ما اختارته لهم مكاتب العمل بعد سنتين من التحاقهم بالعمل كانت أعلى ، اذ بلغت ٧٦٪ ثم ارتفعت الى ٧٨٪ بعد مضى أربع سنوات من التحاقهم بالعمل . وهذا يعنى أن الذين عملوا حسب نصيحة مكاتب العمل كانوا أقل رضى عن أولئك الذين تجاهلوا نصيحة مكاتب العمل والتحقوا بأعمال تخالفها . وهذا يدلل على ان الوسائل النفسية العلمية التى يلجأ اليها الاخصائى النفسى فى التوجيه المهنى تساعد الفرد كثيرا على اختيار العمل الذى يرتاح له ويسعد به ، وان مكاتب العمل العادية لا تستطيع أن تفى بهذا الغرض ما لم يتوفر لها اخصائى نفسى للتوجيه المهنى .

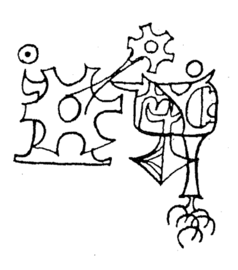
ونمضى مع هذه التجربة لنتبين اثر التوجيه المهنى فى احتفاظ الفرد بعمله ، فنجد أن ٦٠٪ من الذين التحقوا باعمال طبقا لتوجيه الاخصائى النفسى ظلوا بها طوال السنتين ، واستمر ٤٦٪ منهم طوال السنوات الاربع من تتبعهم . اما الذين التحقوا بأعمال مغايرة لتوجيه الاخصائى النفسى فلم يستمر فى العمل فى السنتين الاوليين سوى ١١٪ واستمرت نفس النسبة مدة السنوات الاربع ايضا . وبالنسبة للذين التحقوا بالعمل الذى نصح به مكتب العمل تبين ان ٣٧٪ منهم استمروا فى عملهم لمدة السنتين ، ثم هبطت هذه النسبة الى ٢٧٪ بعد مضى السنوات الاربع . اما الذين خالفوا نصيحة مكتب العمل والتحقوا باعمال اخرى غير التى نصحهم بها فقد استمرت منهم فى اعمالهم نسبة ٣٣٪ لمدة السنتين و ٢٦٪ لمدة السنوات الاربع . وهنا نجد ان الفروق لا تكاد تذكر بين من عمل بتوجيه مكتب العمل ومن خالفه ، بعكس الامر بالنسبة لمن عمل بتوجيه الاخصائى النفسى ومن خالفه .

ولا شك أن هذا يشير الى أن التوجيه المهنى السليم يلعب دورا كبيرا فى جعل العامل يستمر فى عمله ناجحا فيه راضيا عنه فتقل بذلك ظاهرة دوران العمل ، والتى تهدد الانتاج بخسارة جسيمة نتيجة تعطله أو اضطرابه فى الفترة ما بين ترك العامل القديم وتعيين العامل الجديد وتدريبه حتى يصل الى المستوى المرضى للانتاج . وهكذا فان العامل الذى احسن توجيهه الى العمل الذى يناسب قدرا واستعداداته المختلفة يتحقق له الرضى عن عمله والسعادة به والقدرة على ادائه والاقبال عليه والاستمرار فيه ، فيزداد تبعا لذلك انتاجه ويحسن توافقه ؛ مما يؤدى فائدة مزدوجة لكل من العامل والانتاج ، ومن ثم يشارك التوجيه المهنى فى تحقيق فائدة متكاملة لكل منهما .

٣ – التدريب المهنى :

لا تكفى عملية الاختيار المهنى او عملية التوجيه المهنى لتحقيق كل النجاح المنشود للفرد فى عمله والحفاظ عليه ، بل ينبغى أن تتبع ذلك عمليات تدريب لرفع مستوى كفاءته فى العمل ، ولمساعدته على تحقيق أكبر قدر له من التوافق فيه « فهناك على حد قول جيزيللى وبراون Ghiselli and Brown» قانون غير مكتوب بأن صاحب العمل مجبر على أن يوجه العامل فى الاستجابات المطلوبة للعمل ليساعده على اكتساب المعرفة وتنمية المهارة التى سوف تمكنه من أن ينتج على مستوى مقبول من الكفاية . ومتصل بهذا الشرط أن هناك اجبارا من ناحية العامل لان يتعلم وأن يتقبل التوجيه من صاحب العمل ، وأن يجتهد فى أن ينمى ويحسن الوسائل الفنية والمهارات الضرورية التى تضمن مستوى عاليا من الانتاجية . »

ومما يؤيد قيمة التدريب أنه تبين من احدى الدراسات « نورمان ماير : علم النفس فى الصناعة ، ترجمة الدكتور محمد عماد الدين والدكتور صبرى جرجس والدكتور أمين



كمال محمد ، ص ٤١٤ » . أن الوقت اللازم لتغيير اسلحة مقصل متحرك كان فى المتوسط ٢٩ دقيقه حيث لم يطرا عليه تحسن خلال ست سنوات . وبتلقى برنامج تدريبى انخفض هذا الوقت حوالى ١٨ دقيقة ، اى انخفض بمقدار يزيد عن الثلث ، مما وفر للمؤسسة ما يقدر ب ٢٠٨٨٠ دولارا سنويا . كما يعمل التدريب أيضا على التقليل من كمية التلف فى الآلات والمواد المستخدمة فى عملية الانتاج . ففى أحد البحوث « المرجع السابق » قل استبدال عجلات التجيلخ بالتدريج مع ازدياد فترة التدريب ، حتى بلغ معدل الاستبدال بالنسبة لمن تلقوا تدريبا لمدة ١٢ أسبوعا نصف معدله للعمال ذوى خبرة لمدة ٣٦ أسبوعا . كما يعمل التدريب أيضا على خفض معدلات الغياب وخفض معدلات دوران العمل مما يشير الى ان التدريب يرفع الروح المعنوية للعامل ويزيد رضاه عن العمل .

ويدخل ضمن هذا ما يعرف بدراسات الزمن والحركة، فيعمل الاخصائى على دراسة الحركات التى يقوم بها العامل اثناء تأديته للعمل ليتبين منها الحركات المفيدة فى عملية الانتاج وتلك التى لا تسهم فيها او تعرقلها بتبديد طاقة العامل فى نشاط غير مسهم فى عملية الانتاج وذلك تمهيدا لوضع البرامج التدريبية الكفيلة بتمرين العامل على الاحتفاظ بالحركات الفردية وعلى استحداث الحركات اللازمة والتى لم يكن يمارسها من قبل ، وعلى التخلى عن الحركات الطائشة أو غير المفيدة لعملية الانتاج . وبهذا يصان للعامل طاقته ووقته ويوجهان توجيها مركزا لعملية الانتاج . **ولعل دراسات تايلر وتابعيه منذ أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى خير مثال لهذا النوع من الدراسات ، فعن طريق استخدام تيلر لاسس رئيسية ثلاثة تتلخص فى اختيار أصلح الافراد للعمل (الاختيار المهنى) ، وتدريبهم على اكثر طرق الاداء كفاية واكثر الحركات اقتصادا فى خدمة الانتاج (التدريب المهنى على أساس من تحليل الزمن والحركة) ، ومنحهم مكافآت تشجيعيه عبارة عن رفع الاجر كلما زاد الانتاج (الدوافع النفسية وحوافز الانتاج) ، نقول عن طريق هذه الاسس استطاع تيلر أن** يرفع انتاجية العامل لاربعة اضعافها . وبهذا خفض عدد العمال اللازمين لتحميل عربات شركة الصلب التى كان يجرى دراسته فيها من ٥٠٠ عامل الى ٤٠ فقط زود دخل العمال اليومى ٦٠٪ ، فوفر بهذا للشركة حوالى ٧٥٠٠٠ دولار سنويا « ا . براون : علم النفس الاجتماعى فى الصناعة ، ترجمة الدكتور السيد محمد خيرى والدكتور سمير نعيم والدكتور محمود الزيادى، ص ١١ — ١٣ » .

وهكذا يعمل التدريب على رفع الكفاية الانتاجية وخفض مظاهر سوء التوافق المهنى كالغياب وانخفاض الروح المعنوية ودوران العمل وغيرها ، مما يعود على الانتاج وعلى العامل فى نفس الوقت بالفائدة الكبيرة . ولعل هذا ما يدفع الكثرة الغالبة من مؤسسات العمل ومصالحه الى أفراد أقسام خاصة بها لتدريب العاملين على كافة مستوياتهم .

لكن ما هو دور علم النفس فى مجال التدريب ، خاصة وانه يبدو بعيدا الى حد كبير عن موضوع علم النفس وقريبا الى حد اكبير من العلوم الهندسية والميكانيكية ؟ اننا لا ينبغى أن ننسى أن الامر فى عملية التدريب يتلخص فى تناول انسان لتعليمه طرقا ومهارات واتجاهات تفيده في العمل ، وتدريبه على التخلى من طرق واتجاهات غير صالحة أو لا تفيد العمل وما يتصل بها من جوانب نفسية كالقدرات والدوافع والتعب والملل والتذكر .. لهى من أهم دعامات نجاح برنامج التدريب اذا ما احسنت الاستفادة التطبيقية منها في اعداد وتنفيذ برامج التدريب لكل العاملين على مختلف مستوياتهم ووظائفهم .

٤ ـ التاهيل المهنى :

يحدث أن يصاب الفرد بعاهة تقعده عن أن يزاول عمله السابق (كما يحدث فى اصابات العمل أو اصابات الحروب والحوادث) ، او يكون معوقا بحالته الراهنة عن ان يجد عملا يحقق فيه الكفاية الانتاجية اللازمة لتحقيق مستوى مناسب من الكسب . وهنا ياتى دور التاهيل المهنى ، فيجمع اساسا بين العمليتين السابق العرض لهما وهما التوجيه المهنى والتدريب المهنى ، ليخدم فلسفة تقوم على أساسين : أحدهما تحقيق ذاتية العامل وكرامته وانسانيته ، وثانيهما تعبئة كافة طاقات المجتمع لخدمة الانتاج .

وتكون مهمة الاخصائى النفسى فى مجال التأهيل المهنى هى دراسة الفرد المصاب بالعاهة من حيث امكانياته وقدراته الجسمية والنفسية الخاصة ليوجهه الى العمل الذى يرى أنه انسب له بحالة عجزه الراهنة ، ثم مساعدته فى التدريب على هذا العمل لاجادته . ويتخلل ذلك تقديم جوانب أخرى من العون مثل المساعدة عن طريق الارشاد والعلاج النفسى على تقبل حالة العجز والتقليل من آثارها على حالته النفسية ، ومثل مساعدته على الالتحاق بالعمل الذى يختاره له ، ومتابعته بعد تعيينه فى هذا العمل لمساعدته على حل ما يجابهه من مشاكل فى توافقه المهنى .

واذا كان التأهيل المهنى يعتبر فى المرتبة الاولى خدمة انسانية اذ يحقق للفرد استمراره فى العمل والانتاج فيحفظ له كرامته كانسان يبغى العمل لكسب العيش ولتحقيق الذات ، فاننا نجد ، من جانب آخر ، أن الدراسات والتقارير التى كتبت عن الكفاية الانتاجية والتوافق المهنى لذوى العاهات تشير الى أنهم يحققون مستوى مرضى في كليهما . فمن الدراسة المقارنة التى قام بها ماك فارلاند «كينيث هامتلون: اسس التأهيل المهنى، ترجمة الدكتور سيد عبد الحميد مرسى ، ص ٣٤١ و ٣٥٢ » . Mc Farland بين ٦٨٥ عاملا من ذوى العاهات وعدد مماثل من الاسوياء تبين أن نسبة الفصل المسبب كانت أعلى بمقدار ٦ر٥٪ بين الاسوياء ، وأن ذوى العاهات حصلوا على زيادة فى الاجور بنسبة ٦ر٤٪ ، وكان معدل غيابهم

اقل بنسبة ٧٪ عنه لدى الاسوياء . ومن بحث كوساريس وهامونKossaris and Hammond على ٤٠٠٠ عامل من ذوى العاهات و ٦٥٠٠ عامل من الاسوياء يعملون فى ٤٧ مؤسسة تبين أن ذوى العاهات كانوا أكثر انتجا بنسبة ٢٪ ، وأن سجلات حوادث ذوى العاهات كانت افضل بدرجة واضحة من سجلات حوادث الاسوياء . كما قام نوفيس Novis بدراسة على ١٠٠٠٨ عاملا من ذوى العاهات فى ٦٣ مؤسسة تبين منها ان كفايتهم الانتاجية فوق المتوسط حسب تقارير أصحاب الاعمال ، وان نسبة تعرضهم للحوادث غير ملحوظة وانهم اكثر انتظاما فى العمل من زملائهم الاسوياء . ويخرج Hamilton من مثل هده الدراسات الى رايه الذى يسجله حيث يقول : « ويمكن الخروج من هذه الدراسات بنتيجة هامة ، مؤداها أن كفاية ذوى العاهات واهليتهم للعمل مشابهة لتلك الخاصة بالاسوياء ولا تختلف عنها » .

وهكذا لا تؤدى عملية التأهيل المهنى خدمة للعامل فقط ، حيث تعيد لأولئك الذين ساءت حظوظهم فاصيبوا بالعجز صلاحيتهم للعمل وقدرتهم على الانتاج فلا يصبحون عالة على المجتمع ، بل وايضا تؤدى خدمة جليلة للانتاج حيث يستفيد من تعبئة كافة الطاقات البشرية لخدمته فلا يستثنى منها حتى من اصابته عاهة معوقة .

٥ ــ علاقة العامل برؤسائه وزملائه :

يمكننا أن نحقق عن طريق الاختيار والتوجيه والتدريب والتاهيل الملاءمه اللازمة بين العامل وعمله ، ومع ذلك فان هذا لا يكفى لتحقيق الكفاية الانتاجية المنشودة والتوافق النفسى اللازم العامل . ذلك ان العامل لا يؤدى العمل وحده ، وانما يتعاون فى ادائه او يتنافس مع زملاء ، ويشرف عليه رؤساء . ومن ثم فهو محتاج لان يسود علاقاته مع كل هؤلاء اكبر قدر من الوئام والتفاهم والرضى والثقة المتبادلة . وبذلك ترتفع روحه المعنوية فيتهيا جو العمل لتحقيق الكفاية الانتاجية والتوافق النفسي للعامل .

ولبيان ما يمكن لعلم النفس اداؤه من خدمات فى هذا المجال اذكر بعضا من نتائج دراساته وتطبيقاته فيما يلى :

(أ) يعتبر الرئيس الديموقراطى اصلح من الرئيس الاستبدادى ومن الرئيس الفوضوى سواء كان ذلك بالنسبة لرضى العامل وراحته النفسية فى علاقاته سواء مع الرئيس او الزملاء . ومن الدراسات التى اثبتت ذلك بحوث لبفين وليبيث وهوايت « المرجع السابق لماير ص ١٨٦ ، والمقال السابق للدكتورا لسيد محمد خيرى ص ٦٢ » . Lewin, Lippit and White اذ تبين ان المجموعة التى كانت تحت الرئاسة الفوضوية كانت أقل مستوى من المجموعتين الاخريتين من جميع النواحى ، حيث كان الرئيس الفوضوى اقل نصيبا من حيث حب الاعضاء له ، كما كانت مجموعته أقل انتاجا واقل حبا للعمل . كما كانت المظاهر العدوانية أكثر ظهورا فى سلوك أعضاء المجموعة الاستبدادية نحو بعضهم البعض عنها فى المجموعة الديموقراطية ، وكانت العلاقة بين الاعضاء والرئيس الديموقراطى علاقة صداقة وتفاهم فى حين كانت العلاقة بالرئيس الاستبدادى علاقة خضوع ، كما كان تعاون اعضاء المجموعة الديموقراطية واتحادهم اكثر وضوحا . وبالاضافة الى كل هذا كان الابتكار والاتقان فى العمل يختفيان بمجرد اختفاء الرئيس فى المجموعة الاستبدادية ويشير هذا كله الى ضرورة تدريب الرؤساء والمدير على أساليب الادارة والاشراف الديموقراطية حتى يتحقق لكل من العامل والانتاج الفائدة المرجوة . وهناك بعض التوجيهات التى استخلصها أوبرداهم « المقال السابق للدكتور السيد محمد خيرى ص ٦٢ ــ ٦٣ » . والتى من شأنها خلق علاقات طيبة بين الرئيس ومرءوسه بحيث تحقق جوا صالحا للانتاج وتوافقا نفسيا للعاملين فيه ، مثل معاملة الرئيس للمرءوسين على وجه يشعرهم باحترامه لشخصياتهم وكرامتهم ، ومرونته فى تطبيق قوانين العمل ولوائحه عليهم ، ومعاونتهم على تحقيق النمو والتقدم المهنى ، ومعاملة كل منهم المعاملة التى تتناسب وخصائصه المميزة ، وتحمل المسئولية عن المرءوسين عندما يقعون فى اخطاء ، وأن يكون الرئيس ممثلا أمينا لمطالب المرءوسين وآرائهم لدى الهيئات العليا .. ويمكننا أن نضيف الى ذلك اهمية تكوين مجموعات العمل سواء طاقم العمل على آلة واحدة ، او مجموعة العمل فى قسم واحد او عنبر واحد ، على اساس من الاختيارات السوسيومترية ليعملوا بعضهم مع البعض، الامر الذى يحقق الوئام والانسجام بين اعضاء مجموعة العمل الواحدة كما يتيح الاستفادة من قوة تأثير التنظيم غير الرسمى على اعضائه لخدمة التنظيم الرسمى فى العمل .

(ب) لكل من ظاهرة التعاون وظاهرة التنافس بين الزملاء آثارها على الانتاج وعلى العامل ذاته . ففى حالة التعاون يسود قدر أكبر من الود والتفاهم بين الزملاء ، وبما كان على حساب الانتاج فى بعض الحالات ، بينما فى التنافس يرتفع الانتاج لكن على حساب العلاقات بين الزملاء حيث تميل الى الفساد وتزداد مظاهر العدوان نحو بعضها البعض . ففى دراسة لستوك وويات Stock and Wyatt عن أثر المنافسة على جو العمل تبين أن العاملات فى مؤسسة للف الورق زاد انتاجهم بنسبة ٤٦٪ عند استحداث المنافسة بينهن . ثم استطاع الباحثان عن طريق زيادة حدة المنافسة بين العاملات أن يحصلا على زيادة اضافية فى الانتاج نسبتها ٣٠٪ ، الا انه كان من نتيجة ذلك وضوح فساد كبير فى العلاقات المتبادلة بينهن ، فبينما كن قبل استحداث المنافسة يتحدثن سويا ويتبادلن الرأى فى حرية وتفاهم احدثت المنافسة بينهن مظاهر كثيرة من المنازعات والغيرة والحسد . فارتفع عدد الشكاوى ضد

بعضهم البعض ، وعدد الشكاوى عن ظروف العمل ورداءة المواد المستخدمة ، فى حين انها لم تكن قد تغيرت . و لهذا اقترح الباحثان اجراء المنافسة بطريقة جمعية لا فردية مع العمل بقدر الامكان على أن تكون المجموعات المتنافسة متعادلة القوة تقريبا لكى تنجح جماعة فى مرة واخرى فى غيرها . هذا بالاضافة الى أن المنافسة الجمعية فيها توفيق بين ظاهرتى التعاون والتنافس ، حيث يتعاون أعضاء الجماعة الواحدة وتتنافس الجماعة كوحدة مع غيرها ، فيتحقق بذلك التوازن بين ظاهرتين اساسيتين احداهما هى اندماج الذات فى الجماعة ، حيث تحدث فى موقف التعاون ، والاخرى تأكيد الذات والاعتداد بها ، حيث تحدث فى موقف التنافس . كما اقترح الباحثان انه فى حالة المنافسة الفردية التى لا مفر منها ينبغى ترتيب مواضع العمال بحيث يكون الافراد المتجاورون متعادلى القوة على وجه التقريب .

ومن هنا فان المهمة الاولى لعلم النفس فى مجال الادارة والرئاسة هى اسداء النصح المديرين والرؤساء فى كل ما يتعلق بعلاقات العمال بهم ، وبعلاقة العمال بعضهم بالبعض الآخر ، وبتنظيم العمال فى مجموعات واقسام ، وبتدبير خدمات مختلفة لهم ، واجراء المزيد من الدراسات العلمية لبحث المشاكل التى تنشأ بين العمال والادارة أو بين العمال بعضهم والبعض الآخر واقتراح الحلول المناسبة لها ، بحيث يساهم كل هذا فى تحسين علاقات العمال بعضهم بالبعض ، وعلاقاتهم بالرؤساء والادارة ، مما يساعد فى رفع الروح المعنوية للعمال فيرتفع مستوى الانتاج ويشعر العامل بالراحة النفسية فى عمله .

٦ ــ ظروف العمل الطبيعية :

لابد للعامل مهما كانت مهاراته الفنية واستعداداته المهنية وميله للعمل ، من توافر ظروف عمل طبيعية مناسبة كالاضاءة والحرارة والتهوية والهدوء وساعات العمل المحدودة وفترات الراحة المنتظمة ، وذلك حتى يحقق ويحافظ على مستوى مرتفع من الكفاية الانتاجية .

فماير يشير الى ان البحوث الصناعية بينت بصفة عامة ان الزيادة فى الانتاج تتراوح بين ٨٪ و ٢٧٪ مع زيادة الاضاءة حيث تعتمد الزيادة الفعلية على نوع العمل . كما يذكر أن بحوث لجنة التهوية التابعة لولاية نيويورك بينت ان الحرارة المرتفعة والهواء الراكد يخلان بالعمل البدنى ، اذ اتضح ان الهواء الراكد يسبب انخفاض الانتاج بنسبة ٩٪ تقريبا عند درجتى حرارة ٦٨ و ٧٥ درجة فهرنهيتية ، وان الانتاج فى حالة الهواء الدافىء الراكد كان اقل بنسبة ٢٤٪ من الانتاج فى أكثر الحالات صلاحية حيث الهواء البارد النقى . ويستطرد ماير مشيرا الى ان المقارنات بين نشاط عمال المناجم الذين يعملون فى ظروف متغيرة من الحرارة والرطوبة بينت أنهم يستريحون سبع دقائق كل ساعة فى افضل حالات الحرارة والرطوبة ، وانهم يستريحون ٤ر٢٢ دقيقة كل ساعة فى أسوأ الحالات ، وان الوقت اللازم لملء نصف برميل من الفحم ، والوقت الضائع بسبب المرض ، وعدد الحوادث، كانت كلها أقل فى الحالات الاكثر صلاحية من حيث الرطوبة والحرارة .

وبينت دراسات موجان « موريس س فيتلس ، فى فصل علم النفس المهنى : المحافظة على الاهلية للعمل ، ترجمة الدكتور احمد زكى صالح تحت اشراف الدكتور يوسف مراد ، فى ميادين علم النفس ، المجلد الثانى ١٩٥٦، ص ٨٧٠ ». وليرد وفريمان وغيرهم ان العمل فى الضوضاء يكلف استنفاذا اكثر من الطاقة والجهد عنه فى الجو الهادىء ، ويتسبب فى شعور العمال بالضيق والملل . واوضحت التجارب التى اجريت فى انجلترا فى صناعة النسيج زيادة فى الكفاية الفردية للعامل بمقدار ٥ر٧٪ اذا استعملت « وقايات للاذن » تضعف شدة الضوضاء بنسبة ٥٠٪ تقريبا ، وبالتالى تزيد من شعور العمال بالارتياح .

كما اوضحت الدراسات بالنسبة لتحديد ساعات العمل اليومى أن زيادتها عن الحد المناسب لايتبعه زيادة فى الانتاج . ففى بداية الحرب العالمية الاولى كانت انجلترا فى حاجة الى مزيد من انتاج مصانع الذخيرة ، فزودت ساعات العمل بها ، لكن الانتاج لم يرتفع بعكس ماكان متوقعا ، الامر الذى اضطر المسئولين الى دراسة المشكلة فتبين لهم انه بخفض ساعات العمل الاسبوعى من ٢ر٥٨ الى ٦ر٥٠ زاد الانتاج فى الساعة بنسبة ٣٩٪ ، كما زاد الانتاج الكلى فى الاسبوع بنسبة ٢١٪ . اى ان تخفيض ساعات العمل ادى الى زيادة كبيرة فى الانتاج ولقد ادى بحث آخر الى نفس النتيجة حيث زادت كمية انتاج عاملات احد المصانع بنسبة ٦٨٪ فى الساعة عندما خفضت ساعات العمل من ٦٦ الى ٦ر٤٨ فى الاسبوع ، وتبع ذلك زيادة فى كمية الانتاج الكلى بنسبة ١٥٪ . ولاشك أن تخفيض ساعات العمل عن حد معين سوف يؤدى بالضرورة الى انخفاض فى كمية الانتاج كما تبين من دراسة لفرنون Vernon عن علاقة الحوادث بساعات العمل اليومى ان الحوادث فى يوم العمل البالغ ١٢ ساعة تعادل ضعفين ونصف ضعف لحوادث يوم العمل البالغ عشرة ساعات . وهذا يشير الى ان طول ساعات العمل عن الحد المناسب يؤدى الى التعب والارهاق فتقل بذلك قدرة العامل على الاستمرار فى بذل نشاطه وتوجيهه نحو عملية الانتاج بالكفاية المطلوبة ، بالاضافة الى انعكاس ذلك على الحالة النفسية للعامل فيحس بالضيق من العمل وعدم الرغبة فى استمراره ، فتقل كفاءته فى آداء العمل ويتعرض لاصاباته .

ومما لاشك فيه ان مدى تأثير ظروف العمل هـذه على عملية الانتاج وعلى العامل نفسه سوف يختلف من مهنة لأخرى ، بل ومن بيئة لغيرها بالنسبة لنفس المهنة. لذا ينبغى على الاخصائى النفس أن يقوم بدراسات علمية لتحـديد أنسب الظروف الملائمة للعمـــل حسب نوعية الأعمال ، ونوعية العمال ، ونوعية الظروف نفسها ، وذلك لاتخاذ نتائج هذه الدراسات اساسا لتحسين ظروف العمل خدمة للعامل ، اذ يهيىء له جوا مريحا للعمل وخدمة الانتـــاج فى نفس الوقت اذ يرتفع معدله كمـا وكيفا . وينبغى الا تغيب عن الأذهان نتـــائج تجارب الهاوثورن Howthorne وما تشير اليه من ضرورة العمل على كسب تنمية اتجاهات العمـــال الايجابية نحو التغييـــر المطلوب لظروف العمل ، حتى يتحقق تأثير هـــذا التغيير على كل من العامل والانتاج بالدرجة المطلوبة .

٧ ــ الهندسة البشرية :

الهندسة البشرية أو مايسمى أحيانا بعلم النفس الهندسى Engineering Psychology فرع من فروع علم النفس يقوم على خدمة كل من العامل والانتاج وذلك عن طريق تصميم وتعديل الآلة حتى تتناسب والامكانيات البشرية المحدودة لمن يعمل عليها .. وذلك انه اذا كان لنا أن نختار الانسان الذى يعمل على الآلة وان نحور ونعدل من سلوكه ومهاراته عن طريق التدريب لكى يصبح أكثر مناسبة لها، فانه يجب علينا من الجانب الآخر أن نقوم بتكييف الآلة للانسان فنعدل فى تصميمها حتى تصبح أكثر ملاءمة ، هى الاخرى ، لامكانيات الانسان الذى يعمل عليها وخصائصه . ولقد أشار فيتز Fitts الى ان مانحصل عليه من تحسن فى كفاية العامل الانتاجية بواسطة تغييرات بسيطة فى تصميم الآلة يكون فى العادة أكثر مما نحصل عليه عن طريق ختيـــار الدقيق للعمال وتدريبهم لفترة طويلة . فهذه هى الفكرة الاساسية التى قام هذا الفرع من علم النفس لخدمتها ، وهو أحدث فروع علم النفس جميعا اذ لم تعترف جمعية علم النفس الأمريكية باهميته الا فى عام ١٩٥٦ حيث افردت له قسما خاصا من اقسامهـــا .

لهذا فان عالم النفس الهندسى يشترك مع المهندسين اثناء اعدادهم وتصميمهم للآلات والمعدات فيمدهم بالمعلومات اللازمة عن خصـــائص السلوك البشرى المتعلقة بعمـــل الانسان على الآلة ويشـــترك معهم فى الخطوات الاولى من تصميمها أو تعـــديلها حتى تكون أكثر ملاءمة لخصائص السلوك البشرى وامكانياته . وفيما يلى مثال لما يمكن أن ان يؤديه عالم النفس فى مجال الهندسة البشرية : طلب من المهندس مثلا أن تكون الآلة التى يصنعها مزودة بجهـــاز للتنبيه يستتبع من العامل (أو الجندى) أن يصدر رد فعل معينا باقصى سرعة ممكنة . هنا يكون دور عالم النفس أن ينبه المهندس الى أن الاشارات الضوئية تختلف عن الاشارات الصـوتية فى سرعة الرد الذى يترتب على كل منهما ، فالتنبيهات السمعية تستتبع رد فعل أسرع مما تستتبعه التنبيهات البصرية (هـــذا نعرفه من دراساتنا التجريبيه العملية) . بهذه المعلومة الصغيرة تزداد قدرة المهندس على أن يقرر أى الاشارتين يختار وهو على بيئة من ان احداهما تزيد من كفاءة آلتـــه » . « الدكتور مصطفى سويف : المعالم الرئيسيه لعلم النفس الحديث : معالم التطبيق ، مجله المجلة ، عدد ١٠٣ ، ١٩٦٥ ص٤٢».

وفى الحرب العالمية الثانية اجريت ابحاث لتطبيق علم النفس الهندسي فى مجال انتاج وتطوير المعدات الحربية مما حقق فوائد هامة فيما يتعلق بتشغيل هذه المعدات بســـهولة اكبر ودقة اكثر .. وهـــكذا يمكن لعلم النفس الهندسى أن يشارك فى تصميم الآلة وتعديلها بما يحقق تكييفها لحدود قدرات الانسان وخصائصه بحيث يصـــبح العمل عليها ايسر وادق وآمن ، فتزيد الكفاية الانتاجية ويتحقق للعامل نصيب أوفر من التوافق المهنى والراحة فى العمل .

٨ ــ الدعاية والاعلان :

الانسان كائن له حاجات ســـــيولوجية ونفســـية مختلفة لاتكف عن دفعه لاشباعها ، ويقوم الانتاج أساسا لاشباع هذه الحاجات . والمنتج الناجح هو الذى يحسن استغلال هذه الحقيقة فيصطنع مختلف الاساليب الممكنة لتصريف منتجاته بتعريف الجمهور بها ، ودفعه الاعتقاد بأنها تشبع للمستهلك رغبات أساسـية لا ينبغى له ان يهملها أو يمهلها ، وان الثمن الذى يدفع مقابلها لا يوازى نسبة تذكر من الاستفادة التى تحققها له . ولهذا يلجأ المنتج الى اساليب الدعاية والاعلان عن منتجاته بهـدف توجيه اتجاهات الناس نحو طلب هذه المنتجات بالذات والتأثير على آرائهم حتى يحبذوا شراءها . والمنتج فى هذا لا يكتفى بمحاولة تحويل الناس عن طلب سلعة من غير منتجاته الى طلب سلعته التى ينتجها هو ، بل انه ايضا يجاهـــد لغرس حاجه جديده لدى الناس لشراء سلعته هذه .. ويستخدم فى هذا مختلف وسائل الاعـلام التى تملك التوجيه على الرأى ، والتأثير فى الاتجاه كالاذاعة والتيليفزيون والســينما والجـــرائد والمجـلات والملصقات والمنشورات .. ليعلن بطريقها عن منتجاته .

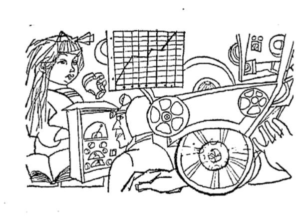
ويساعد علم النفس فى مجال الدعاية والاعلان فيقوم بتطويع وتطبيق الحقائق السيكلوجية عن الدوافع والايحاء والادارك الحسى والتذكر وتغيير الاتجاهات وتأثير الجماعة على الفرد .. وغير ذلك من الجوانب النفسية التى تؤثر على فاعلية الدعاية والاعـلان ، ســـواء فى التصميم أو

التنفيذ . ويحتاج الامر من الاخصائى النفسى فى مجال الدعاية والاعلان ، لأن يستفيد من نتائج الدراسات السابقة فى تصميم وتنفيذ الدعاية والاعلان ، وأن يقوم فى كثير من الحالات بعمل دراسات ميدانية أو معملية ترشده الى انسب تصميم وتنفيذ للدعاية والاعلان حتى يصل الى أكبر عدد من الافراد ويتناول آراءهم بالتغيير حتى يحبذوا السلعة المعينة ويقبلوا على شرائها .

وهكذا ، فان الحقائق والدراسات السيكلوجية تستطيع أن تخدم الدعاية والاعلان لتصريف المنتجات باستثارة الرغبة من جانب الجمهور فى استهلاكها . ويبدو للكثير أن علم النفس في مجال الدعاية والاعلان يخدم الانتاج وحده دون العامل فيه . لكن النظرة الاكثر عمقا تجعلنا ندرك أن بقاء المؤسسة ونجاحها رهن بتصريف منتجاتها ، وأن بقاء المؤسسة ونجاحها لهو ، من جانب آخر ، ضرورة اساسية لتحقيق كل من ذات العامل واستقراره وأمنه واجره على مستوى مرض . ومن ثم فان علم النفس اذ يقدم الاساس السيكلوجى للدعاية والاعلان فانما يحقق فائدة متكاملة لكل من العامل والانتاج.

٩ ـ الارشاد النفسى :

يهتم الارشاد النفسى بعلاج المشكلات التوافقية ا يتعرض لها الفرد ، ولاتصل فى شدتها حد المرض الخطير الذى نجده فى حالات الذهان او العصاب . ولاشك أن وضع الفرد فى العمل الذى يناسبه جسميا ونفسيا ، وتدريبه لرفع لقدرته على اداء هذا العمل ، وتهيئة عادات له صحية مع رؤسائه وزملائه ، وتوفير ظروف عمل طبيعية مناسبة ، وتكييف الآلة لحدود أمكانياته الشخصية ، سوف يقلل كله من مشكلات العامل التوافقية فى عمله . الا أن هذا لا يقضى تماما عليها اذ أن العامل انسان له حياته الخاصة ومشاكله المختلفة التى تأتيه عن طريق علاقاته المتعددة فى بيئته خارج مجال العمل ، والتى ولاشك تؤثر بالضرورة على نشاطه فى العمل . لهذا لابدلنا أيضا منا لاستعانة بالارشاد النفسي للعامل حتى نقلل قدر المستطاع من مشكلاته التوافقية ونعمل على علاجها أو تخفيف حدتها ، حتى لاتؤثر كثيرا على توافقه المهنى فيسوء . ومن أبرز مظاهر سوء التوافق المهنى للعامل كثرة غيابه ، وعدوانه على الآخرين ، وتعرضه للحوادث، وادعائه المرض ومن دراسة عن توزيع العمال والعاملات وفقا لايام التغيب بدون اذن خلال فترة ثمانية أشهر من يناير الى اغسطس من عام ١٩٦٥ بأحد مصانع النسيج القريبة من مدينة القاهرة ، ويعمل به ٢٠٢٨ عاملا وعاملة تبين أن حوالى نصف العاملين يبينون عن مظهر واحد من سوء التوافق بين العامل وعمله . فلو اضفنا الى ذلك



بقية المظاهر الأخرى لسوء التوافق ونسبناها الى العدد الضخم من العاملين فى بلدنا لتبين لنا مقدار الخسارة التى تلحق باقتصادنا القومى نتيجة هذه المظاهر لسوء التوافق المهنى .

وفي دراسة للباحث عن سيكلوجية العامل المشكل فى الصناعة (باعتباره العامل الذى يمثل عقبة مباشرة او غير مباشرة فى سبيل زيادة مستوى انتاج المؤسسة كميا وكيفيا) تبين ان الاضطرابات الانفعالية كانت أوضح فى العامل المشكل عنها فى العامل غير المشكل . وهكذا تكون للارشاد النفس اهميته القصوى فى التقليل من هذه المظاهر لسوء التوافق بين العامل وعمله ، حيث يعاون العامل على تحقيق التوافق داخل مجال العمل وخارجه ، عن طريق تناول مشكلات العامل التوافقية بالدراسة المتعمقة والوصول معه فيها الى حلول مرضية وعلاج يزيل اسبابها ليتحقق للعامل توافقه المنشود مع عمله وخارجه .

واذكر ، على سبيل المثال لايمكن للارشاد النفسي ان يحققه بالنسبة لإحد مظاهر سوء التوافق المهنى هو التعرض للحوادث ، ان حوادث ١٥٤ عاملا ممن تكرر تعرضهم لحوادث وعولجوا لمدة عام فى عيادة لتلافى وقوع الحوادث بشركة ملووكى للسكك الحديدية والكهرباء قد نقصت فى المتوسط من ٢ر٨ الى ١٥ر حادثة ، وهو متوسط يقل كثيرا عن متوسط وقوع الحوادث لجميع عمال الشركة . كما أن شركة بواسطن للقطارات وضعت برنامجا فى عام ١٩٢٧ لدراسة وعلاج السائقين الذين يقعون فى حوادث ، فكان من نتيجته أن بلغ مقدار التوفير فى عام ١٩٢٩ عنه فى عام ١٩٢٨ مبلغا قدره ٣٠٠٦٧ر٧٣ دولار . ومما يؤكد ماحققه الارشاد النفسى من فوائد ملموسة أن كانتور Cantor وجد فى بحث وجه فيه اسئلة كثيرة عن جدوى الارشاد النفسى فى مؤسسات صناعية مختلفة استخدمته أن ٩٠٪ منها ترى الاحتفاظ به والتوسع فيه مستقبلا .

وبهذا يتبين لنا كيف أن الارشاد النفسى يؤدى خدمة كبيرة فى خفض مظاهر سوء التوافق بين العامل وعمله ، مما يعود بالفائدة المحققة على الانتاج ، ويحقق فى نفس الوقت للعامل راحة نفسية ، كما يجنبه الآثار الضارة الماديه والنفسية المختلفة التى تعود عليه من جراء سوء توافقه . اما فى حالات الاضطرابات النفسية الشديدة كالتى نجدها فى حالات الذهان والعصاب ، فانها تحتاج الى علاج نفسى شامل وعميق . وفى هذه الحالة يقوم اخصائى الارشاد النفسى بتحويلها الى اخصائى فى العلاج النفسى ، فيعمل هذا على تناول البناء الاساس لشخصية المريض بالدراسة العميقة والعلاج الشامل طويل الامد ، كما فى حالات التحليل النفسى .

خاتمة :

هدف هذا المقال الى الاجابة عما اذا كان علم النفسى فى ميدان العمل يسعى لخدمة الانتاج أم يسعى لخدمة العامل فيه . وعرضنا عرضا موجزا لاهم ما يقوم به علم النفس فى ميدان العمل من خدمات . ومنه تبين كيف يستطيع هذا العلم أن يقدم خدمات ملموسة الفائدة فى حل مشكلات العمل ومشكلات العامل . كما اتضح لنا كيف تتكامل الفائدة العائدة من استخدام اسسه وتطبيقاته على كل من العامل والانتاج ، اذ يحقق توازنا كبيرا بين مصلحة كل من العامل والانتاج فلا تطغى احداهما على الاخرى . وهكذا يخدم علم النفسى العامل بمثل ما يخدم الانتاج ، اذ تختفى هذه الازدواجية فى تكامل مثمر بين مصلحة العامل ومصلحة الانتاج ، حيثما دخل علم النفس ميدان العمل، مما ادى بالبلاد المتقدمة فى المضمار الصناعى ، على اختلاف نظمها الاقتصادية ، لان تستعين بخدمات علم النفس فى حل مشكلات العمل والعمال .

على اننا ينبغى أن نشير الى أن البحوث التى تمت فى مصر فى مصانع تتملكها الدولة وتسير على نظام اشتراكى ومن امثلتها بحث الكاتب الذى أشير اليه فى هذا المقال ، تتلاقى مع نتائج الدراسات التى تمت فى البلاد الغربية والتى اشرنا اليها فيما جاء بهذا المقال . ولكن تظل امامنا الحاجة الى الاطلاع بالتفصيل على معظم الدراسات التى تمت فى البلاد الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتى . وهذا أمر نعترف ازاءه اننا لم نتمكن من الحصول على مراجع تمكننا من تحقيق . ونعتقد ان من واجبنا الوقوف على مثل هذه الدراسات فى الاتحاد السوفيتى أو فى غيره من الدول الاشتراكية حتى تكتمل لنا صورة واضحة شاملة لما يمكن لعالم النفس أن يؤديه لكل من العامل والانتاج من خدمات تتمشى مع الفكر الاشتراكى .

ولما كان مجتمعنا فى السنوات الحالية يركز على النهوض بالصناعة لتدعيم اقتصادنا القومى ، حيث قطع فى ذلك شوطا كبيرا نرجو له المزيد ، فاننا نأمل مزيدا من الاعتماد على استخدام أسس علم النفس وتطبيقاته لخدمة الصناعة ، اذ ان الاعتماد على أسس هذا العلم وتطبيقاته لازال حتى الآن ضعيفا لا يساير ما نطمح اليه من فوائد يمكن له أن يحققها فى ميدان العمل كما راينا ، وحيث ان هدف علم النفس النهائى هو تحقيق فائدة كل من الفرد والمجتمع بشكل متكامل ، اذ يدفع بالفرد الى مزيد من السعادة ، وبالمجتمع الى مزيد من التقدم ، فما احوجنا الى الاستفادة من اسسه وتطبيقاته فى مختلف مناحى حياتنا ـ كما استفدنا من غيره من العلوم المختلفة ـ دفعا لعجلة التقدم المنشود .

فرج عبد القادر

نزعة التفاؤل.. بين ليبنتس وابن عربى

د. محمود قاسم

لا يمكن القول ان فكر محيى الدين بن عربى ، او فكر ليبنتس ، فكر معاصر . على ان التراث الفكرى يمكن أن يعاد تفسيره فى ضوء روح العصر . والفكر الاسلامى على وجه التخصيص فى حاجة ماسة الى أن يفهم من جديد فهما متفتحا يحدد دوره فى تكوين الثقافة الانسانية العالمية ، ويكشف عن صلاته – الظاهرة الخفية – بمختلف التيارات الفكرية التى عرفتها الحضارات المتصلة بالحضارة العربية او المتأثرة بها . ولما كان الاتجاه الى تفسير الفكر الاسلامى تفسيرا مقفلا على نفسه، مكتفيا بذاته ، هو الاتجاه الغالب حتى اليوم ، فان كل محاولة لكسر هذه القيود ورفع هذه الحواجز ينبغى أن تعد فهما « معاصرا » لتراثنا الفكرى .

وفى هذا المقال ، ومقالات تالية ، يواصل الاستاذ الدكتور محمود قاسم الجهد الذى بداه من قبل ، والذى عرض فيه أفكار المتصوف الاسلامى الكبير محيى الدين بن عربى فى ضوء مقارنات مفصلة مع فلاسفة اوروبيين ، وذلك اسهاما منه فى ذلك الهدف الجليل الذى يستحق من مفكرينا كل عناية واهتمام – واعنى به ازالة الحواجز المصطنعة بين الثقافة العربية الاصيلة وسائر الثقافات العالمية .

لقد تميز « ليبنتس» من بين معاصريه بأنهصاحب اتجاه موسوعى . والى جانب اهتمامه بالرياضة والمنطق ، نجده قد أفسح المجال لفكره الخصب فى موضوعات تبدو مبعثرة ومتفرقة ، ومع ذلك فانها تتسم بالاتساق أو التجانس ، رغم ما قيل من انه يعالج أمورا متناقضة ، ومن أن التناقض قد يلمح هنا وهناك فى تفاصيل مذهبه كذلك قيل انه ألف بعض كتبه للعامة وبعضها للخاصة ، وان مذهبه يجمع بين اتجاهين أحدهما باطنى والآخر ظاهرى . ويميل بعض المعاصرين الى تأكيد وجود هذا التناقض فى انتاج « ليبنتس » . نشير هنا بصفة خاصة الى وجهة نظر (برتراند رسل » الذى أراد البرهنة على أن الاتجاه الاصيل عند ليبنتسهو الاتجاه المنطقى وعلى أن آراءه فى المنطق هى مفتاح آرائه فى الميتافيزيقا . ونود أن نبين فى سلسلة من المقالات مدى التجانس الذى نعتقد اننا نلمسه فى جميع الموضوعات التى عرض لها هذا الفيلسوف والتى تتصل بالفزياء وعلم النفس ، واللاهوت والأخلاق ، وذلك عن طريق المقارنة بينه وبين ابن عربى .

ويجب أن نعترف أن فكرتنا عن التجانس فى كتابات « ليبنتس » – ما نشر منها فى أثناء حياته وما نشر منها بعد وفاته ، ترجع فى المقام الأول الى قراءاتنا لانتاج متصوف اسلامى هومحيىالدينبن عربى الذى عاش فى أواخر القرن الثانى عشر

وأوائل القرن الثالث عشر . ولقد وصف هـذا المتصوف الموسوعي بأنه مولع بالمتناقضات .وساعد على ذلك أنه أحاط كتاباته بكثير من الغموض والتعمية بحجة أنه اهتدى الى سر تقطع دونه الرقاب . وقد فجأنا أن وجدنا نقاط لقاء عديدة بينه وبين « ليبنتس » مما يدفعنا الى القول بأن «ليبنتس» ربما اطلع بطريقة ما على انتاج ابن عربي . لكن ليس من هدفنا ان نصرف جهدنا للكشف عن المسالك التي ربما انتقلت بها آراؤه الى « ليبنتس » فان هذا يتطلب دراسة تاريخية خاصة قد تصرفنا عن المقارنة الموضوعية بين انتاج ليبنتس وانتاج ابن عربي .

ومهما يكن من شيء فربما كان من المجدي أن نبرز نقط اللقاء بين هـذين المفكرين على أن ندع مهمة الكشف عن موضوع التأثير والتأثر بينهما الى باحثين آخرين قد يستهويهم هـذا الكشف . ويكفي أن نقول ان « ليبنتس » اعترف بأنه وجد كنزا في الفلسفة المدرسية لدى الأوربيين ممن تأثروا بالفكر الاسلامي وعلى رأسهم توماس الاكويني ، كما أنه أشار الى ابن رشد والى موسى بن ميمون الذي تتلمذ على فلاسفة المسلمين ومفكريهم ، لكنه لم يشر قط الى محيي الدين بن عربي ، مع أنه أقرب الناس اليه .

وسوف نحاول البرهنة على هذه الوجهة من النظر في مجموعة من المقالات . وقد اخترنا لمقالنا الاول نزعة التفاؤم عند كل منهما ، كنموذج للقاء بينهما ثم نعرض لموضوعات أخرى عالجاها على نمط واحد تقريبا مثل ميتافيزيقا الجوهر . وعكس « المونادات » للكون ، وفكرة القضاء والقدر ، والصلة بين الله والمونادات ، وصيرورة المونادات والخلق الجديد وغير ذلك من الموضوعات، وكل هذا بالقدر الذي تسمح به المقارنة الموضوعية

فاذا نحن بدأنا بوجهة نظر ليبنتس، حتى نقارن بينها وبين آراء ابن عربي فيما بعد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف الالماني يقرر أن كل شيء يحدث في هذا العالم انما هو تحقيق لبعض المعاني الالهية وهي المعاني التي لا نهاية لها في عددها . ولما كان الله يقلب العالم على جميع الأوجه الممكنة ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة في علم الله . لكن لا يمكن أن يتحقق من هذه العوالم كلها سوى عالم واحد . واذن يجب أن يكون هناك سبب في أن يختار الله أحد هذه العوالم الممكنة بدلا من أي عالم آخر (كتاب المونادولوجي فقرة ٥٣) .

ويرى « ليبنتس » أنه لا يمكن أن نعثر على هذا السبب الا في درجة التجانس والكمال التي تنطوي عليها جميع هذه العوالم الممكنة . فأكثرها تجانسا وأرقاها في درجة الكمال هو الذي يختاره الله حتى يحقق أكمل الغايات . وهذا هو مايعبر عنه « ليبنتس » بقوله : ذلك لأننا قلنا ان كل موجود ممكن له حق المطالبة بالوجود تبعا لدرجة الكمال التي ينطوي عليها . فالسبب في وجود أفضل عالم ممكن ينحصر في ان الحكمة الالهية هي التي تكشف للعلم الالهي أن رحمة الله هي التي تحدد اختياره لهذا العالم ، وأن قدرته هي التي تخلقه (نفس المصدر فقرة ٥٤) ويذكرنا هذا التعاون بين الحكمة والعلم والقدرة بحديث ابن عربي عن الصلة بين الاسماء الالهية وعن آثارها في ظهور الكائنات الممكنة .

فالحكمة هي اذن السبب الاخير في خلق أفضل عالم ممكن . وهكذا فليس في الامكان أن يوجد شيء أفضل مما اختاره الله برحمته ، وخلقه بقدرته ، وحدد غاياته السامية بحكمته . ثم يصرح ليبنتس بأنه أبعد ما يكون عن أن يرتضي رأى هؤلاء الذين يقولون بأنه ليس ثمة معايير ذاتية للخير والكمال في طبيعة الاشياء أو في المعاني الالهية التي تنصب على هذه الاشياء .ومعنى ذلك عندهم أنه ليس هناك أشياء حسنة في ذاتها بل تكون كذلك لأن الله هو خالقها . وهذا الرأى الذي لا يرتضيه ليبتس قريب من رأى الاشعرية الذين قالوا بأن الحسن والقبح ليسا ذاتيين في الاشياء . ولكن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه الشرع ، ولا مدخل للعقل في تحديد أي منهما .

أما الرأى الذي يرتضيه « ليبنتس » ، ويقول انه هو الرأى الحق ، فهو ذلك الرأى الذي نجده بصورة واضحة عند المعتزلة من علماء المسلمين وبصورة اكثر وضوحا عند محيي الدين بن عربي ويتلخص هذا الرأى في أن معرفة العقل بكمال الطبيعة وما فيها من حسن لا يتعارض مطلقا مع فكرة الحرية الالهية التي اتخذها المخالفون وسيلة الى انكار الكمال والحسن الذاتيين في الاشياء . ففي رأيهم لو شاء الله أن يكون الكذب فضيلة لكان كذلك ، ولو أراد أن يكون الصدق قبيحا لكان كما أراده الله . ولذا ، رأى « ليبنتس » وهو في ذلك أقرب الناس الى محيي الدين بن عربي ، أن كمال الطبيعة يوقفنا على حكمة الصانع وكماله . وفي ذلك يقول : « **واذن يجب أن تحمل هذه المخلوقات**

طابعه • واعترف أن الرأى المضاد يبدو لى غاية فى الخطورة ، وأنه قريب كل القـــرب من رأى المجددين المحدثين الذين يرون أن جمال العالم ، والحسن الذى نسبه الى الصفة الالهية ليست الا اوهاماً لقوم يتصورون الله على غرار أنفسهم • فالقول اذن بأن الاشياء ليست حسنة ، وفقـــا لأى قاعدة من قواعد الخير ، بل كانت كذلك وفقا لارادة الله ـ معناه ، فيما يبدو ، أن المرء يقوض كل محبة لله وكل مجد له ، دون أن يفكر هـــذا المرء فيما يفعل ، والا فما السبب فى حمد الله على ما خلق ، اذا كان يمكن مدحه على خلق شىء آخر مضاد لما خلق ؟» (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٢) •

وهذا يشبه ما قاله ابن رشد فى نقد الاشعرية الذين ذهبوا الى هذا القول فقال : ان رأيهـــم غريب فى الشرع والعقل معا • ويستمر «ليبنتس» فى دحض هذا الرأى فيقول : وأين اذن عدل الله وحكمته اذا لم تكن هناك سوى قوة مستبدة ، واذا أمكن أن تحل الارادة محل العلم ، واذا كان العدل هو ما يحلو للأقوى ، لا ما يطابق العقل ، عـــلى حد تعبير المستبدين ؟ هذا الى أن كل ارادة تفترض سببا يحددها • ومن الطبيعى أن يكون السبب فى تحديد الارادة سابقا لها • « فالعلم الالهى هـــو الذى يجعل الله يختار أفضل عالم ممكن • وليس لرأى هؤلاء المجددين المحدثين ما يعضده من الوحى هذا الى أن رأيهم لا يقوم الا على معرفتهم الضئيلة بالاتساق العام فى الكون ، وبالأسباب الخفيـــة لأفعال الله ، مما قد يدعونا الى الجرأة بأن نحكم بأن كثيرا من الاشياء كان يمكن أن تكون على نحو أفضل مما هى عليه » • فهؤلاء المحدثون ، يعتمدون فى نظر ليبنتس على أسس واهية • ذلك لأنهـــم يتخيلون أن ليس ثمـــة شىء فى الكون يوصف بالكمال أو الحسن ، بحيث يمكن أن يوجد ما هو أكثر كمالا منه أو حسنا •

ومن العجيب أن نرى ليبنتس يصف هؤلاء بما سبق أن وصف به ابن رشد الاشعرية فيقول : « ان هؤلاء قد ظنوا أو تخيلوا أن انكار الحكمـــة الالهية هو السبيل الى تقرير حرية الارادة الالهية **لقد نسى هؤلاء أن أكمل ضروب الحرية هـــو أن تكون أفعال الله فى غاية الكمال وفقاً لما يوجبه العقل الاسمى ، وأن اعتقاد هـــؤلاء أن الله يخلق الاشياء ، دون أن يكون هناك سبب لارادتـــه ، اعتقاد لا يتسق مع المجد الالهى • هذا الى أنـــه يبدو مستحيلا فى نظرى • فمثلا لنفرض أن الله يختار بين أمرين همـــا ا ، ب ، وانه يختـــار دون سبب يجعله أفضل من ب • لو كان الامـــر كذلك لما كان هناك ما يدعو الى تمجيد الله بسبب هـــذا الاختيار • ذلك لأن كل تمجيد يجب أن يعتمد على سبب عقلى » (مقال فى الميتافزيقا ٣)**

ثم يؤكد لنا « ليبنتس » أن المعرفة لهذه الحقيقة الكبرى ، وهى أن يختار الله الافضل وفقا لمـــا تقرره حكمته ، وانه يفعل دائما تبعا لاكمل وجه ممكن ، هى أساس الحب الذى يدين له به البشر فيما يتصل بوجود جميع الاشياء ، وقد عبر عن ذلك بقوله « وفى اعتقادى انه من العسير ان يكون المرء محبا لله اذا كان لا يهيىء نفسه لارادة مايريده الله أو اذا كان يظن ان له القدرة على تغيير ارادة الله » (نفس المصدر السابق فقرة ٤) •

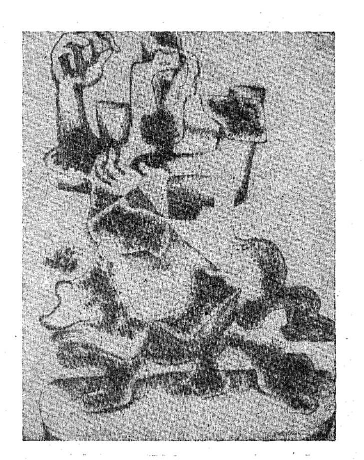
وبالجملة يذهب « ليبنتس » الى أن الله قد اختار أفضل عالم من بين هذه العوالم الممكنة ، ثم خلق هذا العالم وفقا لابسط الخطط ، وتبعا لما حددته الحكمة الالهية ، وهذا العالم الذى يخرج الى حيز الوجود الفعلى بعد أن كان مجرد عالم ممكن من بين عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة الآخرى هو أكثر العوالم ثراء من حيث الظواهر التى يحتوى عليها ، وهو أكثرها تنوعا من حيث الاشياء التى يتألف منها ، مع أكبر قدر ممكن من النظـــام والاتساق • فالله يختار له أفضل الكائنات والامكنة والازمنة وأكبر عدد من النتائج بأيسر الطرق ، فيخلق الله أكبر قدر من القوة ومن المعرفة ، وأكبر قدر من السعادة والخير للمخلوقات ، وذلك بالقدر الذى يستطيع الكون أن يتسع له ، اذ أن الكمال المطلق لا يطاق ، كما قال ابن عربى الا بعنـــاية الهية • ذلك أن جميع الممكنات تدعى لنفسهـــا حق الوجود فى العقل الالهى ، وفقا لدرجة كمالها ولذا فان نتيجة كل هذه الدعاوى يجب أن تتحقق على هيئة هذا العالم الراهن وهو أفضل عـــالم ممكن ، والا لما أمكن أن نفسر لماذا اتجهت الاشياء هذه الوجهة بدلا من أن تسلك طريقا آخـــر فالعالم الموجود بالفعل هو العالم الذى يتحقق فيه الجمال والتناسب والاتساق على أكمل وجه ممكن وهذه كلها أمور جديرة بأن تأخذ بمجامع قلوبنا والله هو الذى يحفظ الميزان الدقيق بين جميـــع النسب التى تحقق الجمال والاتساق « فهو صانع الاتساق الكلى • وكل جمال ليس الا فيضـــا لأنواره » (**مقدمة العدل الالهى**)

وهكذا نفهم ، على نحو أشد بداهة ، كيف يبرز الى الوجود عالم واحد من بين جميع التأليفـــات الممكنة اللامتناهية للأشياء الممكنة فى علم الله ،

بحيث ينطوى هذا العالم على أكبر كمية من الجوهر أو من الوجود . وحقيقة تنطوى الاشياء على مبدأ يحدد طبيعتها ، وهو أنه يجب أن تحدث أعظم النتائج بأقل قدر من التكاليف . ويصور « ليبنتس » هذا المبدأ على نحو يقربه الى أذهاننا فيقول : **ان هذا الأمر شبيه بما نجده فى أحد ألعاب التسلية عندما يجب علينا أن نشغل سطح مائدة بأكبر قدر من القطع المختلفة الاحجام والأشكال وفقا لقوانين محددة . فاذا لم يكن المرء ماهرا فسيعجز عن تحقيق هذا الهدف ،وسيترك بالضرورة فراغات بين هذه القطع بحيث تفسد حسن ترتيب، لتلك القطع ، مع أن هناك وسيلة سهلة جدا للمرء أكبر قدر من سطح هذه المائدة بتلك القطع ، وهى أن يعرف المرء سلفا القانون الذى ينبغى أن يتبع فى ترتيبها .**

فأفضل العوالم الممكنة هو الذى رتبته الحكمة الالهية بأيسر الطرق ، أى طبقا للعلم الالهى ،فمتى حددت قوانين هذا العالم أمكن أن يتحقق الاتساق بين جميع ما يحتوى عليه من أفضل الكائنات ، بحيث لا يوجد فيه خلل أو نقص . ويمكن تشبيه هذا العالم فى تلك الحالة بالخط الهندسى الذى لا نجد مشقة فى رسمه ، ومع ذلك فان خواصه ونتائجه تكون أبدع الخواص والنتائج وأوسعها مدى . ويعبر « ليبنتس » عن مشروعية استخدام مثل هذه المقارنات فيقول : « **انى أستعين بمثل هذه المقارنات لكى أرسم صورة تقريبية ، تعبر ، بصورة ناقصة ، عن الحكمة الالهية ، وحتى أقول شيئا يمكن أن يسمو بعقلنا لنتصور على نحو ما تلك الحكمة التى نعجز عن التعبير عنها بدقة كافية لكننى لا أزعم أنى أفسر بهذه الطريقة ذلك السر الكبير الذى يخضع له العالم بأسره » (مبادىء الطبيعة والفضل الالهى فقرات ٧ ــ ١٢)**

واذن يجب أن نسلك مسلك الرضا تجاه كل ما يقع فى هذا العالم . وليس بكاف ن نصبر على قضاء الله صبر المكره ، « بل يجب ضرورة أن نرضى بكل ما يقع لنا وفقا لارادة الله . وأريد بذلك أن نرضى بما وقع لنا فى الماضى » . أما فيما يتعلق بالمستقبل فمن الواجب ألا ننتظر ، مكتوفى الايدى وبصورة تدعو الى السخرية ، ما سيفعله الله ، بل يجب أن نعمل حسبما نرى أنه يتسق مع الارادة الالهية ، وذلك تبعا لما نستطيع أن نحكم به فى هذا الصدد ، وأن نحاول بكل طاقتنا المساهمة فى تحقيق الخير العام لتحسين



كل ما يتصل بنا أو بما يكون فى متناول قدرتنا وذلك لأن الحوادث اذا بينت أن الله لم يرد أن تحقق ارادتنا الطيبة نتائجها ، فلن يترتب على ذلك انه لم يرد أن نفعل ما قمنا به ، قبل أن تتحقق ارادته ، « **بل الامر على عكس ذلك فانه لما كان الله خير المالكين فانه لا ينطلب الا النية الطيبة ، وهو وحده الذى يعلم الساعة والمكان المناسبين لنجاح المقاصد الطيبة** » (**مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٤**)

لكن كيف يوصف العالم الذى نعيش فيه بأنه أفضل عالم ممكن مع أننا نراه يحتوى على كثير من ضروب النقص والقبح،وهى تلك الضروب التى يمكن أن نصفها بأنها شر ٠ ان « ليبنتس » يؤكد لنا أن حكمة الله السامية لا مرمى وراءها ،وشأنها فى ذلك شأن خيريته المطلقة ٠ ومن ثم فان الله يختار أفضل الاشياء ، على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص فى العالم ٠ ان هؤلاء الذين ينتقصون الحكمة الالهية بسبب وجود الشر فى العالم يغفلون عن هذه الحقيقة الكبرى ، وهى أن وجود الشر الاقل الى جانب الخير الأعظم ليس وجودا للشر فى ذاته ٠ ذلك أن ما يرونه شرا ليس ، فى حقيقة أمره ، الا نوعا من الخير ، كما أن الخير الاقل اذا كان عقبةفى سبيل خير أعظم فليس الا نوعا من الشر ٠ وربما جاز أن يخطر للمرء أن يغير شيئا من الافعال الالهية لو كان فى استطاعته حقا أن يفعل خيرا مما فعل الله ٠ لكن مثل هذا الخاطر لا يسنح الا لمن يجهل حكمة الله وأسرارها الخفية فى ترتيب هذا العالم والعالم الذى يتحدث عنه « ليبنتس » ليس الا مجموعة الاشياء الحادثة التى توجد بالفعل ، حتى لا يتصور المرء أن عددا من العوالم المختلفة يمكن أن توجد فى أزمان وأمكنة مختلفة ٠ فأفضل العوالم الممكنة هو الذى احتوى على الاشياء الحادثة ، وهو الذى سيحتوي على تلك الأشياء التى ستقضى الحكمة الالهية بأن تبرز الى الوجود ٠ فمن المقرر اذن أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة ، لكن الله سيختار دائما أفضل العوالم ، وذلك لأنه لا يفعل شيئا الا وفقا لحكمته العاقلة السامية ٠ ومن ثم يرى « ليبنتس » أنه لا يمكن تغيير شىء فى هذا العالم الذى يخلقه الله ، سواء ساهمنا بحريتنا فيه أم لم نساهم ٠ وأيا كان الامر فلو لم يوجد الشر الاقل فى العالم لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله ٠ حقا يستطيع المرء أن يتخيل عوالم ممكنة أخرى بريئة من الخطيئة والبؤس ٠ لكن هذه العوالم ستكون أقل مرتبة من عالمنا الذى نعيش فيه « **وليس فى استطاعتى أن أبين لكم ذلك الامر فى كل تفاصيله ، اذ هل فى استطاعتى أن أتصور اللامتناهيات وأن أقارن بينها جميعا ؟ لكن يجب أن تروا ذلك معى ،وذلك لأن الله اختار هذا العالم على ما هو عليه ، هذا الى أننا نعلم أن شرا من الشرور ينتج خيرا ما كان من الممكن أن نصل اليه لولا هذا الشر ٠ وفىأحيان كثيرة نجد أن شرين ينتجان خيرا كثيرا** » (العدل الالهى) فمن الواجب اذن أن يوجد عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة ، وأن يدخل الشر فى عدد كبير من هذه العوالم الممكنة ، وأن ينطوى أفضل هذه العوالم على بعض الشر ٠ وهذا هو السبب فى أن الله يسمح بوجود الشر فى العالم ٠

واذن فلنا أن نسأل عن السبب فى وجود الشر ، وعما اذا كان الله يريد الشر ٠ ان «ليبنتس» يقرر لنا أن الله لا يريد الشر ولكن يسمح به ٠ وترتبط فكرته هذه بما يذهب اليه من أن الشر يأتى من جانب المخلوق لا من جانب الخالق ٠ والحق ان تلك نقطة تستوجب النقد ٠ ومهمايكن من أمر فانه يرى أن الله هو السبب الوحيد فى كمال المخلوقات وفى كل ما يصدر فى الطبيعة من أفعال مخلوقاته ، على نحو ما يقرره الاشعرية من أن الله هو الخالق لكل شىء ولأفعال عباده أيضا أما الشر فيرجع ، فى نظره ، الى أن المخلوق له طبيعته المحدودة ٠ ولذلك فانها تعجز عن قبول فيض الخير الالهى ٠ وهو يضرب لذلك مثالا موضحا ، فيقول : ان تيار النهر سبب فى سرعة السفينة ، لكنه ليس سببا فى بطء هذه السرعة اذ يرجع البطء الى مقدار ما تحمله السفينة من أثقال ، أو بسبب ما تحتوى عليه من ضروب النقص ولا نعدم أن نجد أمثلة قريبة من ذلك عند ابن عربى الذى يشبه العاصى برجل يحمل خزائن تمتلىء بذنوبه فتثقله وتعجزه عن الوصول الى ما فيه سعادته ٠

والآن لنا أن نعرض وجهة نظر محيى الدين بن عربى لنقابل بينها وبين وجهة نظر «ليبنتس» ٠ ومن الواجب أن نشير سلفا الى أن فكرة هذا المتصوف الاسلامى أكثر عمقا وشمولا من فكرة الفيلسوف الغربى ، وربما كانت أكثر أصالة وارتباطا بنزعة دينية أكثر وضوحا ٠ فهو يرى أن الحكمة الالهية هى التى تقتضى أن تخرج بعض الممكنات من خزائن الجود الالهى ، التى لا نهاية لها ، قبل بعض الممكنات الأخرى ٠ حقا ان جميع الممكنات تدعى لنفسها الحق فى الوجود ، وهى تضرع الى الله أن يجود عليها بنعمة الوجود ونوره

حتى يخرجها من عالم الغيب الى عالم الشهادة . لكن لها أن تدعى لنفسها ما تشاء . ذلك أن الحكمة الالهية هي التى ترتب ظهورها تبعا لدرجة الكمال التى تنطوى عليها ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن . فالحكمة الالهيه هى ، اذن ، التى تحدد تقدم أى ممكن من الممكنات كما تحدد زمانه ومكانه وأحواله ، وهى التى تحقق ما هو أصلح فى حقها . ولا يبرز ممكن من هذه الممكنات الى نور الوجود الا ليسبح بحمد الله وليعرفه المعرفة التى تليق به وفقا لاستعداده وطاقته « **فلهذا نرى بعض الممكنات يتقدم على بعض ، ويتأخر ، ويعلو ويسفل ، ويتلون فى أحوال ومراتب مختلفة** » (**فتوحات ١٩٩/٤**)

ومن ثم فالعالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن ، وهو يسير على صراط مستقيم أراده له الله وليس فيه فجوات أو قصور ، ذلك أن الحكمة الالهية أرادت له الوجود بأيسر الطرق وأكثرها استقامة . واذا خيل لأحد أن بالعالم نقصا أو اعوجاجا فانه لا يعرف سر الخلق والحكمة الالهية . ومثل هذا الرجل يشبه من يجهل « **أن اعوجاج القوس عين استقامته ، فان رمت أن تقيمه على الاستقامة الخطية المعلومة كسرته ، فلم تبلغ أنت بالاستقامة اللائقة به . فما فى العالم الا مستقيم عند العلماء بالله الواقفين على أسرار الله فى خلقه** » « **وهو عين كمال ذلك الشىء** » (فتوحات ٢٧٩/١) اذن من كمال هذا العالم أن يوجد النقص فيه . ولولا ذلك لكان كمال الوجود ناقصا لعدم وجود النقص فيه ، والله لم ينقص العالم شيئا أصلا حتى النقص أعطاه خلقه « فهذا كمال العالم » أما الكمال المطلق فلله وحده وهذا الكمال المطلق تحار فيه الحواس والعقول . فالنقص فى العالم من كمال وجوده « **وان شئت قلت من كمال العالم ، اذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصا فافهم** (فتوحات ٣٠٧/٢) هذا الى أن هذا الكمال المحقق فى العالم أمر لا يطاق حكمه الا بعناية من الله . وما ظهر النقص فى أعين البشر الا ليعلموا أن كمالهم وكمال العالم الذى يعيشون فيه يحتل مرتبة النقص بالنسبة الى الكمال الالهى . فمن كمال الانسان اذن أن يعلم عجزه وفقره الى الله ، وأن يفرق بين ما هو خير وما هو شر من وجهة نظره الانسانية . أما بالنسبة الى الله فكل ما يقع فى العالم هو خير كله (فتوحات ٤٥٩/٣)

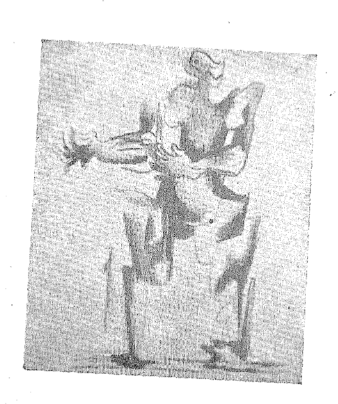
وانما كان العالم ، فى حقيقته ، غاية فى الكمال لأنه من صنع الله ، والله له الكمال وحده . ولا يصدر من الكمال شىء الا كان على درجة محددة من الكمال تليق به . فكمال العالم انما هو نتيجة للكمال الالهى ، اذ لابد أن تبدو صفة الصانع فى صنعته « **فما فى العالم ناقص أصلا** » ويفسر ابن عربى كمال العالم بأن آثار الأسماء الالهية تتجلى فيه ، وتجد فيه مجالا لاظهار كمال الخلق الالهى . وإذن يمكن القول تبعا لابن عربى بأن « **الكمال للأشياء وصف ذاتى ، والنقص أمر عرضى ... فافهم فما هلك امرؤ عرف قدره** »

ولما كانت الحكمة الالهية هى التى ترتب الموجودات وتضع كل موجود منها فى زمانه وموضعه ، فانه ينبغى للمرء ألا يعترض على الله فيما رتبه من الكائنات فى هذا العالم فى كل وقت « ولا يرجع نظره وفكره على حكمه ربه ، فيقول لو كان كذا فى هذا الوقت لكان أحسن » وكيف له أن يحدد الأوقات لله ، وهو يجهل حكمة ترتيب هذه الأوقات ؟ ان مثل هذا الاعتراض وليد النظر العقلى وهو عرضة للخطأ . والله أعلم بنا بالزمان « وما يقتضيه لأنه خالق الزمان » فتوحات ٢٥٨/٤ ـ ٢٥٩ ان الله يعلم ما خلق . ولذا فانه لا يريد الأشياء فى العالم الا وفقا لما يناسب هذا العالم ويتسق معه . فالحكمة الالهية هى اذن ترتيب الممكنات ترتيبا زمانيا . « وهذا هو العلم الذى انفرد به الحق تعالى » أما من يقترح على الله أنه لو فعل كذا فى هذا الوقت دون غيره فانه يجهل حكمة الله . وأولى به أن يقول . ان لله علما فى هذا الترتيب لا أعرفه . « ومن الناس من يفتح له فى سر ذلك الترتيب . ومن الناس من لا يعلم ذلك الا بعد ما يقع حكمه فى الوجود . فيعلم عند ذلك حكمة الأمر . ويعلم جهله بالمصالح وهذا كثير اتفاقه فى العالم » فانا نرى بعض الناس يضيق ذرعا ببعض الأمور ويعلن سخطه لوقوعها ، لأنها لا توافق غرضه ولا تفكيره ، ويقول مثلا بأن الحاكم الزمنى الذى قضى عليه بهذه الأمور أولى بأن ينسب الى الظلم أو الجور « فاذا ظهرت منفعة ذلك الحكم الذى تسخط به عاد المتسخط يحمد الله ، ويشكر ذلك الحكم والحاكم على ما فعل ، حيث دفع الله به الشر العظيم » .

وقد جرت عادة البشر أن يدعوا الله حتى يحقق لهم أغراضهم ، والله يجيب دعوة الداعى اذا دعاه . لكن سر الحكمة الالهية يخفى على الانسان الذى قد يطلب من الله ما يظنه خيرا ، فى حين أن الله يحكم بأن ما طلبه المرء انما هو

شر بالنسبة اليه ، فالله أعلم منا بما فيه صالحنا « فانه تعالى لا ينظر لجهل الجاهل فيعامله بجهله » فالمرء يطلب والله يجيب « فان اقتضت المصلحة البطء أبطأ عنه الجواب » . فان المؤمن لا يتهم جانب الحق ، وان اقتضت الحكمة الالهية تلبية دعاء الانسان فيما طلبه لنفسه أجاب الله دعاءه سواء أسرع بالاجابة أم أبطأ حسبما تقتضيه الحكمة . وقد تقتضي الحكمة الالهية أن تحقق للانسان غير ما حدده لنفسه في دعائه . وعندئذ يجب على المرء ألا يتهم جانب الحق والا كان من الجاهلين (فتوحات ٤/٢٤٥) .

فالعالم اذن جميل وهو جدير بالحب ، رغم ما قد يوقفنا عليه الحس من بعض ضروب النقص فيه . ويقول ابن عربي في تمجيد جمال هذا العالم شيئا كثيرا . فالعالم انما كان جديرا بالحب ، لأن الخيال تكشف لبعض العارفين عن أن هذا العالم بأسره غاية في الجمال وليس فيه شيء من القبح ، بل قد جمع له الحسن كله والجمال كله . فليس في الامكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم ، اذ قد انعكس فيه جمال الله وكماله . ولو كان في العالم رائحة من القبح الذاتي لنزل عن الدرجه التي أراد الله أن يخلقه عليها . فكيف تفسر هذه النغمه المرتفعة في تمجيد العالم وفي هذا التفاؤل الذي قد يبدو مفرطا ؟ يرى ابن عربي ان الله ما أسبغ رداء الجمال على هذا العالم الا لكي يصرف نظر أولي الألباب من الرمز الى المرموز اليه ، أي لكي ينتقلوا بخيالهم من الظاهر الى الباطن . ويمكن تشبيه العالم ، عند ابن عربي ، بأنه يكاد يكون مرآة يرى الحق فيها نفسه . وهو يسبق في ذلك الرومانتيكيين الذين يقولون أن العالم يشبه أن يكون مرآة تنعكس فيها المعاني الالهية . وواضح أن قولهم هذا تغلب عليه مسحة التصوف ، حيث يرى الرومانتيكي نفسه في حضرة الاله ليل نهار وهو لا يحول وجهه عنه أبدا . وهو نفس ما قاله ابن عربي من قبل من أن العارفين هاموا حبا في العالم فما رأوا منه الا صورة الحق « وهو سبحانه الجميل والجمال محبوب لذاته » فهم يعبرون من الصورة التي تنعكس في مرآة العالم الى الذات التي تتجلى في هذه المرآه وهكذا يتجهون اليه « ذكرا وفكرا وعقلا وايمانا وعلما وسمعا ونهى ولبا . فان نظرنا فاليه ، وان سمعنا فمنه ، وان عقلنا فعنه ، وان فكرنا ففيه .. فهو المتجلي في كل وجه والمطلوب عند كل آية والمنظور اليه بكل عين .. لا يفقده أحد من خلقه



بفطرته وجبلته ‧‧ يروم العارفون أن يفصلوه عن العالم فلا يقدرون ، ويريدون أن يجعلوه عين العالم فلا يتحقق لهم ذلك ‧ فهم يعجزون ، فتكل أفهامهم وتتحير عقولهم ‧‧ فلا تستقر لهم فيه قدم ، ولا يتضح لهم اليه طريق » (فتوحات ٣/٤٤٩ _ ٤٥٠ ‧)

ومن ثم يجب أن نرضى بالواقع ، فلا نحقر شيئا في العالم ‧ فان احتقار أى شيء في العالم « لا يصدر من تقى يتقى الله ، فكيف من عالم بالله علم دليل أو علم ذوق ! فانه ليس في العالم عين الا وهو من شعائر الله » (فتوحات ٣/٥٢٧) لأن الحق قد اتخذه دليلا عليه وليس فى العالم الا حسن « فكل شيء من الله حسن ، ساء ذلك الشيء أم سر » ان أفعال الله لا تسير وفقا لأغراض المخلوقات الخاصة ، بل طبقا لما تقتضيه الحكمة « والذى اقتضته الحكمة هو الواقع في العالم ، بل هو عين الحكمة » ولذا يجب أن نفهم قول من قال بأن أفعال الله لا تعلل بغاية أو غرض فهما خاصا ، أى بمعنى أن أفعاله هى الحكمة ذاتها وأن « فعل الله لا يعلل بالحكمة ، بل هو عين الحكمة ‧ فانه لو علل بالحكمة لكانت الحكمة هى الموجبة له ذلك ، فيكون الحق محكوما عليه ، والحق تعالى لا يمكن أن يكون محكوما عليه » وهكذا يمكن أن ندرك كيف أخطأ المعتزلة ، فى نظر محيى الدين بن عربى ، عندما أوجبوا على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده حسب المفهوم الانسانى ‧ فليس هناك أحد يوجب على الله شيئا « فلا يوجب موجب عليه شيئا الا ما ذكر لنا أنه أوجب على نفسه ، لا أنه أوجب عليه موجب غيره أمرا » (فتوحات ٣/ ٥٣٠)

ولذا فان العارفين يقرون من جانبهم أن كل ما يقع في هذا الوجود انما هو فى قبضة الحكمة الالهية ‧ فلا يظهرون ضجرا ولا تبرما ويسلمون الى الله كل شيء ويفوضون أمرهم اليه فى كل ما يقع ‧ اذن فالحكيم من الناس ، أى الذى يبغى السعادة لنفسه ، ينبغى له أن يصحب الله بلا غرض ولا تطلع الى ما يوافق هواه « بل ينظر كل ما وقع فى العالم وفى نفسه يجعله كالمراد له ، فيلتذ به ويتلقاه بالقبول والبشر والرضا ‧ فلا يزال من هذه حاله مقيما فى النعيم الدائم لا يتصف بالذلة ولا بأنه مقهور ‧‧ وعزيز صاحب هذا المقام ‧ وما رايت له ذائقا لأنه يجهل الطريق اليه ‧ » لكن ليس معنى ذلك أن يرفض المرء أن تغير فى هذا الواقع ، ذلك أن هذا الواقع الذى كان يرضى به متى اقتضى منه التغيير وجب أن يتغير معه « لطلب الحق منه التغير وهو طلب الواقع ، والتغير هو الواقع وليس بمقهور فيه ، بل هو ملتذ فى تغييره » فمن الجهل اذن أن يلغى المرء ارادته جملة فيقول : « أريد ألا أريد ، وانما الطلب الصحيح الذى تقتضيه حقيقة الانسان أن يقول أريد ما تريد »(فتوحات٣/٤٦٤) والارادة ما أراده الله هو أن يريد الانسان ما يريده الشرع ، وهو سهل على أهل الله « فيتصف بالارادة لما أراده الشرع خاصة فلا يبقى له غرض فى مراد معين » فليس بصحيح ما يقال أن السعادة هى أن يبقى العبد مع الله دون ارادة ، بل الصواب هو أن يكون موضوع ارادته هو ما يريده الحق وهو العمل الطيب ، اذ ليس من الممكن أن يتجرد الانسان عن الارادة ‧

لكن كيف يجب أن نرضى بالواقع وأن نريد ما يريده الله بحجة أن العالم الذى خلقنا فيه أفضل عالم ممكن ، مع أننا نراه لا يخلو من الشر ‧ ان فريقا هاما من المفكرين يؤكدون أن كل ما فى العالم ليس خيرا كله بل فيه شر كثير ‧ وقد قال أحد هؤلاء ان الله ابتلى المسلمين بأمثال الحجاج وزياد بن أبيه وأى خير فى هذا ؟ أما ابن عربى فيذهب الى أن العالم لا يمكن أن يحتوى على شر أصيل ‧ وليس الشر الا ما يبدو فى نظر الانسان القاصر أنه شر ‧ أما بحسب الحقيقة فان العالم عنده ، لا يحتوى فى ذاته على شر أصلا ‧ فان الله أخرج العالم ‧ من العدم ، والعدم المطلق هو الشر المحض ‧ واذا كان الله أخرج هذا العالم من خير الامكان الى الوجود الفعلى فقد خلقه ليكون خيرا محضا ‧ وذلك لأن الخير الذى أراده الله للعالم هو الوجود ‧ وهكذا ينتهى هذا المتصوف الى القول بأن العالم انما وجد للسعادة، بل اليها ينتهى أمره» (فتوحات٣/٣٧٧) ‧

لكن كيف يمكن تفسير وجود الأشياء التى يصفها الانسان بأنها ضروب من الشر والشقاء : أليست هذه الشرور وأنواع البؤس أمورا واقعية ؟ ويجيب محيى الدين بن عربى مؤكدا ، مرة أخرى ، أن العالم لم يخلق الا للسعادة ، أو أن السعادة فيه صفة ذاتية • أما الشقاء فانه شيء عرضى ، لأن الله هو الخير المحض الذى لا شر فيه ، وهو الذى أعطى الوجود للعالم ، واذن فلا « يصدر عنه الا المناسب وهو الخير خاصة • فلهذا كان للعالم الخيرات بالذات » وانما جاء الشر من طبيعة العالم نفسه ، نظرا لأنه ليس وجودا محضا ، بل لما كان ممكنا ثم تحقق بالفعل ، فانه يعد وسطا بين الوجود والعدم ، وهو يتردد بين طرفى الوجود والعدم • ذلك أن جميع الأشياء الممكنة التى تقبل الوجود أو العدم تنطوى على نصيب من الخير ونصيب من الشر • فهى اذن وسط بين الوجود المطلق وهو الخير المحض وبين العدم المطلق وهو الشر المحض ، فمن حيث « **تقبل الوجود لها نصيب فى الخيرية ، وبما تقبل العدم لها نصيب فى الشر» (فتوحات ٣/٥٥٥)**.

ومن ثم لما لم يكن العالم الذى يتألف من الممكنات التى خرجت الى حيز الوجود الى أجل محدد ــ فى مرتبة الحق واجب الوجود لذاته فقد عرض فيه الشر • هذا الى أن الشر ليس الا وجهة نظر انسانية ، اذ يطلق الانسان عادة اسم الشر على كل حادثة أو واقعة تقف فى سبيل أغراضه **أو لا تلائم طبعه « فبهذا القدر ظهر الشر فى العالم وما ظهر الا من جهة الممكن لا من جانب الحق • ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعائه : والخير كله فى يديك ، والشر ليس اليك • وانما هو الى الخلق من حيث امكانه » فتوحات ٣/٣٨٩) •**

وقد يذهب ابن عربى فى تفاؤله الى القول بأن ما نطلق عليه اسم الشرور وضروب الشقاء ليست الا أمورا عرضية ، نحكم عليها نحن البشر ، فنقول انها شرور وضروب فساد « ولكن الامر فى نفسه لا يصلح أن يعرض للعالم فساد لا صلاح فيه » بمعنى أن ما نعده نحن شرا هو خير فى ذاته ، لأنه يفضى الى خير كثير • أما الشر الذاتى فى العالم فأمر لا يمكن تصوره ، وذلك لأنه على خلاف ما أراد الله وجوده للعالم • ذلك أن « الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة فى العالم ، وبصور **مختلفة» (فتوحات ٣/٥٥٥) ولذا يؤكد لنا محيى** الدين بن عربى أن كل ما يحدث فى العالم انما هو صلاح لا فساد فيه ، لأن هذا الصلاح هو « الواقع المراد لصانع العالم » (فتوحات ٣/٤٥٢)

هذا الى أن الأحوال التى تعرض للعالم قد توافق طباع أناس دون آخرين • فان ما يتضرر به بعض البشر قد يكون مصدر لذة عند الآخرين • فالعلة اذن هى فى الانسان ، لا فى العالم • ذلك لأن المرء انما يحكم بأن حادثة ما شر أو خير تبعا لما اذا كانت توافق هواه أو تخالفه • أما الأفعال الالهية فانها واحدة العين ، على حد تعبير ابن عربى • ذلك « أن الأمر الآتى منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه • فينقسم فينا أمره ويتعدد » ولذا يجب أن يحمد الانسان ربه على السراء والضراء • وهذا هو ما يقضى به أدب الرسول الذى كان يحمد الله على السراء والضراء •

فالجود الالهى مستمر وهو خير كله • فاذا سأل أحدهم : اذن كيف يمكن تفسير اسمه تعالى « المانع » وهو الاسم الذى يترتب عليه ضروب الحرمان الموجودة فى العالم ــ أمكن القول بأن « الجود الالهى لا منع فيه • » لكن هذا الجود قد تقبله الكائنات أو لا تقبله حسب طبيعتها المحدودة وحسب تركيبها • فانا نجد أن الثوب يبيض فى الشمس ، فى حين أن وجه العامل يسود بسبب الشمس نفسها • فكل بحسب مزاجه وتركيبه • فهناك مزاج يقبل السواد ، ومزاج آخر يقبل البياض • لكن قد يعترض صاحب كل مزاج من هذين المزاجين ، فيقول لم لم تعطنى المزاج الذى يقبل السواد أو الذى يقبل البياض ؟ لكن يمكن الرد بأنه لابد من مزاج يقبل البياض ومزاج يقبل السواد « فان العالم لا بد فيه من كل شيء • فلابد أن يكون فيه كل مزاج » ولهذا السبب يكون أفضل عالم ممكن •

محمود قاسم

برتراند رسل

عاش متحديا ، ومات متحديا ، وكرمته الانسانية الواعية فى حياته وبعد مماته بوصفه انموذجا ومثلا اعلى للتحدى .

قد يصطدم المتحدى مع السلطات الغاشمة ، وقد يكون بغيضا الى نفوس الحريصين على استقرار الاوضاع القائمة ، ولكن الجموع الكبيرة من الناس ، ممن لايرتبطون بالسلطات ولايخضعون للمصالح ، لايملكون الا ان يحترموه ، حتى لو عجزوا احيانا عن فهمه او عن ادراك حقيقة دوافعه .

كان تحدى السلطة بكل انواعها هو معركة رسل الكبرى وكفاحه الاعظم الذى خاضه على مدى قرن من الزمان ..

تحدى سلطة الاسرة ، وسلطة التربية والتنشئة التقليدية المتزمتة ، وسلطة التقاليد الجامدة فى الاوساط التعليمية ، وسلطة السياسة العدوانية التى لاتجد لها متنفسا الا فى الحرب ، وسلطة الاخلاق المتحجرة التى تعلم الانسان النفاق فى نفس الوقت الذى تدعى فيه انها تطهره وترتفع به فوق مستوى الايام ، وسلطة الخرافة التى تكبل العقل وتقيد حريته فى التحليق الى ابعد الافاق ، وسلطة المال التى تستبيح لنفسها ارتكاب ابشع الجرائم فى حق شعوب بأسرها ، فى سبيل رفع اسعار اسهم فى بورصة متعفنة تصرخ فيها اصوات جشعة لايحلم اصحابها الا بزيادة اصفار على يمين ارصدتهم فى البنوك .

عاش حياته يحارب كل هذه السلطات ، وغيرها ، فى معارك لاتهدأ ، ولاتنتهى الواحدة منها حتى تبدأ الاخرى ، وعلم الناس ان يتخذوا من عقولهم ومن ضمائرهم حكما نهائيا فى كل مايواجههم من مشكلات .

ولايستطيع احد أن يزعم أن الجميع قد استجابوا له ، ولكن لن يستطيع احد ان ينكر انه بذل فى سبيل هذا الهدف من الجهد اكثر مما بذله اى انسان آخر فى القرن العشرين .

اجل ، سيظل اسم رسل مرتبطا بالقرن العشرين اكثر مما يرتبط به أى اسم آخر . وحين اقول ذلك ، فلست أعنى فقط ذلك التوافق الزمنى الذى جعل اولى كتابات رسل الناضجة تظهر قرب مطلع هذا القرن ، وجعل حياته العملية تمتد طوال سبعة أعشار القرن العشرين ، بل انى أعنى توافقا اعمق من ذلك بكثير :

فبرتراند رسل تجسيد لكل ازمات القرن العشرين ، ولجميع تقلباته ، فقد كان قرننا هذا عصر ازمات سياسية ، وحروب طاحنة ، وبحث يائس عن السلام ، وهذا كله منعكس على كتابات رسل . وكان هذا قرن الازمات الاخلاقية والتمرد العنيف على التقاليد الجامدة ، والسعى الى بلوغ قيم تحقق توافق الانسان مع نفسه ، وتلك كلها كانت موضوعات رئيسية لتفكير رسل . وكان هذا قرن الازمات العقلية وتحطيم اصنام قديمة والبحث عن طريق جديد يقنع العقل دون ان يكبله بقيود من اليقين الكاذب ، وهذا بدوره هدف اساسى من اهداف الكتابة عند رسل .

وحين تبلورت ازمات القرن العشرين كلها فى ازمة حاسمة هى أزمة الحرب او السلام ، وانصهرت فى مشكلة واحدة هى مشكلة الموت او الحياة ، وحين فاق طغيان أعداء السلام والحياة كل حدود التعقل ، بل وحدود الحمق ، وبدا ان العالم موشك على ان يغرق فى موجة من العدوان الجنونى المزود بكل اسلحة التكنولوجيا المتطورة المتفننة فى ابتداع وسائل تعذيب الانسان وتحطيمه ، ادرك رسل أن القرن العشرين فى حاجة الى جهود كل فرد الى جانب ، وربما فى وجه — جهود انظمة الحكم والحكومات ، وابتكر اسلوبا معبرا أصدق التعبير عن ضمير انسان القرن العشرين : اعنى محكمة مجرمى الحرب التى لا تخضع للوائح حكومية او دولية ، وانما تخضع لما يمليه ضمير الانسان الاخلاقى الواعى الحريص على استمرار الحياة والكرامة فى نفسه وفى نفوس الآخرين ، وانشأ مؤسسة للسلام كيما يذكر الانسانية بأن السعى من أجل السلام واجب يتعين على كل فرد أن يسهم فيه بنفسه ، ولا ينتظر حتى تكلفه به حكومة أو منظمة دولية .

فى هذا كله كان رسل تجسيدا لروح القرن العشرين ،

بكل ما فيها من سلبيات وايجابيات ، ليس فقط لان حياته الواعية امتدت خلال هذا القرن فترة لم تمتد اليها حياة اى مفكر آخر ممن عاشوا فيه ، بل لانه عاش هذه الحياة الطويلة متاملا ، مفتوح العقل والقلب والعينين ، عميق الوعى بكل ما يدور حوله من احداث .

وخلال هذا الكفاح الطويل ، لم يكن رسل يلجأ الى العاطفة أو الى المشاعر الرومانتيكية اللاعقلية لكى يقنع الناس بوجهة نظره — كما فعل البرت شفيتسر على سبيل المثال — بل كان العقل الحاد والمنطق القاطع سلاحه الاوحد ، سواء فى فلسفته النظرية ، أم فى أحكامه على حضارة الانسان فى العصر الحرج الذى عاش فيه .

ومع ذلك ، وبالرغم من أن رسل كان اعظم المفكرين العقليين فى هذا القرن ، فقد كان فيه على الدوام شىء يتحدى العقل ويحيره ..

كان سليل اسرة ارستقراطية نبيلة ، ومع ذلك عاش حياته متعاطفا مع بسطاء الناس ، مدافعا عن قضايا لا يتعاطف معها الارستقراطيون والنبلاء ، بل دعا صراحة الى نبذ كل ما يميز طبقات الناس بعضها عن البعض فى بلد كان التمايز (المعنوى على الاقل) حقيقية اساسية فى العلاقات بين مواطنيه .

واقام «فلسفة نظرية تدافع عن «الذرية» وتضع الاساس لقيام « الوضعية المنطقية » — وكان كل شىء فى فلسفته يوحى بان تطبيقها فى المجال العملى لابد أن يكون رجعيا ، وبالفعل اكد الكثيرون ان مثل هذه المقدمات النظرية لا يمكن أن تسفر الا عن نتائج رجعية فى مجال السياسة والعلاقات الاجتماعية .. ومع ذلك فقد سخر رسل — دون أن يتعمد ذلك — من « ذكاء » المتزمتين فى استخلاص النتائج العملية من المقدمات النظرية ، ووقف فى الميدان العملى يدافع عن السلام كاعظم ما يكون الدفاع ، ويبذل فى سبيل محاربة الاستغلال والاستعمار من الجهد، ويحقق من النجاح ، ما لم يبذله او يحققه الا اقل القليلين ممن اتهموا فلسفته النظرية بالرجعية .

وعاش حياته فيلسوفا ، واشتهر بين الناس بهذه الصفة ، حتى عده البعض اعظم فلاسفة القرن العشرين ، والف فى الفلسفة من الكتب ما يفوق — فى الكم والكيف — كل من عداه من مفكرى العصر . ومع ذلك فحين ايقن ان الانسانية اصبحت مهددة باخطار جسيمة لا تنفع فى تجنبها الكتابات النظرية ، انتقل الى ميدان العمل ، ونزل الى الشارع ، وجلس معلنا احتجاجه على الارصفة ، وحمل اللافتات ، ودخل السجون ، وقال لمن حوله : لا تسالونى عن الفلسفة ، فليس هذا وقتها فى عالمنا المهدد بالخطر !

ولكن ، اكان يؤمن حقا بان الفلسفة لها مكان فى عالم مهدد بالفناء ، وبان صوت الفلسفة ينبغى ان يصمت ، ليترك المجال مفتوحا أمام السلوك العملى الذى يستهدف مواجهة الخطر مباشرة ، ودون وسائط فكرية أو كلامية ؟ ربما كان يؤمن بذلك بالنسبة الى الفلسفة من حيث هى صرفة متخصصة — فلسفة «المبادىء الرياضية» و «تحليل الذهن» اما الفلسفة من حيث هى قدرة على التعمق فى الامور والنفاذ من وراء الشكل الخارجى للظواهر الى جوهرها الباطن ، فما اظن أن رسل قد تخلى عنها لحظة واحدة من حياته ، وماأظن انه كان بدونها قادرا على ان يتم رسالته ويختمها هذه الخاتمة المجيدة .

فبالفلسفة — فى معناها العام هذا — استطاع أن يدرك الاخطار الحقيقية التى تهدد جنسنا البشرى ، وان يضع اصبعه على المذنبين الحقيقيين ، ويدرك العلة الحقيقية لما يعانيه عالمنا من كوارث متلاحقة ، ويقيم «محكمة الضمير» لادانة القتلة الآثمين ، وبالفلسفة استطاع ان يجدد حياته فى ضروب متنوعة من النشاط ، وأن يعيش حتى آخر لحظة من عمره انسانا ايجابيا يسمع صوته فى كل أرجاء العالم، فى الوقت الذى يموت فيه غيره — حتى لو كانوا احياء — ولا يذكر عنهم الناس سوى انهم « كانوا » وقتا ما من العظماء .

وبالفلسفة دافع عن قضية السلام وجعل منها هدفه الاكبر خلال آخر سنوات حياته ، وأدرك ان كل الغايات الشريفة والاهداف الرفيعة للانسانية لا تتحقق الا فى ظل السلام المستتب ، وأن الحرب حالة بدائية همجية يتعين على البشرية ان تترفع عنها .

واخيرا ، فبالفلسفة استطاع أن يمزق حجاب التضليل الذى يغطى عقول اهل بلده ، واهل بلاد كثيرة قريبة منه وبعيدة عنه ، بغشاوة مظلمة تقلب الحق باطلا والباطل حقا ، وأن يدرك اين الصواب واين الضلال فى قضية فلسطين ، وكتب آخر رسالة مدافعا عن حق واضح ينكره البعض لانه مضلل ، وينكره البعض الآخر لانه يتعمد تحويل عينيه عن النور . وبالفكر الوضاء استطاع ان يقول فى الدفاع عن حقوق العرب فى فلسطين ما يعجز الكثيرون من العرب انفسهم ، اصحاب الحق الشرعى ، عن قوله .

كان رسل اذن فيلسوفا حتى وهو يدعو الى تعطيل الفلسفة حينا من اجل التفرغ للكفاح العملى . وعلينا جميعا أن نتلقى منه الدرس ونعيه : فليست الفلسفة ، وليس الفكر ، وليست الثقافة ، كلاما اجوف يقال ، أو جدالا فارغا يشغل السطح الخارجى من عقول الناس ، وانما هى قبل كل شىء رؤية واضحة لحقائق العالم الذى نعيش فيه ، وسعى مستمر — يمتزج فيه النظر بالعمل — من اجل جعله عالما افضل .

إيمانُ فيلسُوفٍ بلا إيمانْ

د. زكريا إبراهيم



لم يكن برتراند رسل في يوم من الايام رجل عقيدة أو صاحب ايمان ، وانما كان مفكرا حرا يدين بالعلم ويؤمن بالانسان (١) • ولم يقتصر رسل على الدعوة الى اصطناع منهج « الشك » في الكثير من مسائل الاخلاق والدين ، بل هو قد نادى أيضا بضرورة اتخاذ مسلك « عقلاني » في مضمار الرأي والسياسة • ولعل هذا ما حدا به الى القول بأنه « اذا كان وليم جيمس قد نادى بمبدأ « ارادة الاعتقاد » ، فانني - من جانبي - لا أملك سوى المناداة بمبدأ « ارادة الشك •• » (٢) ونحن نعرف كيف نصب رسل من نفسه خصما عنيفا لسائر النزعات الايمانية ، وعدوا لدودا لشتى الخرافات الميتافيزيقية • وهو نفسه قد أخذ على عاتقه الكشف عن الاسباب العقلية التي حدت به الى رفض « الديانة المسيحية » ، فقدم لنا بحثا مستفيضا جعل عنوانه : « ما السبب في أنني لست مسيحيا ؟ » •

بيد أن فيلسوفا فقد ايمانه الديني ، ما كان يمكن أن يظل مجرد فيلسوف بلا ايمان • وآية ذلك أن العقل البشري لا يستطيع مطلقا أن يحيا في فراغ تام ، فلم يكن من الغرابة في شيء أن نرى رسل يقدم لنا دراسة أخرى تحت عنوان : « What I believe » (« عقيدتي ») • ولم يشأ رسل في هذه الدراسة أن يتنكر لعقليته العلمية ، أو أن يخرج على نزعته الواقعية الاصلية بل هو قد أراد أن يقيم ثنائية واضحة بين « عالم الطبيعة » الذي يكون الانسان جزءا لا يتجزأ منه ، ويخضع في نطاقه لنفس القوانين التي تتحكم في الذرات والنجوم ، و « عالم القيم » الذي يسيطر عليه البشر ، ويمثلون في نطاقه ملوكا ذوي سلطان يحكمون بما يشاؤون بغير حساب ! (٣)

صحيح أن الفيلسوف حين يساير العالم ، فانه لا يملك سوى الاعتراف بتلك الحقيقة العارية التي لا تعرف القيم من خير أو شر ، وجمال أو قبح ، ولكن من المؤكد أنه ليس في وسع الفيلسوف أن يتجاهل « عالم القيم » بما فيه من مثل عليا أخلاقية وجمالية هي صنيعة الانسان وثمرة ميوله الذاتية • ولهذا نرى رسل يختم كتابه « الموجز في الفلسفة » بقوله : « ان من واجب الفلسفة أن تكشف لنا عن غايات الحياة ، وأن تميز لنا - من بين مقومات الحياة - ما له قيمة في ذاته • ومهما تبلغ القيود التي تقيد حرياتنا في هذا العالم الذي ينخرط في شبكة من العلل والمعلولات • فان ثمة عالما آخر هو عالم القيم ، ننطلق فيه أحرارا كيفما شئنا ، بحيث ان ما نعده خيرا نظل نعده كذلك ، على الرغم من ذلك العالم العلي كله ، لا يملي علينا سلطان خارجي شيئا ، بل يكون الحكم لوعينا وحده دون سواه • حقا ان الفلسفة قد تكون عاجزة بمفردها عن أن تحدد لنا غايات الحياة ، ولكن في استطاعتها على الاقل ان تحررنا من طغيان التعصب الناشيء عن ضيق الافق ولو أعانتنا الفلسفة على الشعور بقيم الحب والجمال والمعرفة والنشوة بالحياة ، لكفاها ذلك هاديا للناس ، يضيء لهم لطريق في عالم مظلم » (٤) •

مكانة الانسان في عالم « لا - انساني » !

وان رسل ليعترف بان صورة العالم التي يقدمها العلم الحديث هي صورة لعالم موضوعي يخلو تماما من كل « غائية » ، ولا يكاد ينطوي على أي « معنى » • ولكنه يرى انه لا بد لنا - مع ذلك - من أن نحاول العثور على « موطيء قدم » لمثلنا العليا في صميم هذا العالم « اللا - انساني » •

وهنا يقرر رسل - باديء ذي بدء - أنه لم يعد في وسع أية فلسفة - في أيامنا هذه - أن تنكر بعض الحقائق الاساسية التي جاء بها العلم • وآية ذلك أنه لا بد لنا من التسليم بأن الانسان هو مجرد نتاج لعلل لم يكن لديها أي علم سابق بالغاية التي كانت تحققها ، وأن أصل الموجود البشري ، وتطوره ، ونموه ، وآماله ، ومخاوفه ، وعواطفه ، وشتى معتقداته ، انما هي مجرد نتيجة لمجموعة من التنظيمات العرضية التي طرأت على بعض الذرات • هذا الى أنه ليس في وسع أية حماسة أو أية بطولة ، بل ليس في استطاعة أية أفكار عميقة أو أية مشاعر قوية ، أن تستبقي الحياة الفردية فيما وراء القبر ، و أن تجنب الذات الانسانية خطر الموت ! ومعنى هذا أن كل الجهود الضخمة التي تبذلها البشرية عبر الاجيال المتعاقبة وكل الروائع الابداعية التي تحققها العبقرية بتفان واخلاص والهام ونصاعة فكرية ، ان هي

(١) ارجع الى مقالنا السابق : « فلسفة تمجد الانسان » مجلة « الفكر المعاصر » عدد ٣٤ ديسمبر سنة ٦٧ ص ٥٦ - ٦١ •

(٢) B. Russell : « Let the People Think », London, Watts, 1943, p. 27.

(٣) رسل : « عقيدتي » ص ١٦ - ١٧ وانظر أيضا د • زكي نجيب محمود : « برتداند رسل » مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، رقم ٢ ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ١٢٥ - ١٢٦ •

(٤) ب • رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكي نجيب (بتصرف) ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٠ ص ٢٦٩ •

الا ظواهر عارضة مجعولة للفناء ، بحيث أنه لا بد لها جميعا من أن تختفي وتزول في صميم ذلك الفناء الشامل الذي يطوى في ثناياه المجموعة الشمسية بأكملها ! وسواء أردنا أم لم نرد ، فاننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن هذا « المعبد الكبير » الذي ابتناه البشر بانجازاتهم الهائلة لا بد من أن يتداعى يوما ، لكي لا يلبث أن يستحيل الى أنقاض متهدمة تغطيها الآثار المتبقية من عالم متناثر متحطم !

.. كل تلك حقائق لا تقبل المناقشة ، ان لم نقل وقائع أكيدة هيهات لأية فلسفة تطرحها أن تجد لنفسها أملا في البقاء ! ولهذا يرى رسل أنه لا سبيل لنا الى تشييد محراب الروح البشرية اللهم الا على دعائم من تلك الحقائق اليقينية التي لا مجال لانكارها أو التشكيك في صحتها . وبعبارة أخرى ، يقرر رسل أنه لا قيام لأى «أمل فلسفي ، اللهم الا على دعامة من ذلك « اليأس » العلمي الذي لا سبيل الى تبديده . والسؤال الذي لا بد لنا هنا من أثارته هو هذا على وجه التحديد « كيف يتسنى لخليقة لا حول لها ولا طول — كالانسان — في مثل هذا العالم الغريب اللانساني أن تستبقي طموحها ، وتواصل العمل في سبيل تحقيق آمالها ؟ » . ورد رسل على هذا التساؤل أننا هنا بازاء « سر » عجيب لا سبيل الى ازاحة النقاب عنه : لأن الطبيعة القادرة على كل شيء لا تزيد عن كونها « قوة عمياء » قد أحدثت خلال تقلباتها المستمرة ، وثوراتها المتعاقبة ، — عبر القرون المتواصلة — أحداثا عديدة ، وتغيرات متنوعة ، الى أن قدر لها في خاتمة المطاف أن تخلق « ابنا » بقي هو الآخر خاضعا لسطوتها ، ولكنه تفرد عن باقي الكائنات الطبيعية بهبة البصيرة ، والقدرة على معرفة الخير والشر ، وملكة الحكم على أعمال « أمه » غير المفكرة (الا وهي « الطبيعة » . **وعلى الرغم من أن « الموت » قد بقي هو العلامة التي تشير الى الصلة الوثيقة القائمة بين « الطبيعة » وابنها « الانسان » ، فقد استطاع « الموجود البشري » — عن طريق « الحرية » — أن يجعل من نفسه « قوة ابداعية » تفحص ، وتنقد وتعرف ، وتخلق ! وهكذا أصبح « الانسان » — في نطاق ذلك « العالم » الذي يأويه حينا قصيرا من الزمن — موجودا فريدا يتسم بالحرية ، ويتميز عن سائر القوى الخارجية التي تتحكم في الكثير من مظاهر سلوكه .**

ثورة الانسان الحديث على عبادة « القوة » !

حقا ان الرجل البدائي — فيما يقول رسل — لا يكاد يختلف عنا ، من حيث أنه يستشعر عجزه بازاء قوى الطبيعة ، ولكن وجه الخلاف بينه وبيننا أنه لا يجد في ذاته شيئا آخر يحترمه سوى « القوة » ، ومن ثم فانه يرتضي لنفسه الانحناء — في ذلة وصغار — أمام آلهته ، دون أن يسائل نفسه عما اذا كانت تلك « الآلهة » جديرة حقا (أم غير جديرة) بما يقدم لها من « عبادة » . ورسل يذكرنا هنا بذلك التاريخ البشري الطويل الحافل بشتى مظاهر القسوة ، والتعذيب ، والتحقير ، والازدراء ، والتضحية ، وغير ذلك مما تحمله بنو البشر — عن طيب خاطر — في سبيل استرضاء آلهتهم ! ولا شك أن المؤمن الذي كان يرتعد خوفا ويرتجف رهبة — عند محراب الالهة — كان يتصور أن في التضحية بأغلى ما عنده وأعز ما ملكت يداه ، استرضاء كافيا لتلك « الآلهة » المتعطشة الى الدماء ومن هنا فقد كانت ديانة مولوخ Moloch (وهي تلك الديانة السامية القديمة التي كانت تتطلب من الناس التضحية بأطفالهم على مذبح الاله مولوخ) بمثابة تعبير عن جوهر « العبادة » البشرية بأسرها . ولا غرو ، فان مثل هذه « العبادة » لا تعني سوى روح الاذعان المطلق والخضوع التام من جانب العبد ، بحيث لا يجرؤ العبد حتى ولا في صميم قلبه على أن يتصور لحظة واحدة ألا يكون سيده مستحقا لمثل هذه الزلفى ! ولم يكن الرجل البدائي على علم بما للقيم أو المثل العليا من استقلال ذاتي ، فلم يكن من الغرابة في شيء أن نجده يتعبد للقوة وحدها ، مستخدما كل ما لديه من « حرية » في العمل على احترامها وتقديسها ، غير آبه بما قد تعود به عليه مثل هذه العبادة من آلام وأحزان وتضحيات !

ثم كان أن توطدت دعائم الاخلاق — رويدا رويدا — ومن ثم فقد راح الناس يشعرون بما يفرضه عليهم « العالم المثالي » من مطالب ، ولم يلبث البشر أن أدركوا أنه اذا كان للعبادة أن تستمر ، فانه لا بد لها من أن تتجه نحو « آلهة» من نوع آخر غير تلك التي كان البدائيون يتعبدون لها ويعفرون الجباه عند محرابها . ولكننا نلاحظ مع ذلك أن بعضا من الناس ، وان كانوا يستشعرون مطالب المثل الاعلى ، الا أنهم مايزالون يرفضون « القيم » رفضا صريحا ، لأنهم يعدون « القوة الغاشمة وحدها بمثابة « السلطة »الالهية الجديرة بالعبادة !

ولعل هذا ما ذهب اليه — على سبيل المثال —

أولئك الذين راحوا يقيمون مذاهبهم الاخلاقية على أساس المبدأ القائل بالصراع من أجل البقاء بدعوى أن « الأقوياء » وحدهم هم الذين يملكون من « الكفاءة » ما يجعلهم أهلا للاستمرار في البقاء ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن ثمة اناسا آخرين يرفضون مثل هذا الموقف ، لأنهم لا يرون فيه الا موقفا يتنافى تماما مع كل احساس خلقي ، خصوصا وأنهم يشعرون في قرارة ذواتهم بأنه لا بد لعالم الواقع من أن يتلاءم - بوجه ما من الوجوه - مع عالم « المثل العليا » ، وان كانوا لا يدركون على وجه التحديد كيف يمكن أن يتم هذا التلاؤم • وعلى كل حال ، فقد كانت فكرة « الله » - بوصفه القدرة المطلقة والخيرية التامة - بمثابة تعبير انساني عن تلك « الوحدة الصوفية » التي تجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون •

هل نعبد « القوة » ، أم « الخير » ؟

ان أحدا لا يستطيع أن ينكر ن عالم الواقع ليس بالعالم الخير : فنحن حين نذعن لمثل هذا العالم ، وحين نخضع له أحكامنا ، فاننا عندئذ ندع أفكارنا نهبا لضرب من العبودية ، في حين أنه لا بد لنا من العمل على تحرير فكرنا من أسر مثل هذه العبودية • والحق أنه يحسن بنا - فيما يقول رسل - أن نعلى دائما من شأن الكرامة البشرية بأن نعمل على تحرير الانسان - على قدر الامكان - من طغيان تلك « القوة اللا - انسانية » • وحين نكون قد عرفنا أن القوة هي بالضرورة سيئة ، وأن الانسان - مع كل ما لديه من معرفة بالخير والشر - لا يزيد عن كونه ذرة قاصرة في عالم لا يملك مثل هذه المعرفة ، فاننا سرعان ما نجد أنفسنا بازاء اختيار حاسم ، لأنه لا بد لنا من أحد أمرين : **فاما أن نعبد « القوة » ، واما أن نعبد « الخير »** • واذا رفضنا التعبد لأية سلطة الهية غاشمة ، لما تنطوي عليه عبادة « القوة » من شر ، فلن يكون أمامنا سوى أن نتعبد لتلك « القيم » التي خلقناها نحن بوعي من ضمائرنا !

والواقع أن عبادة القوة - على نحو ما دعا اليها كارلايل ، ونيتشه ، وبعض دعاة النزعة الحربية - ليست سوى مجرد نتيجة لعجزنا عن استبقاء مثلنا العليا صامدة وجها لوجه أمام ذلك العالم المعادي لها ، وكأننا هنا بازاء صورة جديدة من صور الاذعان للشر ، أو التضحية بخير ما عندنا على مذبح الآلة « مولوخ » ! ورسل يذكرنا هنا بأنه اذا كان ثمة ما يلزمنا باحترام القوة ، فلتكن تلك « القوة » التي نتخذ منها موضعا لاحترامنا هي قوة أولئك العظماء الذين رفضوا ذلك التسليم الزائف بالوقائع ، وآلوا دائما على أنفسهم أن يكشفوا لنا عما في الوقائع من « شر » • ولا غرو ، فان في العالم الذي نعرفه أشياء كثيرة كان يمكن ن تكون أفضل مما هي عليه الآن ، فضلا عن أننا لا نملك سوى الاعتراف بأن « المثل العليا » التي نستمسك بها ونعمل من أجلها ليست متحققة في صميم « عالم المادة » ولكن كل هذا لا يمنعنا (ولا ينبغي أن يمنعنا) من التمسك باحترامنا للحق ، والجمال ، والمثل الاعلى للكمال ، وان كنا نعلم في الوقت نفسه أن الحياة قد لا تسمح لنا بالوصول الى تحقيق تلك المثل العليا ، وأن العالم اللا واعي لن يلقى مثل هذه « القيم » بأي قبول أو ترحيب ! ومادمنا على ثقة - فيما يقول رسل - بأن «القوة» لا بد بالضرورة من ن تكون « شريرة » أو «سيئة» فانه لمن واجبنا أن نعمل على استبعادها وطردها من كل قلوبنا • والحق أن حرية الانسان انما تكمن على وجه التحديد في ذلك « التصميم الارادي » الذي يتخذه حين يأخذ على عاتقه عبادة « الاله » الذي خلقه بمقتضى حبه للخير ، وحين يقوم هو نفسه بالحكم على أعمال أمه « الطبيعة » التي لا تتمتع بأية قدرة على التفكير ، بل حين يتجه بعبادته نحو تلك السماوات الخاصة التي تلهمه أجمل ما في حياته من « حدوس » و« ابداعات » ! صحيح أننا في أفعالنا ، ورغباتنا نجد أنفسنا مضطرين دائما الى الخضوع لطغيان القوى الخارجية الغاشمة ، ولكننا في أفكارنا ، وآمالنا ، أحرار تماما : أحرار بالنظر الى أشباهنا من الناس ، وأحرار بالنسبة الى ذلك « الكوكب الصغير » التي تدور في فلكه أجسامنا بعجز وقصور ، بل أحرار - طالما كنا على قيد الحياة - من سلطات الموت نفسه ! واذن فلنعلم - فيما يقول رسل - ن طاقة الايمان التي تعمر قلوبنا هي وحدها التي تسمح لنا دائما بأن نحيا على ضوء عيانا للخير ، ولكن لنهبط - حين يكون علينا أن نعمل - الى دنيا الواقع ، لكي نسلك دائما على ضوء ما يمليه علينا ذلك العيان المشرق الناصع • (٥)

(٥) B. Russell : « A Free Man's worship », in « Mysticism and Logic », A Pelican Book, London, 1953, pp. 53-54.



موقفنا من « الواقع » : أهو « تمرد » أم «تسليم»؟

إن الانسان حين يدرك ذلك التعارض الحاد القائم بين « الواقع » من جهة ، و « المثل الاعلى» من جهة أخرى ، فانه سرعان ما يتخذ من « الآلهة » موقف التمرد العنيف والكراهية الضارية،وكأن هذا الموقف هو الشرط الضرورى لتأكيد حرية الانسان • والحق أن الانسان حين عمد الى تحدى الكون المعادى له فى صمود بروميثى عجيب ، وحين أخذ على عاتقه وضع سائر الشرور الكونية دائما نصب عينيه ، وحين صب عليها باستمرار جام غضبه واستيائه ، وحين آلى على نفسه عدم رفض أى ألم يمكن أن تتفنن فى خلقه تلك « القوة » الطبيعية الغاشمة فانه بذلك انما كان يضطلع بأول واجب تفرضه عليه رغبته الحادة فى رفض الخضوع للقدر • والانحناء أمام « المحتوم » ! بيد أن مثل هذا « السخط » أو « التمرد » ــ فيما يرى رسل ــ لا يزيد عن كونه مجرد مظهر من مظاهر «التقييد» أو « الاستعباد » ، نظرا لأنه يضطر فكرنا الى الاستمرار فى الانشغال بهذا العالم الشرير ، التى لا تخلو من « تأكيد للذات » ، فى حين أن الرجل الحكيم يدرك ضرورة العمل على التحرر من كل صورة من صور « تأكيد الذات » • ولهذا يقرر رسل أن الحكمة الرواقية الصحيحة هى تلك التى تتجه نحو العمل على اخضاع رغباتنا ، بدلا من العمل على اخضاع أفكارنا ، على العكس مما يفعله دعاة « السخط » أو « التمرد » حين يعمدون الى اخضاع أفكارهم ، بدلا من اخضاع رغباتهم وأهوائهم • واذا كان رسل يشيد بفضيلة « التوكل » أو « التسليم » ــ على الطريقة الرواقية ــ فذلك لأنه يرى أن هذه الفضيلة تحمل معانى القوة الروحية ، والقدرة على التحكم فى الأهواء أو الرغبات ، فى حين أن حرية الفكر هى التى تخلق ذلك العالم البشرى الحافل بمبدعات الفن والفلسفة والرؤى الجمالية •• الخ وليس من شك فى أن « عيان الجمال » رهن بالنظر الحر ، والتأمل غير المقيد ، وشتى الأفكار المنطلقة التى لا ترين تحت كاهل الرغبات العارمة • ولهذا فان « الحرية » لا بد من أن تكون وقفا على أولئك الذين لم يعودوا يتطلبون من الحياة أن تواتيهم بأى خير من تلك الخيرات الشخصية التى هى فى العادة رهن بتقلبات الزمن •

وربما كان من بعض أفضال روح « التسليم » أو « التوكل » على النفس البشرية أنها تعلمنا كيف نزهد فى السعى وراء الخيرات الدنيوية ، حتى وان لم يكن الحصول عليها أمرا ممتنعا أو أدخل فى باب المستحيل • والحق أن من واجبنا ألا ندع رغبتنا فى الحصول على تلك الخيرات تسبب لنا أى قلق أو جزع ، أو تشيع فى نفوسنا أى ضيق وأ اضطراب • ولا بد لكل انسان فى هذه الحياة من أن يلتقى — ان آجلا أو عاجلا — بلحظة هامة يجد فيها نفسه مضطرا الى اتخاذ مسلك « التنازل الارادى » أو « التخلى الحر » • وآية ذلك أنه لا بد للموت أو المرض أو الفقر أو نداء الواجب من أن يجىء فيعلمنا (وهو درس يتلقاه كل منا لحسابه الخاص) أن هذا العالم لم يخلق لنا ، وأنه مهما كان من روعة تلك الاشياء التى نصبوا اليها ، فان القدر مع ذلك قد يقف حجر عثرة فى سبيلنا الى تحقيقها أو الظفر بها • وحينما تنزل بساحتنا المصائب والمحن ، فان على الشجاعة الرواقية أن تعلمنا كيف نكابد ونتحمل ، دون أن نسخط أو نتبرم ، وكيف نشهد تداعى آمالنا وتحطم رغباتنا ، دون أن نتشاكى ، أو نتذمر • وان التجربة لتدلنا على أنه كثيرا ما يحسن بالمرء أن يصرف أفكاره عن الاهتمام بالماضى الاليم أو الانشغال بالتحسرات الباطلة ، فليس من الغرابة فى شىء أن يكون المدخل الحقيقى الى « الحكمة » هو هذا القسط الرواقى من الاذعان للقسوة أو الخضوع للقدر •

بيد أن روح التوكل أو التسليم (السلبى) لا تمثل « الحكمة » بأسرها ، وذلك لاننا لانستطيع أن نبتنى لأنفسنا معبدا نقوم فيه بعبادة مثلنا العليا عن طريق الاقتصار على « التسليم » أو أكيدة تسهم بلا شك فى بناء مثل هذا المعبد ، فتلك هى القوى الابداعية التى نلتقى بها فى عالم الخيال ، والموسيقى ، والشعر ، والمعمار ؛ أو « محكا » نحكم به على العالم المحيط بنا • « الهاما » أو « وحيا » نستطيع عن طريقه أن نشكل — وفقا لاحتياجاتنا — كل ما قد يبدو غير صالح لأن يكون حجرا يدخل فى بناء « معبدنا » المقدس !

الحرية الابداعية فى مواجهة قوى الطبيعة اللاواعية

•• ان مهمة الفلسفة — فيما يقول رسل — هى

أن تعلم الانسان كيف يبتنى لمثله العليا مثـــل هذا « المعبد » المقدس ، بعد ان يكون قد نجح في التغلب على قانون « القدر » الغاشم ، وبعد ان يكون قد فطن الى أن العالم اللا – انسانى » غير جدير بعبادته • وما دام العالم – كما يصوره لنا العلم الحديث – لم يعد هو نفسه مجبرا فى ســـيره ببعض القوانين العلية (بنفس الدرجة التى كان يظن من قبل انه مسير بها) ، فانه لم تعـــد بنا حاجة – اليوم – الى تصور « الانسان » بصورة الكائن العاجز الضئيل الذى تحركه القـــوى الكونية العظمى كيفما شاءت • والواقع ان كل مقياس لا يزيد عن كونه شيئا تواضع الناس عليه « فلنا اذن أن نبتكر طريقة للقياس نافعة ، بحيث « التوكل » • والحق انه اذا كان ثمة عـوامل نجعل الانسان أعظم من الشمس مثلا • نعم ان لقدرات الانسان حدود تحدها ، ومن الخير لنـــا أن نعلم ذلك عن نفسنا حتى لا يأخذنا الغرور ، ولكن ليس فى وسعنا أن نقول أين تقع تـــلك الحدود الا بصورة مجردة ، كان نقول – مثلا – ان الانسان عاجز عن خلق الطاقة • على أنه من وجهة نظر الانسان ، ليس المهم أن يكون « خلق » الطاقة فى مستطاعه ، بل المهم أن يعرف كيف يوجـه الطاقة على النحو الذى يريد ، وهو فى وسعنـا ، وتزداد قدرتنا على اداته ، كلما ازددنا علما • لقد كان لقوى الطبيعة سيطرة على الانسان بادىء الامر أى سيطرة ، فملأته فزعا ورعبا بزلازلها وفيضانات أنهارها وبما رزئته به من أوبئة ومجاعات • لكن ها هو ذا – بفضل العلم – قد تغلب على كثير من هذه الكوارث ، وأصبح قادرا اليوم على مواجهة الكون فى شىء من احترام النفس •• » (٦)

ويذهب رسل الى حد أبعد من ذلك فيقـــول ان فى وسعنا أيضا ان نعدل من هذا الكون اللاواعى وأن نعيد تشكيله ، بحيث نخلق منه (فى بوتقة خيالنا) معدنا جديدا ، وعندئذ لا نلبث أن نجد أنفسنا بازاء صورة جديدة لذهب براق ، تجىء فتحل محل ذلك الصنم القديم الذى كان مصنوعا من طين أو صلصال ! والحق أن رسل – فيلسوف الواقعية والنزعة العلمية – لا يجد بدا من التسليم بضرب من المثالية « الابداعية » Creative idealism » حين يلاحظ أن فى وســـع الروح البشريـــة أن تستخلص من شتى وقائع العالم المادى – بما فى ذلك الاشكال المرئية للأشجار والجبال والسحب ، وكافة أحداث الحياة البشرية ، والقدرة المطلقـــة المتمثلة فى الموت نفسه – جمالا عقليا هو وليـد الحرية البشرية ذاتها • وهذا هو السبب فى أن العقل البشرى لا بد من ن يؤكد سيادته البارعة على شتى قوى الطبيعة الخالية تماما من كل أثـر من آثار التفكير أو النظر العقلى • واذا كان رسل يشيد هنا – على وجه الخصوص – بفن « المأساة » أو « التراجيديا » ، فذلك لأنه يجد فى هذا الفن نموذجا ممتازا لانتصار العقل البشرى على اليأس والالم ، والموت ، وشتى أعوان « القدر » أو « الحظ » أو « القوة الغاشمة » ومعنى هذا ان عظمة فـن المأساة تتجلى فى كونه يتبنى لنفسه قلعة ساطعة فى صميم أرض العدو ، ان لم نقل فوق قمة أعلى جبل من جباله ! وهل كانت « التراجيديا » سوى مجرد تعبير عن قدرة الحرية البشرية على تحـدى « القدر » والانتصار على » الموت » نفسه !؟

جمال « المأساة » البشرية •• !

ان الانسان حين يواجه مشهد الموت ، وحين يتحمل من العذاب مالا طاقة له به ، وحين يرى الزمان يستحيل الى ماض قد تلاشى دون ان يكون فى الامكان استرجاعه ، فانه لا يملك ســـوى الاحساس بما فى الوجود من سرية ، وقدسيـه ، وعمق ، وكأن ثمة وشائج غريبة من « الالم » قد جاءت فربطت مصيره بمصير العالم عن طـــريق تلك الروابط الاليمة نفسها ! وفى أمثال هـذه اللحظات العامرة بالبصيرة والعيان ، يفقد الناس كل تلهف على الرغبات الباطلة ، ويستشعرون عبث الصراع من أجل بعض الغايات التافهة ، ويدركون بطلان تلك المساعى اليومية المبتذلة التى تتألف منها حياتهم العادية السطحية !

وعندئذ قد يفطن الناس الى أنهم يطفون فوق سطح حطام صغير تتقاذفه الامواج من كل صوب ، وتغمره الظلمات من كل جانب ، ولا تكاد تنعكس فوقه الا بعض أضواء خافتـــة تنبعث بين الحين والآخر من جانب اخوة لهم فى الانسانية • والحق أنه لا بد لكل فرد منا – فى وسط ذلك المحيط المظلم الذى تتقاذفه امواجه العاتية أمـدا قصيرا من الزمن – أن يشق طريقه لنفسه وبنفسه ، مصارعا ومجاهدا ضد تلك القوى العاتية الغاشمة التى تتهدده باستمرار • ومعنى هذا أنه لا بد للنفس الفردية من أن تحشد كل طاقاتها الشخصـــية لمواجهة ذلك العالم الخارجى الذى لا يأبه – ان فى كثير أو قليل – بكل ما لديها من آمال أو مخاوف وحين يتسنى للنفس الفردية أن تظفر بالنصر فى

(٦) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٨ •

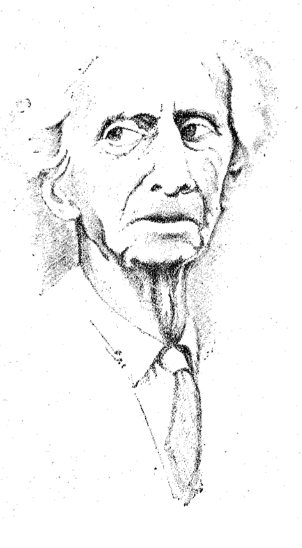
صراعها الدامى ضد قوى الظلام ، فهناك يصبح فى وسعها أن تنعم بصحبة الابطال المجيدة ،ويكون فى استطاعتها أن تتمتع ببشيرة الوجـود البشرى الذى لا يخلو من جمال . ولا شك أن هذا التلاقى الرهيب الذى يتم بين النفس من جهة ، والعالم الخارجى من جهة أخرى ، انما هو المصدر الذى تتولى عنه فضائل كالحكمة ، والمحبة ، ونكران الذات ، وبالتالى فانه الاصل فى ظهور حيـــــاة انسانية جديدة . وحين يتمكن الانســـــان من استدراج تلك القوى الخارجية المعادية (التى يبدو البشر مجرد الاعيب فى يدها) الى أعمق أعمـاق ذاته ، أو حين ينجح فى تسليط أضواء الوعى عن « الموت » ، و « التغير » ، و « الماضى » الذى لا سبيل الى استرجاعه ، و « العجز » البشرى ، أمام قوى الطبيعة الغاشمة ، فهناك ــ وهنـــالك فقط ــ يكون قد استطاع السـيطرة على الكون اللاواعى ، والتحكم فى القوى الخارجية الغلابة .



وحسبنا أن نتوقف قليلا عندما اعتدنا أن نسميه باسم « الماضى » ، لكى نقف على ما يتمتع به من « قوة سحريه » .والواقع أن ما فى صورة الصامتة الهادئة من جمال ، لهو أشبه ما يكون بذلك النقاء الساحر الذى يتصف به الخريف : فان أوراقه لتظل تسطع وتلمع ، ناشرة تحت السماء بهاءها الذهبى ، وان كانت نفخة واحدة قد تكفى لنثرها وتبديدها فى الهواء ! وليس من شأن « الماضى » أن يتغير أو أن يتلون ، بل هو لا بد من أن يغط فى نوم عميق بعد حياة حافلة بحمى الصراع . وهكذا تتلاشى اللهفة ، والجشع ، والطمع ،والسعى وراء التفاهات العابرة ، لكى تبقى الاشياء الجميلة الرائعة ، والقيم الابدية الخالدة ، وكأنها النجوم التى تسطع وتتوهج فى حلك الظلام ! ومن هنـــا فان جمال « الماضى » ــ بالنسبة الى تلك الذات التى استطاعت أن تقهر القدر ــ هو مفتـــــاح الايمان نفسه ! .

عبادة « الانسان الحر » وقصة « المصير المشترك »

« ان حياة الانســـان ــ فيما يقـول رسل ــ لتبدو من الخارج ــ بالقياس الى قوى الطبيعـة ــ مجرد شىء ضئيل تافه . واذا كان العبد يجـد نفسه دائما مضطرا الى عبادة الزمن والقـــدر والموت ، فذلك لأن هذه كلها أعظم بكثير من أى شىء آخر قد يجده فى باطن ذاته ، فضلا عن أن جميع ما لديه من أفكار لا تكاد تعد الامور التى يلتهمها الزمان والقدر والموت !



ولكن ، مهما كان من عظمة تلك القوى ، فإن التقدير فيها بعظمته ، والاحساس بما تنطوى عليه من روعة خرساء ، لهو أمر أعظم بكثير من كل ما عداه . ومثل هذا التقدير هو الذى يخلق منا أناسا أحرارا ، لاننا عندئذ لا نقتصر على الانحناء — فى ذلة وصغار — أمام القضاء المحتوم ، على الطريقة الشرقية فى الخضوع والاذعان ، بل نستوعبه ونجعل منه جزءا لا يتجزأ من صميم نفوسنا . » (٧) ثم يستطرد رسل فيحدثنا عن عبادة الانسان الحر ، ويقول لنا ان عملية التحرر الحقيقية لا تتم الا عن طريق ذلك الجهد الابداعى الذى يقوم به المرء حين يتخلى عن كل صراع من أجل الوصول الى سعادته الشخصية ، وحين يستبعد من صميم ذاته كل شوق أو تلهف الى تلك الرغبات العابرة والاهواء الزائلة ، لكى يقتصر على الحنين الى الامور الخالدة والنزوع الى القيم الباقية ، ولا يتحقق مثل هذا «التحرر» الا عن طريق « المشاهدة » التى نتأمل فيها « القدر » Fate : فإن القدر نفسه سرعان ما يذعن لذلك « العقل » الذى لا يدع شيئا نهبا لعمليات « التنقية » أو التصفية التى تقوم بها نار الزمان « المطهرة » !

وان الانسان الحر لهو متحد مع أقرانه بروابط متينة لعل أوثقها رابطة المصير المشترك . وهذا هو السبب فى أن كلا منا يحس بأن ثمة « عبئا جديدا » يظل يلازمه فى حله وترحاله ، مرسلا على كل عمل من أعماله اليومية اشعاعات المحبة . وما أشبه حياة الانسان بمسيرة طويلة تتم عبر الظلام ، ويكتنفها من كل صوب أعداء غير مرئيين ، ولا تكاد تخلو يوما من التعب والنصب والاعياء . وان هذه المسيرة لتتجه نحو هدف لا يستطيع بلوغه الا القليلون ، ولا يستطيع أحد أن يتكأ فيها طويلا ، ولكنها مسيرة أليمة شاقة ، يتساقط فيها رفقاؤنا واحدا بعد الآخر ، ويختفون من أمام أنظارنا ، بمقتضى أوامر صامتة يصدرها عليهم « الموت » القادر على كل شىء ! وما أقصر تلك الفترة الزمنية التى نستطيع فيها أن نمد اليهم يد العون ، أو أن نسهم معهم فى تحديد أسباب سعادتهم أو شقائهم . « واذن فما أحرانا بأن نرسل أضواء مشرقة على طريق مسارهم ، وأن ننشر فى أجواء حياتهم عبير التعاطف والمحبة ، وأن نشيع فى قلوبهم تلك الغبطة النقية التى لاتخبو أبدا ، وأن نقوى من عزائمهم الخائرة ، وأن نزودهم بروح الثقة والايمان فى لحظات الضعف واليأس صحيح أن الناس كثيرا ما يزنون محاسن الآخرين ومساوئهم بموازين الحقد والضغينة ، ولكن الانسان الحر لا يفكر الا فى احتياجات الآخرين ، ولا يتوقف الا عند آلامهم ، وأحزانهم ، ومصاعبهم ، وأزماتهم وشتى مظاهر عماهم أو قصر نظرهم ، وكل ما من شأنه أن يتسبب فى شقاء حياتهم . ولهذا يهيب بنا رسل أن نتذكر دائما أننا نشارك الآخرين أحزانهم وآلامهم ، وأننا نقاسمهم تلك الظلمة التى نتخبط سويا فى دياجيرها ، وأننا — مثلهم — ممثلون يضطلعون ببعض الادوار فى صميم تلك المأساة الكلية الواحدة !

واذن فلنعمل دائما بحيث لا نشعر مطلقا — حين تحين ساعتهم ، وحين يصبح خيرهم وشرهم خالدين خلود الماضى الذى لا يموت — اننا كنا سببا فيما لاقوا من ألم أو فشل أو شقاء أو خيبة! والحق أنه ليس أجمل فى الحياة من أن يشعر المرء بأنه حيثما توهجت فى قلوب الآخرين شعلة من أمل أو قبس من نور الهى ، فهنالك كان هو بتشجيعه وتعاطفه يبث فى نفوس الآخرين روح الشجاعة ، يلهمهم القوة والثقة والايمان !

ان حياة الانسان لهى حياة قصيرة قاهرة ، يثقلها مصير مظلم لا يرحم ، وترين عليها المادة العمياء عن كل خير أو شر ، بطيشها وتهورها وسعيها المستمر نحو الهدم أو التحطيم . وليس أمام الانسان — ذلك الموجود الذى كتب عليه أن يفقد اليوم أعز أحبابه ، حتى لا يلبث هو نفسه أن يجتاز عالم الظلمة غدا أو بعد غد — نقول انه ليس أمام الانسان سوى أن يملأ حياته بتلك الافكار الجميلة التى تشيع النبل والعظمة فى أيامه القصار . واذا كان من الضرورى للانسان أن يلقى مخاوف القدر بروح الاستهانة والازدراء ، فذلك لأنه لا بد للموجود الحر من أن يرفض عبادة الارقاء أو العبيد ، لكى يقتصر على التعبد فى أرجاء ذلك الهيكل الذى ابتناه هو لنفسه بكلتا يديه ! «وليس من شأن الانسان الحر أن يشعر بأى فزع أو رهبة تجاه ملكوت الحظ ، بل هو يستبقى ذهنه حرا ، نقيا ، صافيا ، لا يؤرقه طغيان تلك السلطة التى تتحكم فى حياته الخارجية ، متحديا فى كبرياء وصلف كل تلك القوى الغلابة التى تتركه الى حين يواجهها بمعرفته وسلطان أحكامه ، واثقا من أن فى استطاعته — بما يملك من قوة وعزم وايمان — أن يثبت دعائم ذلك العالم الذى صنعه بمثله

---

(٧) B. Russell : « Mysticism and Logic », Ch. III, pp. 57-58.

العليا الخاصة ، غير آبه بمسيرة تلك القـــوة الطبيعية اللاواعية التي تريد أن تسحقه تحت أرجلها » !

ويعود رسل – في موضع آخر – الى دراســة مكانة الانسان في الكون ، فيقول انه « اذا كان المستقبل منذرا بالخطر على الانسان ، فانه خطـر لا يصدر عن الطبيعة فقط ، بل ينشأ أيضـــا عن الانسان نفسه : هل يستخدم قوة علمه استخداما حكيما ، أم هل يستخدم القوة التي ظفر بهـــا من عراكه مع الطبيعة طوال العصور ، في معركة جديدة يشنها على اخوانه من بني الانسان ؟ ان التاريخ والعلم والفلسفة جميعا تروى لنـــا ماذا أنتجته الانسانية متعاونة ، ليعرف ماذا يكون في مستطاعها أن تؤديه في المستقبل لو مضت في تعاونها ، وتخلقت بالتسامح ، الذي يرفعهـــا عن المشكلات الصغيرة التي تضيع فيها عواطف الافراد ، والأمم هباء . » (٨) صــحيح ان في الطبيعة البشرية « غير المروضة » الكثير من مظاهر القسوة والعديد من الميول العدوانية ، ولكن من المؤكد أن التقدم البشري المطرد هو الكفيل بتأسيس دعائم « عالم القيم » وتثبيت معاني المحبة والجمال والمعرفة في نفوس الناس . وما دام « عـــالم القيم » هو صنيعة الانسان الحر ، فسيظل ايمان الفيلسوف المتحرر من مخاوف الموت ، والقدر ، والطبيعة اللاواعية ، ايمان الحكيم الرواقي الذي يعرف كيف ينتصر على القوى الغاشمة المظلمة .

الموقف الرواقي من « مشكلات الموت » ..

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون ايمان رسل هو مجرد عود الى الحكمة الرواقية ؟ وردنا على هذا التساؤل أن ايمان رسل – في الحقيقة – هو ايمان مفكر « عقلاني » قد وجد في «الرواقية» أمارة من أمارات « الصحة العقلية » . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يصطنع رسل – في واجهتــه لمشكلة الموت – موقفا شبيها بموقف فلاســفة الرواقية : فقد لاحظ رسل أن الخوف من الموت يثير لدى المرء الشعور بأنه مجرد عبد للقــوى الخارجية ، وبالتالي فانه يشل كل طاقاته الانسانية ما دام من المستحيل أن ينبثق شيء طيب عن عقلية ذليلة مستعبدة ! وقد ناقش رسل المواقف الثلاثة المحتملة بازاء مشكلة الموت ، فقال ان الانسان **أولا** قد يتجاهل الموت تماما ، فلا يفكر فيه ولا يشير اليه ، بل يحاول دائما أن يحول أفكاره عنه أو هو قد يعمد **ثانيا** الى التأمل المستمر في قصر الحياة البشرية وفناء الوجود الانساني ، ناظرا الى الموت على أنه شيء عادي مألوف ، وأنه لا يستحق منا سوى الاحتقار والازدراء ، أو هو قد يحاول ثالثا أن يقنع نفسه (ويقنع الآخرين) بأن الموت ليس موتا ، وانما هو مجرد مدخل او معبر الى حياة جديدة أفضل . واعتراض رسل على الموقف الاول من هذه المواقف الثلاثة انه يحاول الغاء المشكلة بتجاهل موضوعها ، في حين ان التجربة البشرية لا بد من أن تضطرنا – ان عاجلا أو آجلا – الى مواجهة « موت الآخرين » . ولعل هذا ما لاحظــه جماعة الفرويديين بخصوص «مشكلة الجنس» Sex فقد فطنوا الى أن تجاهل هذه المشكلة لا يعــني بالضرورة القضاء عليها . وبالمثل ، يمكننا أن نقول ان تجاهل مشكلة الموت لا يفضي بالضرورة الى استئصال فكرة الموت من عقولنا ، أو انتزاع خشية الموت من قلوبنا . واما بخصوص الموقف الثاني فان رسل يرى أنه قد يكون من خطل الرأي أن نديم النظر في موضوع واحد بعينه ، خصوصــا اذا لم يكن من شأن تفكيرنا في هذا الموضوع أن يستحيل من بعد الى « فعـــل أو « نشـــاط عملي » . هذا الى أن كل تأملاتنا الفلسفيــة حول الموت لن يكون من شأنها أن تحول في النهــاية دون موتنا ، فليس هناك أدنى جدوى من وراء مثل هذا التأمل العقيم . وعلى حين أن الاهتمامــات الموضوعية تساعد الانسان على صيانة « صحتــه العقلية » ، نجد أن الاستغراق في تأمل المــوت لا يؤدي الا الى ضعف اهتمام الانسان بغيره من الناس ، وقلة احتفاله بما يجري حوله من أحداث وأما الموقف الثالث والاخير فقد كان الظن به – منطقيا على الاقل – أن ينتزع من قلب الانسان كل خوف من الموت ، ولكن التجربة شاهدة – مع ذلك – على أن المؤمنين بالحياة الاخرى ليسوا أقل خوفا من المرض ، وأكثر شجاعة في ميدان القتال من أولئك الذين يعتقدون أن الموت هو خاتمة كل شيء ! والسبب في ذلك أن المعتقدات الدينية – فيما يقول رسل – لا تكاد تعدو منطقة الفكـر الواعي ، فهي قلما تنجح في تعديل « الآليــات اللاشعورية » وبالتالي فانها لا تؤثر على السلوك ككل . هذا الى أن المؤمنين بالحياة الأخرى لا يقلون عن غيرهم من الناس جزعا من الموت ، ان لم نقل بأنهم يفوقونهم ، نظرا لأنهم يخشون دائمـــا في قرارة نفوسهم ألا تكون عقيدتهم صحيحة ! (٩)

(٨) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ٢٦٩ .

(٩) B. Russell : « Stoicism and Mental Health » In Praise of Idleness, London, Unwin Books, 1962, pp. 132-134.

وأما الموقف الذى يدعونا رسل الى اتخاذه بإزاء الموت فهو ذلك الموقف الرواقى الذى لا يحاول الانتقاص من أهمية الموت ، بل مواجهة بشىء من الكبرياء بغية العلو عليه ، والارتفاع فوق مستواه . وهذا المبدأ الذى يدافع عنه رسل هو بعينه نفس المبدأ الذى لابد لنا من اتباعه حين نكون بصدد اى خوف أو أية رهبة (مهما كان نوعها) : لأن من واجبنا دائما أن نعمد الى التأمل — بتدبر واصرار — فى موضوع الرهبة نفسه ، واثقين من أن هذا التأمل هو العلاج الأوحد الممكن لمثل هذا الخوف . وحين يجد المرء نفسه بإزاء « واقعة الموت فلا بأس من أن يقول لنفسه : « أجل ، ان هذا واقع لا محالة ، ولكن لأضير فى ذلك على الاطلاق ، فان الناس يتقبلون الموت برحابة صدر فى ساحة القتال ، لأنهم مؤمنون بقيمة الهدف الذى يضحون بحياتهم — وحياة أعزائهم — فى سبيله . » ولابد لمثل هذا الاحساس من أن يتوافر لدينا فى كل وقت فانه لمن الخير للانسان أن يشعر بأن ثمة أمورا هامة يحيا من أجلها ، وأن موته (أو موت الآخرين) لن يضع حدا لكل اهتماماته فى هذا العالم . ولو أننا أردنا لمثل هذا الموقف أن يكون أصيلا وعميقا فى حياة الانسان ، لكان علينا أن نزود الحدث — منذ نعومة أظفاره — ببعض فضائل أخلاقية كالسخاء والأريحية والحماسة ، حتى تكون كل حياته — بل كل مستقبله — رهنا بتلك الأهداف الكبرى التى يتحمس من أجلها ويعيش فى سبيلها . وهكذا يخلص رسل الى القول بأنه لابد لنا من تحرير الانسان من « خشية الموت » عن طريق دعوته الى العمل من أجل غايات كبرى تخرج عن ذاته ، وتكون فى نظره أعلى من ذاته (١٠) .

هل بقى رسل مجرد فيلسوف « غير مؤمن » ؟

تلك — بايجاز شديد — هى الخطوط الرئيسية فى ايمان برتراند رسل . وواضح من هذا الايمان أنه يستبعد فكرتين دينيتين أساسيتين أولاهما : فكرة الله من جهة ، وفكرة الخلود من جهة أخرى . وليس من شك فى أن نظرة رسل العلمية هى التى أملت عليه رفض هاتين الفكرتين ، بدعوى أنهما فرضان ليس لهما ما يبررهما علميا . ولنتوقف — مثلا — عند مسألة الخلود ، لنرى ما الذى يدعو رسل الى اتخاذ موقف سلبى بإزائها . يقل رسل : « خذ مثلا مسألة الخلود لأفراد الانسان ، فربما اعتقدت فيه على أساس دينى ، فتكون عقيدتك عندئذ خارجه عن نطاق الفلسفة ، لأنها عقيدة مستندة الى ما جاء به الوحى ، أو قد تعتقد فيه على أساس ما قد كشف عنه البحث فى العلم الطبيعى ، وعندئذ تكون العقيدة مستندة الى العلم لا الى الفلسفة . وقد كان يجوز للانسان فيما مضى أن يعتقد فيه على أساس فلسفى ، حين كان يقال ان الروح عنصر بسيط غير مركب ، والعنصر لا يفنى ولا سبيل الى فنائه أو تحلله . هذا برهان تصادفه عند فلاسفة كثيرين ، تراه ظاهرا حينا ومتخفيا حينا ، لكن فكرة العنصر أو الجوهر الذى يظل ثابتا ودائما ثم تطرأ عليه حالات من التغير تجىء وتذهب ، لم تعد تتسق اليوم مع ما يقوله العلم ، اذ العلم اليوم يقول بذرات مؤلفة من الكترونات وبروتونات متحركة متغيرة ولا يقول بعناصر ثابته دائمة ... ومعنى ذلك أن مسألة الخلود قد خرجت من نطاق من الفلسفة ، وأصبح أمرها مدكولا الى العلم أو الى الدين الموحى به . » (١١)

بيد أن رفض رسل لبعض العقائد الدينية لا يعنى — فى رأينا — أنه قد بقى « لا أدريا » agnostic (كما توهم هو نفسه فى فترة ما من فترات تطوره الروحى) ، أو أنه قد نجح فى الاستغناء نهائيا عن كل « ايمان » (كما وقع فى ظن بعض المهتمين بدراسة فلسفته) . والحق أن بعض أصداء الايمان المسيحى قد ترددت فى تفكير رسل ، على الرغم من اعترافه الصريح بأنه لم يكن فى يوم من الأيام « مسيحيا » وقد روى لنا رسل نفسه أن والده — وكان من دعاة الفكر الحر — قد طلب فى وصيته أن يتلقى ابنه تربية حرة خالية تماما من كل خرافة دينية ، ولكن المجلس الحسبى عين له أوصياء قاموا بتربيته على الايمان المسيحى (١٢) . والظاهر أن هذه التربية المسيحية قد تركت أثرها فى نفس رسل ، حتى بعد كفرة بكل ايمان ، ورفضه لشتى العقائد الدينية ، بدليل أننا نجده ينادى فى مقاله « عبادة انسان حر » بالكثير من القيم الدينية والروحية . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله : « لقد ظل رسل ينظر الى الميتافيزيقا والعلم الالهى نظرة جدية ، لأنه بقى مقتنعا بأن ثمة شيئا يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتية الموضوعية . وليس الحاده المعروف (مثلا) سوى مجرد

(١٠) B. Russell : « In Praise of Idleness », Ch. XIII, 1962, pp. 136-138.

(١١) رسل « الفلسفة بنظرة علمية » ، ترجمة : د. زكى نجيب محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٥ — ٢٦٦ .

(١٢) B. Russell : « Let the People Think », London, 1943, Watts, p. 25.

فرض علمى موضوعى عن علم الواقع المستقل ٠ وفضلا عن ذلك فان رسل لم يكن يعترض على العاطفه الدينية ، طالما بقيت هذه العاطفة مستقلة لا تتدخل فى عملية البحث عن الحقيقة العلمية والفلسفية ، وطالما ظلت غير ممتزجة بالعقائد اللاهوتية التى قد تضطرنا الى الايمان بما هو غير حقيقى ٠ والواقع أن مقالة رسل المؤثرة : « عبادة انسان حر » A Free Man's Worship: انما هى شاهد على أحاسيسه الدينية العميقة (بما فى ذلك أحاسيس التواضع والتقوى) نحو العالم الطبيعى ، فضلا عن أننا نجد فى كتبه الأخرى العديد من الفقرات التى تكشف عن تقديس شبه دينى للحقيقة ولبعض المثل العليا كالمحبة أو الأخوة الانسانيه والسلام ٠ » (١٣)

ولسنا ندرى — على وجه التحديد — ما هو الأساس الفلسفى الذى استند اليه رسل فى ايمانه بالقيم ، واعلائه من شأن بعض المثل العليا ، ولكن الذى نعلمه أن رسل قد أقام هوة غير معبورة بين « عالم الطبيعة » و « عالم القيم » فى الوقت الذى نراه يؤسس فيه ايمانه الروحى على دعامة من « المثالية الاخلاقية » ٠ وعلى الرغم من أن رسل نفسه كان يرفض كل نزعة برجماتية تجعل من « الحقيقة » صورة من صور « ارادة الاعتقاد » ، أو تربط « الفلسفة » بضرب من « المزاج الشخصى » ، الا أننا لا نجد فى كل الحقائق الروحية التى تضمنها ايمان الفيلسوف الانجليزى الكبير سوى « مسلمات » شخصية تتفق مع مزاج مفكر حر فقد ايمانه بالدين ، ولكن بقى تفكيره مشوبا بذلك الحنين الخفى الى الدين ! ومن هنا فان رسل « غير المؤمن » قد بقى هو رسل « المؤمن » بقيم كالمحبة ، والمعرفة ، والجمال ، والسلم ، والتعاون ، والمشاركة ، والتسامح .. الخ ٠ وهكذا قدم لنا رسل دليلا جديدا على أن « عصر التحليل » لا يمكن أن يتحرر تماما من كل أثر من آثار « عصر الايمان » ، اللهم الا اذا قدر للفيلسوف المعاصر أن يحيا فى فراغ عقلى تام !

زكريا ابراهيم



---

(١٣) A. Aiken : « Philosophy in Twentieth Century », N.Y., 1962, Random House, Vol. II, Introduction, p. 481.

برتراند رسل

نصر

الفيلسوف الإنسانى

د. عـــزمى إسلام

الحديث عن قمة كبيرة من قمم التفكير الانسانى مثل برتراند رسل امر بالغ الصعوبه ، فليس من اليسير تقديم الجوانب المختلفه والمتنوعة لهذا الفيلسوف الكبير فى صفحات قليله . لما انه ليس من اليسير تقديم نبذة ـ ولو قصيرة ـ لحياة ذلك الفيلسوف العظيم وقد قاربت المائة عام . ولذا فقد يحسن بنا ان نكتفى بذكر أهم العلامات البارزة على درب حياته الطويله التى لخصها رسل نفسه عام ١٩٥٠ فى النعى الذى كتبه لنفسه يقول فيه : (فى شبابه أنجز أبحاثا هامة تتصل بالمنطق الرياضى ونال أعلى الدرجات العلمية فى ١٨٩٥ . وأثناء الحرب الكبرى(ويقصد الحرب العالمية الأولى) نادى بوقف القتال ... وأثار موقفه حفيظة البعض وهو الامر الذىجعل « كلية ترينيتى » Trinity تستغنى عنخدماته العلمية وتحرمه من كرسي الأستاذية. وفى سنة ١٩١٨ قضى بضعة شهور فى السجن . وفى عام ١٩٢٠ زار روسيا زيارة قصيرة ولكن انطباعاته هناك لم تكن سارة . ثم قضى فى الصين زيارة أطول . وفى السنوات التى تلت ذلك ، نادى بالاشتراكية المعتدلة وباصلاح التعليم ، كما طالب باتباع أخلاقيات أقل صرامة فيما يتعلق بالزواج والحب . وفى الحرب الثانية لم يشترك بأى



نشاط سياسى لأنه فر ليعيش فى بلد محايد ٠٠) الا اننا نستطيع أن نضيف الى ما كتبه رسل بعض العلامات التالية : فقد ولد برتراند رسل فى ١٨ من مايو عام ١٨٧٢ بانجلترا ، وكفله جده « لورد جون رسل » ولما يتجاوز الرابعة من عمره بعـــد أن ماتت والدته « ليدى امبرلى » عام ١٨٧٤ ومات والده « لورد امبرلى» عام ١٨٧٦ · ولقد تلقى رسل تعليمه بمنزل الاسرة حتى التحق عـــام ١٨٩٠ بجامعة كمبردج التى تخرج فيها عام ١٨٩٤ ، ثم عين ملحقا بالسفارة الانجليزية فى باريس ،وتزوج لأول مرة*(وقد تزوج بعد ذلك ثلاث مرات ،آخرها عام ١٩٥٢ وهو فى الثمانين من عمره) ، ولكنه لم يستمر فى العمل الديبلوماسى طويلا وعـــاد الى جامعة كمبردج للتدريس بها · ولقد زار رســـل كثيرا من البلدان مثل المانيا عام ١٨٩٥ ،والولايات المتحدة الامريكية عام ١٨٩٦ ، وكذا عام ١٩٣٨ والاتحاد السوفيتى عام ١٩٢٠ ، والصين واليابان عام ١٩٢١ · وتنازل برتراند رسل وهـــو فى السابعة والعشرين من عمره (أى عام ١٨٩٩) عن كل ما ورثه من ثروة تزيد عن المليون جنيـــه استرلينى الى جمعيات البحث العلمى والدراســـات الاشتراكية · كما منح جائزة نوبل للسلام عـــام ١٩٥٠ ، ونال وسام بيرس الفضى من أجـــل الدعوة للسلام عام ١٩٥٥ · كما أنشأ مؤسســـة السلام العالمى عام ١٩٦٣ ، وكون محكمة لمحاكمـــة مجرمى حرب فيتنام عام ١٩٦٦ ، عقدت أول دورة لها فى السويد عام ١٩٧٠ ، وتوفى يوم ٢ فبراير عام ١٩٧٠ ·

وكما أوجزنا حياة رسل فى هذه السطور القليلة يمكننا أن نوجز بصفة عامة موقفة الفلسفى فى السطور التالية :

ـ وهو فيلسوف تجريبى ، يعتقـــد ان المعرفة توجد وجودا مستقلا ومنفصلا عن الذات المدركة بمعنى ان وجودها لا يكون متوقفا على وجودالذات التى تدركها ولا مشروطا بها ·

ـ وهو فيلسوف تجريبى ، يعتقد ان المعرفة الانسانية اذا ما حللناها ، انما ترتد فى نهـــاية التحليل الى مجموعة من الانطباعات الحســـية أو الادراكات البسيطة التى تتعلق بما هو موجود فى الواقع التجريبى ·

ـ وهو فيلسوف تحليلى يؤمن بالتحليل منهجا يتبع فى الفلسفة بغرض توضيح مشكلاتهـــا (وقد طبق رسل منهجه هذا على عدة موضوعات : كالعالم والفكر واللغة ، فضلا عن الرياضيات)·

ـ وهو ليس بالمفكر الذى يعيش فى برج عاجى منفصل عن الحياة ومشكلاتها ، بل يحاول الاسهام قدر طاقته فى القاء الضوء على هذه المشكلات ، ويبذل الجهد الكبير ـ فكريا وعمليا ـ فى سبيل تحقيق ذلك ٠

ـ وهو كما لا يفصل بين الفلسفة والحياة ، لا يفصل كذلك بين الفلسفة والعلم ، بل يجمع بينهما فى فلسفة علمية جديدة ٠ وقد حاول ذلك من زاويتين : من حيث تطبيق المنهج العلمى على مجال البحث الفلسفى ، وذلك يتمثل بصفة خاصة فى كتابه « الفلسفة بنظرة علمية » ٠ وكذا من حيث محاولة الافادة من نتائج العلم وتطويعها لرحابة التفكير الفلسفى ، وذلك يتمثل فى عدة نظريات عنده مثل « الذرية المنطقية » ، «والهيولى المحايدة » وغير ذلك ٠

ـ وهو فيلسوف متطور ، ولعل طول حياته أتاح له أن يطور فكره فى أكثر من مجال ، فهو على سبيل المثال بدأ فى الفلسفة تجريبيا ، ثم تحول الى الاتجاه المثالى ، ثم انتهى الى الاتجاه التجريبى الواقعى التحليلى ٠

ـ وهو فيلسوف متعدد الاهتمامات ، التى برز فى كل منها كالفلسفة والعلم ٠ وفلسفة العلم والرياضة والمنطق والاخلاق التربية والاجتماع والسياسة وغيرها ، حتى ليمكن القول ـ بدون ان نتجاوز الحقيقة ـ انه فيلسوف العصر بكل ما فيه من علم وأخلاق وسياسة ٠

ولعلنا لا نكد نجد مفكرا معاصرا ذاعت أفكاره وعرفت مبادؤه ومواقفه على النحو الذى ذاعت عليه أفكار برتراند رسل ، وعرفت مبادؤه ، واشتهرت مواقفه ٠ وشهرة رسل لم تكن مقصورة على حدود وطنه انجلترا ، بل تجاوزته الى خارج حدود هذا الوطن ٠ وليس أدل على ذلك من حزن الآلاف الذين عرفوا عنه ، أو اطلعوا على كتاباته ، أو سمعوا عن مواقفه فى مختلف أنحاء العالم ،من أقصى الشرق فى فيتنام الى أقصى الغرب فى مجتمع الملونين بأمريكا ٠ وليس أدل على ذلك من وقوف رئيس مجلس الأمة فى الجمهورية العربية المتحدة ورئيس وفدها فى المؤتمر الدولى للبرلمانيين المنعقد بالقاهرة ، يوم ٣ فبراير ينعى الى المؤتمرين وفاة رسل بقوله (اننى باسم هذا المؤتمر أعبر عن حزننا العميق لوفاة مفكر ضخم خسرت الانسانية بوفاته وجها من الوجوه التى لا تتكرر على مدى سنين طويلة ٠ واننى باسم شعب الجمهورية العربية المتحدة ومجلس الامة ، أود أن أعبر عن حزننا لوفاة رسل العظيم الذى كان من أول كلمة كتبها فى تاريخه الفكرى يتخذ صف الانسان ، « جريدة الاهرام بتاريخ ١٩٧٠/٢/٤ » ٠

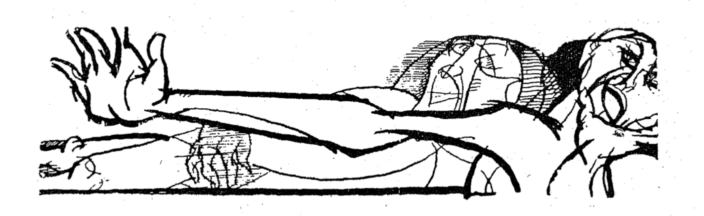
وكما لم تكن أفكار رسل محدودة بحدود وطنه فهى كذلك لم تكن معروفة فقط لدى فئة محدودة من المتخصصين فى مختلف الميادين التى أسهم فيها رسل بنصيب وافر (كالرياضة والمنطق) ولامقصورة على فئةالمثقفين الذين يهتمون بمشكلات أو موضوعات أدلى فيها رسل بدلوه ، وتناولها أحيانا بطريقة لا تخلو من طرافة (كالزواج والسعادة والتربية) ، انما تعدت كل هذه الفئات الى الانسان العادى الذى آثر رسل ان يقف الى جانبه مدافعا عن حريته ضد كل طغيان أو سيطرة أو إستغلال أو ارهاب أو استعمار ٠ لقد انحاز رسل الى صف الانسان مدافعا عن حقه فى الحياة ، بغض النظر عن لونه أو انتمائه الى دين معين و جنسية معينة وحقه فى أن يتحرر من الخوف ومن الاضطهاد ، حقه فى الحرية ، حريته فى أن يحيا فى أمن وسلام فى أكثر من بقعة من بقاع الارض فى فيتنام ، فى لاوس ، فى برلين ، فى فلسطين ومنطقة الشرق الأوسط٠وباختصار حريةالانسان فى اختيار الحق وقبوله ، ورفض الباطل ومقاومته والتنديد به وفضحه٠ ولقد كانت الدعوة الى الحرية هى المحور الاساسى والخط العريض فى تفكير رسل طوال حياته ٠ وهى عنده لم تكن دعوة نظرية يرددها من حين لآخر فى مقالاته أو رسائله المتعددة بل كانت دعوة عملية كافح من أجل تحقيقها ،ولقد كان رسل من قلائل المفكرين الذين عاشوا أفكارهم بشجاعة وقوة واقتدار على الرغم من الصعوبات التى واجهها فى سبيل ذلك ٠ وممارسة الحرية عند رسل لا تكتفى بمجرد اتخاذ الموقف الشجاع بالقبول أو بالرفض ، فى القول بـ « نعم » او القول بـ « لا » ، بل هى عنده دفاع عن هذا الرفض أو القبول ، طالما ان أحد البديلين فيه دفاع عن الانسان ٠ ولقد عبر رسل عن هذا المعنى فى أكثر من موقف ، وما أكثر المواقف التى قال فيها «لا» بشجاعة واصرار ، أو على حد تعبيره (ان أقول « لا » ، فى قلب الحياة ، فى لب المشكلة ، فى قلب القضية) ٠ فقد قال « لا » عام ١٩١٦ بعد قيام الحرب العالمية الأولى وانصرف الىمناهضتها بكتابات يندد فيها بالعدوان وبالحرب كحل لمشكلات العالم معتبرا اياها حربا بين مجانين سلطة وعباد مال وتجار حرب وقتل لا يتحمل ضريبتها فى النهاية الا الانسان ٠ كما كتب مقالا فى اخر عام ١٩١٧ يهاجم فيه نظام التجنيد الاجبارى فى انجلترا فى ذلك الوقت ، كما نادى فى أوائل

عام ١٩١٨ بعصيان أوامر الحرب في عدة مقالات حكم عليه بسببها بغرامة مالية قدرها مائة جنيه رفض أن يدفعها ، وبالسجن لمدة ستة شهور . كما قال « لا » ضد سباق التسلح النووي المجنون في العالم ، وقال «لا» ضد العدوان على الكونجو، وعلى الجنوب العربي ، وعلى فيتنام . وقال « لا » ضد العدوان الاستعماري الصهيوني على الشعوب العربية ولم تكن«لا» التي يقولها مجرد صيحة يرددها وتختفي أصداؤها بعد ذلك، بل كان دائما يقولها بالعمل فطالما قاد المظاهرات من أجل التعبير عن رفض الحرب والعدوان . كما مزق بطاقة عضويته في حزب العمال البريطاني احتجاجا على تخاذل حكومة العمال أمام حرب الابادة التي تشنهـا القوات الاستعمارية الامريكية في فيتنام . كما آل رسل على نفسه أن يقوم بفضح فظائع الاستعمار الامريكي في فيتنام والتنديد به وكون لهذا في مايو ١٩٦٦ محكمة دولية لمحاكمة مجرمي حرب فيتنام ، وعلى رأسهم جونسون الرئيس الامريكي السابق ، باعتباره المسئول الاول عن ارتكاب جرائم هذه الحرب ، وعقدت المحكمة دورتها الاولى في استكهلم عاصمة السويد في الفترة ما بين ٢ ، ١٠ من مايو ١٩٦٧ . وأدانت الولايات المتحدة لعدوانها على شعب فيتنام واجباره بالقوة على غير ما يريد ، واستخدامها القنابل المحرمة دوليا (كالنابالم وغيرها) ، فضلا عن عدوانها على المدنيين بضرب الاهداف غير العسكرية مما يخالف الاتفاقات الدولية ، وميثاق الامم المتحدة . وكما رفض رسل العدوان الامريكي على شعب فيتنام ، فقد رفض كذلك العدوان الانجليزي على شعب الجنوب العربي والعدوان الاسرائيلي على شعب فلسطين وعلى الدول العربية عام ١٩٦٧ ، وأوفد في يونيو من نفس العام بعثة من مؤسسة السلام للتحقيق في جرائم اسرائيل زارت كلا من مصر وسوريا والاردن وأدانت العدوان الاسرائيلي حتى لقد أصبح تقرير تلك البعثة ، وثيقة عالمية دامغة للحركة الصهيونية العالمية المتمركزة في اسرائيل، وللدول الاستعمارية التي تساندها وتعززها . ولعل آخر كلمة قالها رسل قبل أن يموت كانت هي « لا » ، في رسالته الرائعة التي أرسل بها قبل وفاته بيوم واحد الى أعضاء المؤتمر الدولي للبرلمانيين بالقاهرة ، يرفض فيها بكل شدة واصرار العدوان الاسرائيلي المتكرر على الشعوب العربية ، ويفضحه ويندد به ، فيقول (لقد ظلت اسرائيل طوال عشرين عامـا تفرض وجودها بالقوة المسلحة وتتوسع في هذا الوجود وبعد كل توسع تطلب المفاوضات .. لذلك لا بد من ادانة العدوان الاسرائيلي ، لا لأنه ليس من حق دولة أن تضم لأراضيها أراض دولة أخرى فقط، بل كذلك لأن كل توسع هـو كشف لمزيد من العدوان الذي لا يمكن للعالم أن يسمح به) .

ومما هو جدير بالذكر ان موقف رسـل في رفضه للاستعمار والعدوان ، لم يكن رفضـا سلبيا ، بل تمثل في تأييد حق من وقع عليهم العدوان في رد هذا العدوان ، ومن يعـانون من الاضطهاد والاستعمار في التحرر من ربقة هـذا الاستعمار . فهو مع رفضه للعدوان الامريكي بفيتنام ، يؤيد كفاح شعب فيتنام في التحـرر من الاستعمار . وهو كما يدين العدوان الاسرائيلي على شعب فلسطين والشعوب العربية ، يؤيد كفاح الشعب الفلسطيني والشعب العربي في ازالة آثار العدوان ، وانسحاب القوات الاسرائيلية المعتدية وهذا ما يظهر بوضوح في رسالته سالفة الذكر التي يقول فيها لوفود برلمانات أكثر من خمسين دولة : نعم ، انني مع كفاح الشعب الفلسطيني والشعب العربي . ولنستمع اليه يقول في رسالته: (ان مأساة شعب فلسطين هي ان بلادهم أعطيت من دولة أجنبية (هي انجلترا) الى شعب آخـر لخلق دولة جديدة . وكانت النتيجة هي أن آلافا من الابرياء أصبحوا بلا مأوى . فالى متى سوف يقبل العالم هذا الوضع من القسوة المقصودة ؟ انه لمن الواضح ان اللاجئين لهم كل الحق في العودة الى أراضيهم التي طردوا منها وان انكار هذا هو صميم الازمة والنزاع الحالي . وليس هناك شعب في العالم يقبل أن يطرد من بلاده ، فكيف نطالب شعب فلسطين أن يقبل وضعا يرفضه أي شعب أو أي فرد ؟ .. ان أول خطوة تتطلبها العدالة من أجل تسوية أزمة الشرق الاوسط ، هي انسحـاب اسرائيل من الأراضي التي احتلتها عام ١٩٦٧) .

هذا هو برتراند رسل السياسي الانسان ، وهذا هو الجانب الذي اشتهر به وطير صيته بين الناس لكنه ليس فقط الجانب الوحيد في فكره وحياته، بل هناك جوانب أخرى لا تقل في قيمتهـا عن الجانب السياسي ، جعلت لرسل أهميـة بارزة ومكانة كبيرة بين المثقفين والمتخصصين ، وتتمثل في اهتمامات أخرى متعددة ومتنوعة ، موضحين بالنسبة لكل موضوع أهم – وليس كل – كتاباته ودراساته المتعلقة بذلك الموضوع وذلك على النحو الآتي : –

الرياضيات :وأهم دراساته في هذا الصدد هي: كتاب « أصول الرياضيات »
Principles of Mathematics
الذي انتهى رسل من كتابته عام ١٩٠٠ وظهر



عام ١٩٠٣ (ولهذا الكتاب ترجمة عربية ظهرت فى أربعة أجزاء) ، وكتاب « المبادىء الرياضية » Principia Mathematica الذى اشترك فى تأليفه مع الفرد نورث هوايتهد وظهر فى ثلاثة أجزاء أولها عام ١٩١٠ وثانيها عام ١٩١٢ ثالثها عام ١٩١٣ ، وكتاب « مقدمة للفلسفة الرياضية» عام ١٩١٩ (لهذا الكتاب ترجمة عربية) . هذا فضلا عن البحث الذى حصل به على درجة الزمالة من كمبردج بعنوان « مقال فى أسس الهندسة » عام ١٨٩٧ .

المنطق : وخاصة المنطق الرياضى (او الرمزى) وتتلخص أهم دراساته فى هذه الصدد فى كتابيه « أصول الرياضيات » ، « المبادىء الرياضية » ، وكتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » (Our Knowledge of External World) (عام ١٩١٤) ، وكتابه « التصوف والمنطق » Mysticism and Logic (عام ١٩١٨)وكتابه « بحث فى المعنى والصدق » « An Inquiry into Meaning and Truth » (عام ١٩٤٠) ، فضلا عن المقدمة التى قدم بها للترجمة الانجليزية لكتاب فتجنشتين « رسالة منطقية فلسفية » (عام ١٩٢٢) (ولهذه المقدمة ، وكذا لرسالة فتجنشتين ترجمة عربية) وكذا كتابه « المنطق والمعرفة » Logic and Knowledge (١٩٥١) ، وأيضا مجموعة دراساته عن «الذرية المنطقية » Logical atomism (١٩٢٤) .

العلم وفلسفته : وأهم دراساته فى هذا الصدد : كتابه « تحليل العقل » The Analysis of Mind (عام ١٩٢١) ،وكتابه « الف باء الذرات » ABC of Atoms (عام ١٩٢٣) ، وكتابه « الف باء النسبية » ABC of Relativity (عام ١٩٢٥) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، وكذا دراساته عن المنهج العلمى فى الفلسفة Scientific Method in Philosophy (عام ١٩١٤) ، وكتابه « ايكاروس أو مستقبل العلم » « Icarus or the Future of Science » (عام ١٩٢٤) وكتاب « تحليل المادة » The Analysis of Matter (عام ١٩٢٧) وكتاب « موجز تخطيطى للفلسفة » Outline of Philosophy (عام ١٩٢٧) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية ») وكتاب « النظرة العلمية » Scientific Out Look (عام ١٩٣١) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) .

الاجتماع والتربية : وتتلخص أهم دراساته فى هذا الصدد فى :مبادىء اعادة البناء الاجتماعى» « Principles of Social Reconstruction » (عام ١٩١٦)، وكتاب « الزواج والاخلاق » Marriage and Morals (عام ١٩٢٩) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) وكتاب « القوة : تحليل اجتماعى جديد » Power : A New Social Analysis (عام ١٩٣٨) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، وكتاب « أثر العلم فى المجتمع » The Impact of Science on Society (عام ١٩٥١) .

بالاضافة الى دراساته التربوية مثل : «فى التربية خاصة فى الطفولة المبكرة « On Education, in Early Childhood » (عام ١٩٢٦) ، وكتاب التربية والنظام الاجتماعى » (عام ١٩٣٢) وقد ظهر هذا الكتاب فى الطبعة الامريكية بعنوان « التربية والعالم الحديث » « Education and the Modern World »

السياسة : وتتلخص أهم دراساته فى هذا الصدد فى : « الديموقراطية الاشتراكية الالمانية» German Social Democracy عام ١٨٩٦) ، « الحرب وليدة الخوف » War the Offspring of Fear

(عام ١٩١٥) ، « والمثل العليا فى السياسة »
(عام ١٩١٧) ، « دروب الحرية » Roads to Freedom (عام ١٩١٨) ، «البلشفيـــة نظرية وتطبيقا » «The Practice and Theory of Bolshevism» (عام ١٩٢١) « الحرية والنظام » Freedom and Organization (عام ١٩٣٤) ، « أى الطرق يؤدى الى السلام » Which Way to Peace (عام ١٩٢٦) ، وغير ذلك .

الفلسفة : وتتلخص أهم دراساته فى هـــذا الصدد فى : « عرض نقدى لفلسفة ليبنتز » « A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz » (عام ١٩٠٠) « مقالات فلسفية » Philosophical Essays (عام ١٩٠١) ، « مشكلات الفلسفة » The Problems of Philosophy (١٩١٢) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، « معرفتنا بالعـــالم الخارجى » (عام ١٩١٤) ، « فلسفة برجسون » The Philosophy of Bergson (عام ١٩٤٤) ، « مقالات فى التشكك » Sceptical Essays (عام ١٩٢٨) « تاريخ الفلسفة الغربية » « A History of Western Philosophy » (عام ١٩٤٥) ، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية)، « المعرفة البشرية » Human Knowledge (عام ١٩٤٨) وغير ذلك

هذا فضلا عما كتبه رسل عن نفسه وعن تطوره الفكرى ، وعن مدى تأثره بغيره من الفلاســفة والمفكرين مثل : « تطورى الفكرى » My Mental Development (عام ١٩٣٤) ، « فلسفتى كيف تطورت » My Philosophical Development (عام ١٩٥٩) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، « برتراندرسل يترجم أفكاره » « Bertrand Russell speaks his Mind » (عام ١٩٦٠) ، « السيرة الذاتية » Autobiography (عام ١٩٦٧) وغير ذلك .

هذا وسنكتف فى هذا المقال بذكر أهم الخطوط العريضة فى فكر رسل ازاء موضوعات ثلاثة رئيسية عنده ــ هى الفلسفة والرياضة والمنطق ــ وذلك من خلال عرض مبسط لمنحنى تطوره الفكرى وذلك على النحو الآتى :

ــ بدأ اهتمام رسل بالرياضيات منذ ســـن الحادية عشرة ، الا أن اهتمامه بالفلسفة سرعـان ما واكب اهتمامه بالرياضة ، حتى لقد نصحه جيمس وارد Ward فى كمبردج بألا يقـــرأ فى الفلسفة أكثر مما قرأ الا بعد الانتهاء من دراسة الرياضة . لكن رسل لم يكن مقتنعا فى الجامعـة بالطريقة التى كانت تدرس بها الرياضيات ،والتى وصفها بأنها (رديئة كل الرداءة) ، ولا بالحقائق الرياضية أو البراهين المتعلقة بهـــا ، الامر الذى جعله ينفر منها نفورا شديدا ، وانتهى به ــ بعد حصوله على درجته العلمية بهـــا ، كمبردج فى الرياضيات ــ الى التفكير فى أن يترك هذا العـلم نهائيا وينصرف الى الفلسفة لعله يجد فيهـــا عزاء لطموحه الفكرى ، ولقـــد عبر رســل عن هذا الموقف بقوله انه أصبح يعتقد (ان الرياضة علم منفر ، وحينما أكملت دراســـتى لنيــل درجة « التريبوس » Tripos بعت كل ما كنت أمتلك من كتب رياضية،وعاهدت نفسى ألا أطلع مطلقا على كتاب رياضى من جديد. وهكذا انغمست فى السنة الرابعة « من دراستى فى كمبردج » فى عالم الفلسفة بفرحة صادرة من أعماق قلبى) . « فلسفتى كيف تطورت ،صفحة ٣٩ من الترجمة العربية » .

ــ الا ان هذا النفور لم يدم طويلا ، اذ سرعان ما عاد رسل بعد عام أو أكثر الى دراسة الرياضيات

لكنه تناولها من زاوية اخرى ، هى زاوية الأسس أو المبادىء التي تقوم عليها ، وكانت هــذه أول محاولة عند رسل لدراسة فلسفة الرياضة ،وان جاءت مقصورة على فرع واحد من فروع الرياضيات وهو الهندسة • ويعبر رسل عن ذلك بقوله (ولقد اخترت « أسس الهندسة » موضوعــا لبحثى للحصول على درجة الزمالة من كمبردج ،ووجهت فيها اهتماما خاصا الى أثر الهندسة اللاإقليدية على نظرية كانط الترنسدنتالية) • وكان هذا الاتجاه منه الى فلسفة كانط مدخلا للفلسفة الهيجلية ، وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله : (كانت نظريتى فى الهندسة كانطية على وجه الخصوص ، لكننى انغمسنمت بعد ذلك فى محاولات لتطبيق الديالكتيك الهيجلى) • « المرجع السابق ،صفحة ٤٢ » • ولعل هذا كان تعبيرا عن نوع الاتجاه الفلسفى الذى بدأ رسل ينحرف اليه وهو الاتجاه المثالى • فهو كان معجبا بالفلسفة التجريبية ، متأثرا بما قرأه لجون ستيوارت ميل ، الا ان تأثره فى كمبردج بكل من جيمس وارد (وهو كانطى الاتجاه) ، وستاوت Stout (وهو هيجلى النزعة) ،وكذا البالغ بماكتاجارت Mc Tagart الهيجلى المتطرف أدى برسل عام ١٨٩٤ الى أن يسلم نفسه تماما (لميتافيزيقا نصف كانطية ، ونصف هيجلية)

ـ الا ان هذا الأثر الكانطى ـ الهيجلى لم يلبث أن فقد سحره تدريجيا، الى أن أعلن رسل رفضه لهذا الاتجاه وثورته عليه • ويعبر رسل عن أسباب هذا الرفض فى « سيرته الذاتية » بقوله (لقــد حدثت لى خلال عام ١٨٩٨ عدة أحداث ، جعلتنى انفض عن كانط وهيجل فى آن معا ، من ذلك انى قرأت كتاب هيجل « المنطق الاكبر » فكان رأيى فيه عندئذ ـ ولا يزال ـ ان كل ما قاله هيجل عن الرياضة كلام فارغ خرج من رأس مهوش •• كما رفضت كذلك الاسس المنطقيــة للمذهب الواحدى ، وكرهت النظرة الذاتيــة التى ينطوى عليهــا « الحس النقدى » فى فلســفة كانط) « برتراند رسل ، للدكتور زكى نجيب محمود ، صفحة ٢١ » • ولقد شاركه فى هذا الموقف ـ وان كان قد سبقه اليه بقليل ـ الفيلسوف التحليــلى جورج مور G. Moore ، وهو فى هذا الصــدد يقول : (كان ذلك فى أواخر عام ١٨٩٨ عندمــا تمردت أنا ومور على كانط وهيجل على السواء• فقد شق مور طريق الثورة ، اما أنا فقد تأثرت خطاه من بعده •• ومع اننا كنا متفقين « فى الثورة »الا اننى اعتقد اننا كنا نختلف بصدد ما كنا نهتــم به أكبر الاهتمام فى فلسفتنا الجديدة • فقد كان مور ـ فيما أعتقد ـ معنيا أكبر العنــاية بدحض المثالية وتفنيدها ، بينما كان جل اهتمامى موجها الى دحض وتفنيد الواحدية) « فلســفتى كيف تطورت ، صفحة ٦١ » • ولقــد ترتب على ذلك الرفض للاتجاه الهيجلى ان انتهى رسل الى عــدة نتائج فلسفية ، ظل على اعتقاده فى صحتها منذ تلك الفترة ، وأصبحت ممثلة لابرز معالم تفكيره الفلسفى ، ويلخصها رسل فى قوله (بالرغم من اننى ـ منذ تلك الايام البعيدة ـ قد غيرت رأيى فى موضوعات شــتى ، الا اننى لم أغير رايى فى نقاط بدت لى حينذاك ـ كما تبدو لى الآن (أى عام ١٩٥٩) ـ فى غاية الاهمية • فأنا ما زلت متمسكا : بمبدأ العلاقات الخارجية ، وبفلسفة التعدد التى ترتبط بهذا المبدأ ، ولا زلت أرى ان الحقيقة المفردة يمكن أن تكون صادقة كل الصدق، ولا زلت أعتقد ان التحليل ليس تزييفا ، ولا زلت أعتقد أن أية قضية ـ باستثناء قضية تحصــيل الحاصل ـ تكون صادقة بناء على مقارنتها بالواقع الذى تخبر عنه ، وان الوقائع (التى يتكون منها عالم الخبرة) مستقلة عن خبرتنا •• فى كل هذه الامور لم تتغير آرائى منذ تخليت عن تعــاليم كانط وهيجل)) المرجع السابق ، صفحة ٧ » •

ـ أما مرحلة التحول الكبير فى فكر رسل ، وخاصة بالنسبة للرياضيات والمنطق ، فتبــدأ بالتحديد منذ عام ١٩٠٠ حين اشترك آنذاك فى المؤتمر الدولى للفلسفة الذى عقد بباريس ،والتقى فيه بعالم الرياضة الايطالى بيانو G. Peano • ولم يكن قد عرفه من قبل أو قرأ له ، الا انه تأثر بدرجة كبيرة بما كان يبديه فى كل مناقشــة يشترك فيها من دقة منطقية أكثر مما كان يبديه أى فيلسوف آخر • ويتلخص تأثره ببيانو فى تفرقته بين نوعين من العبارات أو القضايا : أ ـ عبارات تقوم على علاقة توضح انتماء فرد ما الى فئة أو نسبته اليهــا ، أى عبــارات تتكلم عن موضوعات مفردة مثل «سقراط فان » ب ـ وأخرى تقوم على علاقة توضح انتماء فئة الى فئة أخرى أو نسبتها اليها ، أى عبارات تتكلم عن معانى كلية مثل « الانسان فان » ، على اعتبار ان العبــارة الاولى قضية يمكن أو تكون صادقة او كاذبة أمــا العبارة الثانية فهى وان بدت مشابهة للأولى ـ ولقد كان دعاة المنطق التقليــدى يعتبرونهمــا متشابهتين منطقيا ، من حيث أن كلا منهما تتكون من موضوع ومحمول ـ الا انها تختلف عن العبارة الاولى فى انهــا لا تنصرف الى الحديث عن الواقع بشكل مباشر ، بقدر ما تتحدث عن العــلاقة بين تصورين وارتباطهمــا على نحو ما ، بدون أن

يشترط لصدق هذه الرابطةوجود واقعي.وبالتالي يمكن اعتبارها بمثابة العبارة التي لا يكون الحكم فيها مطلقا ، بل مشروطا بشرط هو وجود أعضاء لفئة الموضوع الذى نتحدث عنه . ومن ثم فاننا نستطيع قراءة هذه العبارة الثانية « الانسان فان» أو « كل انسان فان » على النحو الآتي : « لو وجد أي فرد من أفراد فئة الانسان ، لكان متصفـــا بصفة الفناء » ، في حين أن العبارة الاولى تكلم عن شخص محدد هو سقراط ، وتصفه بتلك الصفة .

ولقد ترتب على هذا ان فرق رسل بين اللفظ الذى يستخدم في مثل العبارات الاولى كاســم العلم الذى يشير الى شيء محدد بالذات ، وبين أسماء الفئة (أو الاسم الكلي) الذى لا يشير الى أفـراد بعينها ، بقدر ما يشير الى صفات مشتركة بين أفراد ، في حالة الوجود الفعلي لمثل هذه الافراد . وهذا ما يعبر عنه في المنطق بالقول بأن الاسم في العبارة الاولى يدل على مفرد معين جزئي في حين ان في العبارة الثانية انما يدل على فئة قد تكون وقد لا تكون ذات أعضاء . ومن ثم فليست هناك ضرورة تجعلنا نستدل على وجود الأشـــياء الجزئية من مجرد استخدام أسماء الفئات . ولعل هذا هو السبب في ان رسل ينتهي الى القول باننا لا نستطيع استنتاج وجود الاشياء أو الموجودات من اللغة أو بناء على استخدامها .

كما ترتب على هذه التفرقة عند بيانو بين علاقة الفرد بالفئة ، وعلاقة الفئة بالفئة ، أن فرق رسل بين العبارات التي تتكلم عن دخول عضو في فئة، والعبارات التي تتكلم عن دخول فئة في فئة . ومن ثم فقد ميز بين مستوى الكلام في كل حالة منهما عن الآخر ، وكان هذا بمثابة المدخل الذى دخل منه الى نظرية الانماط Theory of Types المنطقية التي ذكرها في أكثر من كتاب ودراسة له ، وخاصة كتابه الكبير « المبادىء الرياضية » وتتلخص هذه النظرية في أن نمط أو مســـتوى العبارات التي تتحدث عن وقائع أو جزئيات ، يختلف عن نمط أو مستوى العبارات التي تتحدث عن فئات ، بغض النظر عما اذا كانت هـــذه الفئات ذات أعضاء أم لا . لأن العبارة الواحدة من المستوى أو النمط الثاني ، اذا ما حللناهـــا ، وجدناها في نهاية التحليل ترتد الى مجموعـــة غير محدودة في القضايا المفردة كل منها تتناول عضوا واحدا من أعضاء الفئة لكي تخبر عنـــه بالصفة التي توصف بها الفئة . ولعل هذا هـو السبب في قول جوبلو Goblot بأن التصـــور الكلي ان هو الا مجموعة غير متناهية أو محدودة من الاحكام التي يطلق كل منها على مفرد واحد من تلك التي يمكن أن تنتمي الى ذلك التصور . معنى هذا عند رسل – بشكل أكثر تبسيطا – ان مايقال عن مفرد جزئي ، يختلف في ستواه أو نمطه ، عن مستوى ما يقال عن الفئة التي ينتمي اليها ذلك الفرد الجزئي . بل وأكثر من هذا ، فما يقـــال عن فئة ما ، يختلف عما يقال عن فئة أعم وأشمل من الفئة الاولى ، اذ ان المستوى أو النمط مختلف

لكن ما ضرورة هذه التفرقة وما قيمتها عنـــد رسل ؟ يرى رسل ان الخلط بين مستويات الكلام أو أنماط العبارات يترتب عليه الكثير من المشكلات في الفلسفة والعلم ، وخاصة العلم الرياضي .ولقد ذكر رسل المشكلة التالية ، على سبيل المثـــال ، وكيفية حلها في ضوء نظرية الانماط . يقـــول رسل : (لقد بدا لي ان الفئة تكون أحيانا – ولا تكون أحيانا أخرى عضوا لنفسها . فالفئة المكونة من ملاعق الشاى – مثلا – ليست ملعقة أخرى (من فئة الملاعق) لكن الفئة المكونة من الاشياء التي ليست ملاعق شاى ، هي شيء من الاشـــياء التي ليست ملاعق شاى . على أنه بدا لي ان هناك من الامثلة ما هو غير سالب : فالفئة المكونة من جميع الفئات – مثلا – هي بدورها فئة ..وسألت نفسى عما اذا كانت هذه الفئة عضوا لذاتها أم انها ليست كذلك . فاذا كانت عضوا لذاتها ، كان لابد أن تتصف بالخاصية التي تتحدد بها الفئة ، وهي انها لا يجوز أن تكون عضوا لذاتها . أما اذا لم تكن عضوا لذاتها فانها لا يجوز أن تتصف بالصفة التي تتصف بها الفئة ، واذن فهي لا بد وأن تكون عضوا لذاتها . وهذا يؤدى كل بديل الى نقيضه، ومن ثم ينشأ التناقض) . « المرجع السابق ، صفحة ٩٠ » .

ولتوضيح ذلك نقول : هل فئة جميع الفئـــات هي عضو في الفئة نفسها أم لا ؟

أولا : اذا كان الجواب بالايجاب – أى كانت عضوا في نفسها – أصبحت منتمية الى نفسها ، وبالتالي يصبح شأنها شأن بقية الفئات الاخرى الفرعية التي تنتمي اليها . ومن ثم تكون متصفة بنفس الصفات التي تتصف بها هذه الفئـــات الفرعية . لكن كل فئة فرعية من الفئات التي تنتمي الى فئة الفئات ، تتصف بأنها ليست عضـــوا في نفسها . لذا فان فئة الفئات الفرعية – لا يمكن أن تكون عضوا في ذاتها .وهذا تناقض اذ انهاستكون عضوا في ذاتها وليست عضوا في ذاتها . ويمكن

توضيح هذا التناقض باستخدام الرموز على النحو الآتى : لو كانت « أ » هى فئة الفئات ، او فئة مكونة من فئات ، وكانت «ب» ، « جـ » ، « د » فئات فرعية منتمية الى الفئة « أ » فاننا نضع التناقض كما يلى :

الفئة أ اما أن تكون عضوا فى ذاتها أو ألاتكون عضوا فى ذاتها · فاذا كانت عضوا فى ذاتها أصبح شأنها شأن الفئات المنتمية اليها وهى «ب» « جـ » ، « د » ومن ثم تتصف بنفس صفاتها ·
لكن كلا من ب ، جـ ، د تتصف بأنها ليست عضوا فى ذاتها · اذن أليست كذلك عضوا فى ذاتها لكننا افترضنا انها عضو فى ذاتها · فهى عضو فى ذاتها وهى ليست عضوا فى ذاتها وهذا تناقض ·

ثانيا : أما اذا كان الجواب بالنفى ، أى اذا لم تكن فئة من الفئات عضوا فى ذاتها ، لكانت مختلفة عن الفئات الفرعية الى تنتمى اليها · ولما كانت كل فئة من هذه الفئات الفرعية تتصف بكونها ليست عضوا فى ذاتها ، كانت اذن فئة الفئات متصفة بكونها عضوا فى ذاتها · وعلى ذلك فهى تكون عضوا فى ذاتها ، ولا تكون عضوا فى ذاتها وهذا تناقض · ويمكن التعبير عن هذا التناقض باستخدام الرمز على النحو الآتى : اذا لم تكن الفئة أ عضوا فى نفسها ، كانت مختلفة عن الفئات ب ، جـ ، د · ومن ثم تتصف بغير ما تتصف هى به · لكن ب ، جـ ، د تتصف بأن كلا منها ليست عضوا فى ذاتها من أى عضو فى ذاتها · لكننا افترضنا انها ليست عضوا فى ذاتها · اذن فهى ليست عضوا فى ذاتها ، وهى عضو فى ذاتها وهذا تناقض ·

يرى رسل ان مثل هذا التناقض انما يرجع الى اننا نتكلم عن مستويين أو نمطين مختلفين من الفئات ، لكننا نخلط بينهما فنصف فئة الفئات بما نصف به الفئات المنتمية الى هذه الفئة · مع ان ما يصدق على مستوى ، لا يصدق على مستوى آخر ، والخلط بينهما يوقعنا فى كثير من التناقضات

ومما هو جدير بالذكر ان رسل قد استفاد من التحليل المنطقى سالف الذكر الذى طبقه فى نظرية الانماط ، فى تدعيم رفضه للفلسفة الهيجيلية ، وهو يقول فى هذا الصدد (لا يمكن لفلسفة أن تظل غير مبالية بهذه المشكلات الا الفلسفة الهيجلية التى تحيا على التناقضات ،لأنها تلتقى بمشكلات من هذا القبيل فى كل ميدان) : « المرجع السابق ، صفحة ٩٣ » ·

من المثال السابق ، يتضح كيف استطاع رسل أن يربط ببراعة ودقة بين ميدانين هامين من ميادين الفكر هما : المنطق والفلسفة · حقا ان الربط بينهما ليس جديدا ، فطالما اعتبر الفلاسفة القدامى ان المنطق مدخل الى الفلسفة ، حتى ان بعض المسلمين حينما أرادوا الانتهاء الى ان الاشتغال بالمنطق كفر ــ وبالتالى فان « من تمنطق فقد تزندق » ــ قالوا بحجتهم المعروفة من ان الفلسفة شر ، والمنطق مدخل الفلسفة ، ومن ثم فان مدخل الشر شر · كما ان هناك عددا كبيرا من الفلاسفة حاولوا جهدهم اقامة فلسفتهم أو ميتافيزيقاهم على أساس من المنطق ، بل حتى لقد ذهب بعضهم مثل هيجل الى الربط بينهما باعتبارهما شيئا واحدا · الا أن رسل لم يجمع بينهما لا على هذا النحو أو ذاك ، بل على أساس ان معرفتنا بالمنطق الصحيح الدقيق تعتبر شيئا أساسيا لفهم الفلسفة ولتوضيح مشكلاتها وازالة تناقضاتها · والمنطق عنده هو الوسيلة التى توصلنا الى هذا ، فنحن باستخدام التحليل المنطقى أداة ننظر من خلالها الى مشكلات الفلسفة ، يتبين لنا أن أغلب هذه المشكلات هى فى حقيقتها مشكلات زائفة ·



هذا ويكاد يكون ميدان الرياضيات من أهم الميادين التى طبق فيها راسل منهجه التحليلى،ولقد جاءت نتائجه التى توصل اليها فى هذا الميدان تتويجا لجهد شاق استمر حوالى ثلاث عشرة سنة متصلة (فيما بين عامى ١٩٠٠ ، ١٩١٣) وهى الفترة التى أخرج فيها كتابيه «أصول الرياضيات» و « المبادىء الرياضية » ، وكذا فى سنوات متفرقة مثل عام ١٩١٩ الذى أخرج فيه كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية » . وتتبدى هذه النتائج المثمرة فى مجالين على الاقل : ـ

أ ـ فهو كان قد أخذ على عاتقه استكمال الخطوات التى بدأها بيانو من قبل ، فقد استطاع بيانو أن يرد الرياضيات كلها الى علم الحساب ، واستطاع أن يرد علم الحساب الى عدد محدود من اللامعرفات هى على وجه التحديد : « الصفر » « العدد » ، « التالى » . الا ان رسل بدأ يتساءل عن معنى العدد على النحو الذى فعله من قبل عالم الرياضيات الالمانى جوتلوب فريجة G. Frege واستطاع بتطبيقه منهج التحليل على فكرة العدد فى الحساب ، أن يرد العدد الى فكرة الفئة فى المنطق . بهذا ترتد الرياضة كلها عند رسل الى المنطق ، لأننا حين حللنا أسسها الأولى استطعنا أن نتبين انها جميعا تنتمى الى مجال المنطق . ويسمى رسل مثل هذا البحث الذى انصرف فيه الى تحليل المفاهيم الاولى للرياضيات باسم الفلسفة الرياضية ، أو فلسفة الرياضيات .

ب ـ كما انه طبق منهج التحليل المنطقى بالنسبة لكثير من مشكلات الرياضة فتبين له انها فى حقيقتها ليست مشكلات رياضية ، بقدر ما هى مشكلات منطقية ، وبالتالى يكون حل مثل هذه المشكلات عنده عن طريق اخضاعها للتحليل المنطقى . وذلك مثل المشكلة التى أثارها عالم الرياضة الالمانى جورج كانتور G. Cantor والتى تتعلق بعدم وجود العدد الذى يكون هو أكبر الاعداد فى متسلسلة الاعداد الصحيحة ، ولا يكون هناك أكبر منه ، والتى استطاع رسل أن يوضحها بتحليلها بناء على فكرة الفئة فى المنطق، وكذا بناء على نظريته فى الانماط المنطقية سالفة الذكر .

ـ ولعل هذه الدقة فى تحليل المشكلات ـ فلسفية كانت أو رياضية ـ تحليلا منطقيا ، كانت تأكيدا لسمة أساسيه من سمات فكر رسل ، لازمته منذ بداية تفكيره الفلسفى والعلمى تقريبا حتى نهاية حياته ، هى سمه التحليل والاهتمام به منهجا يحاول استخدامه فى أكثر من ميدان . ورسل يعتبر من أكبر دعاة المنهج التحليلى بين المعاصرين ، وذلك لتطبيقه ذلك المنهج بالنسبة لكثير من مشكلات الفلسفة ، وخاصة ما يتعلق منها بالمعرفة ، وبالمجالات الثلاثة المترابطة عنده وهى : العالم الخارجى ، والفكر ، واللغة .

أولا : **تحليل العالم**،وكان من أوائل الموضوعات الفلسفية التى طبق عليها منهجه التحليلى ، بعد الفترة التى انصرف فيها الى الاهتمام بالرياضيات وبفلسفتها وبالمنطق الرياضى ، فأخرج عام ١٩١٤ كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » الذى انصرف فيه الى تحليل الادراك الحسى باعتباره وسيلة معرفتنا بهذا العالم ، ووضع رسل فى كتابه هذا التخطيط العام لتحليلاته المختلفة لكل من العالم والفكر واللغة ، ذلك التخطيط الذى أوضحه واستكمله بعد ذلك فى مختلف دراساته . فهو يستكمل تحليله للعالم فى مجموعة مقالاته عن فلسفة الذرية المنطقية (وهى فى أصلها ثمان محاضرات القاها رسل فى جامعة لندن فى نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨) . ثم يطور هذه الفكرة بناء على نتائج دراساته التى نشرها فى كتابيه « الف باء الذرات » ، « الف باء النسبية » ـ وجاء هذا التطوير فى كتابيه « تحليل المادة » ، « الفلسفة بنظرة علمية » .

وتتلخص فكرة رسل عن تحليل العالم الخارجى ، فى رده اياه الى وحدات صغيرة هى الوقائع . وهى عنده ليست بالاشياء الجزئية ، بل انها تتركب من الاشياء وصفاتها وعلاقاتها . فاذا قلت « هذا أبيض » ، فاننى أتكلم عن واقعة لا عن شىء ، لأننى أتكلم عن شىء متصف بصفة معينة . واذا قلت « هذا بجانب ذاك » فاننى أتكلم عن واقعة تشير الى شيئين ارتبطا بعلاقة ما الا أن تحليل رسل لا يقف عن هذا الحد . اذ ان الأشياء نفسها ليست بسيطة ، بل هى مركبة يمكن أن تنحل الى سلسلة من الحادثات (أو الحوادث Events) كل واحدة منها (تستغرق فترة زمنية صغيرة محدودة ، وتشغل حيزا مكانيا صغيرا محدودا كذلك ، أو ان شئت فقل انها شىء يشغل حيزا محدودا من الزمان ــ المكان ، كما هو الرأى عند نظرية النسبية .) . وهكذا يستحيل الجسم المادى عنده الى خط أو سلسلة من حادثات معينة (زمانية ــ مكانية) ، أو هو تاريخ ممتد لا يمكن فهم وجوده الا على ضوء هذا الامتداد الزمنى المتغير لحظة بعد أخرى . وهكذا أيضا يفقد الشىء المادى شيئيته ويصبح مجموعة من حادثات هى جملة مظاهرة ، أو جملة معطياته الحسية ، بدون ان نحتاج بعد ذلك الى القول بوجود الجوهر المادى الذى كانت تذهب اليه الفلسفات التقليدية لتفسير العالم وما فيه من أشياء أو موضوعات مادية .

ثانيا : **تحليل الفكر** (العقل) ويعتبر تحليل الفكر عند رسل مكملا لتحليله العالم، بل وضرورى لمعرفتنا به . وقد عبر رسل عن تحليله للفكر فى أكثر من كتاب له ودراسة ، أهمها كتابه « تحليل العقل » ، وكذا الطبعة الثانية من كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » (عام ١٩٢٨) . وتتلخص نظريته فى هذا الصدد فى القول بأن العقل اذا ما حللناه ، نجده يرتد الى مجموعة من الاحساسات Sensations (أو هى حالات الادراك الحسى) ، فى مقابل الاحساسات (أو المعطيات الحسية) أو الحادثات التى تتألف منها الاشياء فهذه الادراكات الحسية أو « الاحساسات » التى يتكون منها فكرنا ، هى فى حقيقتها حادثات نتجت عن تأثير المعطيات الحسية أو الحادثات الخارجية فى أعصاب الحس عند الانسان ، وانتقال التأثير الى المخ ، وبالتالى قيام حالة ادراكية هى فى ذاتها حادثه تناظر الحادثة أو المعطى الحسى الخارجى . وهكذا ترتد جميع العمليات الادراكية (وأهمها عند رسل الادراك الحسى والتذكر) اذا ما تعقبناها بالتحليل ، لا الى شعور أو وعى منفصل عن هذه الاحساسات ، يكون بمثابة الجوهر العقلى المختفى وراء هذه الادراكات ، بل الى مجموعة من الحادثات أو الاحساسات على حد تعبيره فى كتاب « تحليل العقل » .

وعلى الرغم من أن رسل يتفق فى نظرته الى الانسان وتفكيره ، مع المدرسة السلوكية التى تفسر سلوك الانسان برده الى مجموعة من الافعال المنعكسة الشرطية ، الا انه يختلف مع رأى واطسن ودعاة هذه المدرسة فى أن ردود الافعال المكتسبة لا تفسر أحيانا بعض ظواهر السلوك . فرسل لا يرى فى مبدأ السلوكيين ما يكفى لتفسير كثير من مظاهر النشاط العقلى أو العمليات العقلية مثل التذكر والاستدلال وغيرها . ولذا فهو يفسر نشاط الانسان الفكرى ، تفسيرا سلوكيا الا انه يضيف اليه القول بالعقل، لا باعتباره عنصرا مغايرا للجسم مختلفا عنه أو باعتباره جوهرا مختفيا وراء كل العمليات الفكرية .

اذن ما هو العقل عنده ؟ يربط رسل بين العقل والمادة ، فهما (لا يتميزان بخط فاصل ، بل يختلفان فى الدرجة وحدها لا فى النوع) . وماهو النوع الذى يرتد اليه العقل كما ترتد اليه المادة كذلك ؟ هو الحادثات . فالحادثة التى نحدث ــ هى عنده ــ حادثة طبيعية أو فيزيائية ونفسية فى آن واحد . و بعبارة أخرى ان الحادثة الواحدة ــ كما يراها رسل ــ ليست هى بالحادثة الطبيعية الا اذا وضعت فى سياق معين يتألف من زمرة الحادثات الفيزيائية ، وليست هى بالحادثة النفسية أو العقلية الا اذا وضعت مع غيرها فى سياق آخر يتألف من زمرة الحادثات العقلية . وهكذا فالاختلاف بين هذه وتلك لا يرجع الى طبيعة الحادثات انما يرجع الى تغيير السياق الذى توضع فيه ، بحيث اننا لو نزعنا حادثة ما عن سياقها لما عرفنا هل هى مادة أو هى عقل (لأنها تصلح أن تكون هذا وذاك معا) .

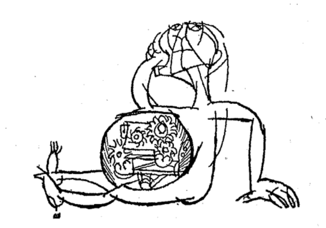
هكذا ينتهى رسل الى فكرته عن المادة المتعادلة أو الهيولى المحايدة Neutral Stuff ، كما يسميها رسل كذلك بالواحدية Monism المحايدة . وقد عبر رسل عن هذا المعنى بقوله : (تلك هى وجهة النظر التى تسمى بالواحدية المحايدة ، أى وجهة النظر التى ترد الحادثات كلها لا الى مادة ولا الى عقل ، بل تجعلها أحداثا محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل الا بعد

دخولها فى نسيج مع غيرها . وهى وجهة النظر التى أذهب اليها وأدافع عنها) . « ارجع الى دراسة لكاتب هذا المقال بعنوان (واحدية محايدة بين العقل والمادة) بمجلة الفكر المعاصر ديسمبر ١٩٦٧ » .

ثالثا : تحليل اللغة ، يحلل رسل اللغة على نفس النحو الذى يحلل به العالم ، ولقد شرح اللغة من جانب ، والعالم من جانب آخر . فكما ان العالم يتكون من وقائع ، فكذلك اللغة التى نعبر بها عن العالم أو نخبر بها عنه ، تتكون اما من قضايا تتناول وقائع العالم الخارجى أو من قضايا ترتد - اذا ما حللناها - الى قضايا تتناول هذه الوقائع ولما كان العالم مؤلفا من وقائع بسيطة كثيرة ، كانت القضية البسيطة هى الوحدة الاولية فى اللغة التى تدل أو تشير الى الواقعة البسيطة . أو هى كما يسميها رسل بالقضية الذرية التى لا يمكن أن تنحل الى ما هو أبسط منها ، والتى كما يصفها رسل فى كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى ، تثبت ان شيئا معينا يتصف بصفة معينة أو ان اشياء معينة ترتبط بعلاقة ما .

أما اذا ركبنا قضية جديدة من مجموعة من هذه القضايا الذريه ، أو اجرينا عليها اجراء معينا ، سميت القضية الجديدة فى هذه الحالة بالقضية المركبة (وتسمى كذلك أحيانا بدالة الصدق) مثل القول : « اذا أبرق البرق ، سقط المطر » أو « أبرق البرق وسقط المطر » وعلى ذلك فصدق القضية المركبة يعتمدعلى صدق أجزائها أو القضايا البسيطة التى تتكون منها . ومن ثم اذا أردنا ان نتثبت من صدق عبارة ما ، علينا - اذا كانت قضية ذرية - ان نردها الى الواقع الخارجى لنرى مدى مطابقتها اياه . أما اذا كانت قضية مركبة ، فعلينا أن نشرع فى تحليلها الى القضايا الذرية التى تتالف منها ، طالما ان القضية الذرية وحدها هى التى يمكن المطابقة المباشرة بينها بين الواقعة الخارجية التى تقابلها .

عزمى اسلام



برتراند رسل
الداعي الى السلام العالمي

محمد كمال الدين

يعد الفيلسوف البريطاني برتراند راسل من أكبر الفلاسفة الذين حملوا لواء الدعوة للسلام العالمي ، ومن أبرزهم نشاطا ، ويجد المتتبع لمراحل حياته منذ ولد في الثامن عشر من شهر مايو عام ١٨٧٢ حتى اليوم بأن الدعوة للسلام استأثرت بالجانب الأكبر من هذا العمر المديد ، ويمكن تقسيم حياته الى المراحل الآتية :

١ ـ المرحلة الأولى منذ بدئه للحياة العملية وانتهائه من دراساته الجامعية وتبدأ من عام ١٨٩٦ وحتى قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ، وقد شغل في هذه المرحلة بدراسات الاكاديمية الفلسفية وأوقفها كلها تقريبا على مؤلفاته الرياضية بالاشتراك مع زميله الفيلسوف « الفريد نورث هويتهد » ، ووضع فيها بذور فلسفته العلميه ، وأبرز ما ألف من كتب ، وأشهرها هي : أصول الرياضة ، ومبادىء الرياضة ، والمنهج العلمي في الفلسفة ، ومدخل الى الفلسفة الرياضية وغيرها ، وبها اتخذ مركزه العلمي كفيلسوف مجدد في أكبر جامعات العالم وخاصة في انجلترا والولايات المتحدة والمانيا ، واحتل مكان الصدارة كاستاذ للدراسات الرياضية والفلسفية .

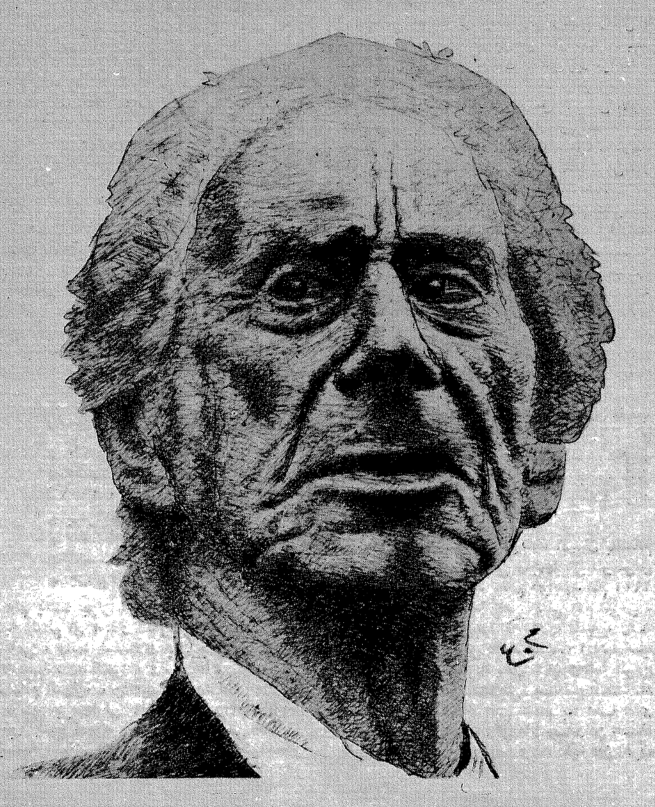
٢ ـ والمرحلة الثانية وامتدت نحو عشرين سنة أخرى وتقع عقب نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وحتى عام ١٩٣٤ ، وفي هذه المرحلة شغل بالمؤلفات التي لا تتناول موضوعات فلسفية متخصصة بالمعنى الأكاديمي ، بل موضوعات عامة تشمل المجتمع والسياسة والأخلاق والاقتصاد وان لم تخل من تفكير فلسفي ، وفيها وضع راسل بدايات حياته كداعية للسلام ، ومعارض للحروب التي تنشب في أي مكان في العالم ، ومن أبرز مؤلفاته في هذه المرحلة :

- علمنا بالعالم الخارجي (١٩١٤)
- الحرب وليدة الخوف (١٩١٥)
- مبادىء اعادة البناء الاجتماعي (١٩١٦)
- العدالة في وقت الحرب (١٩١٦)
- مثل سياسية عليا (١٩١٧)
- الطرق الى الحرية (١٩١٨)
- الفكر الحر ودعاية الحكومات (١٩٢٢)
- مستقبل الحضارة الصناعية (١٩٢٣)
- هذا ما أومن به (١٩٢٥)
- في التربية وخاصة في الطفولة المبكرة (١٩٢٦)
- الزواج والأخلاق (١٩٢٩)
- الحرية والنظام (١٩٣٤)
- أي الطرق يؤدى الى السلام ؟ (١٩٣٦)

وفي هذه المرحلة اتضحت معالم دعوته الى سلام عالمي دائم يسوده التفاهم بين الشعوب والتعايش السلمي ، وظهرت أيضا دعوته لاقامة حكومة عالمية تستطيع حكم العالم ، وحسم ما ينشأ فيه من خلافات ، وتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسيه والاقتصادية بين الناس جميعا ، واعادة توزيع الثروات ، والحد من الاستبداد الرأسمالي ، ونزع السلاح الشامل ، ووقف جميع التجارب الذرية وسباق التسلح .

« قد يتسع التزام المثقف فيكون التزاما بقضايا الإنسانية كلها، وعندنا مثال على ذلك ، وهو موقف رجل مثل برتراند رسل ، لم يكفه تفوقه في الرياضيات ، وإنما اتسع اهتمامه لقضايا الحرب والسلام » .

من خطاب الرئيس جمال عبد الناصر
في : ١٩٦٨/٤/٢٥
بجامعة القاهرة



٣ والمرحلة الثالثة تبدأ بعام ١٩٣٤ وتمتد الى نحو خمسة عشر عاما (١٩٤٩) وفيها نرى راسل يعاود التفكير الفلسفي الأكاديمي وان كانت أكثر مؤلفاته تميل نحو الفلسفة العلمية ، وتاريخ الفلسفة وأثر العلم على الحضارة والمجتمع، ومن ابرز مؤلفاته فى هذه المرحلة :

- الحتمية والفيزياء (١٩٣٦)
- بحث فى المعنى والصدق (١٩٤٠)
- تاريخ الفلسفه الغربية (١٩٤٥)
- المعرفة البشرية : نظامها وحدودها (١٩٤٨)

ولم تخل مؤلفات راسل فى هذه المرحلة من كتب يشغل فيها بموضوع الحروب وضرورة نبذها ليسلم العالم من فناء محقق اذا خاطرت أى دولة باشعال حرب لن تمر بغير استعمال أفتك أنواع الأسلحة وخاصة الأسلحة الذرية والهيدروجينية • ونذكر منها - فى هذه المرحلة الثالثة ، كتابيه هما : القوة : تحليل اجتماعي جديد (١٩٣٨) ، السلطه والفرد (١٩٤٩) •

٤ - أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتبدأ منذ عام ١٩٤٩ وتمتد الى اليوم وفيها يجمع راسل - بكفاءة واقتدار - بين جميع دعواته السابقة ، وان غلب عليها طابع الدعوة للسلام ، يتناولها بنظرة الفيلسوف الناضج ، والمفكر المتزن • ومن أهم مؤلفاته فى تلك المرحلة :

- **آمال جديدة لعالم متغير (١٩٥٢)**
- **المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة (١٩٥٤)**
- **التاريخ من حيث هوفن (١٩٥٤)**
- **الادراك المشترك والحرب الذرية (١٩٥٩)**
- **برتراند راسل يخاطب عقله (١٩٦٠)**
- **عالمنا المجنون (١٩٦٣)**
- **هل للانسان مستقبل ؟ (١٩٦٢)**
- **جرائم الحرب فى فيتنام (١٩٦٧)**

ولم يكتف برتراند راسل بالمؤلفات يضعها لينبه العالم الى اخطار الحرب وضرورة التعايش السلمى ، وانما شارك بكل جهوده خطيبا ، وكاتبا ، ومتظاهرا ، ومشاركا فى مؤتمرات السلام الدولية ، وداعيا الى مكافحة الحرب ومحاكمة مجرميها فى كافة الندوات والاجتماعات، واخيرا يتوج أعماله ، وينفق أمواله فى انشاء مؤسسة السلام التى تحمل اسمه منذ عام ١٩٦٣ ، ولقد أثمرت هذه المؤسسة ثمرات عظيمة فى جميع انحاء العالم ، كان آخرها محكمة جرائم الحرب الفيتنامية التى انعقدت مرتين ، اولاهما فى ستوكهلم من ١٩٦٧/٥/٢ الى ١٩٦٧/٥/١٠ ثم فى كوبنهاجن من ١٩٦٧/١١/٢١ الى ١٩٦٧/١١/٢٧ واصدرت حكمها مع مطلع هذا العام وفيه أدانت الولايات المتحدة فى حربها فى فيتنام ، وأدانت حكامها باستخدام مواد محرمة دوليا فى حربها غير العادلة هناك •

والمتتبع حياة « براتراند آرثر ويليام راسل » - بعيدا عن تقسيمها الى مراحل افتراضية - يجد انها تشكل كلا واحدا يصعب انفصل بين مراحله ، كما يجد أنها حياة تمثل خطا عقليا وفكريا صاعدا له أسسه ودوافعه وغاياته ، ولعل الاساس الاول الذى يمكن أن يتفق عليه المفكرون وتقوم عليه حياة راسل وفلسفته هو حب السلام والدعوة له ،ونبذ الحروب وما يترتب عليها - قبلا أو بعدا - من دمار وتخريب يصيب البشرية كلها بغير استثناء •

ويمكن القول بأن هذه الدعوة للسلام قدغرست فى نفس راسل وعقله منذ نعومة أظفاره ، فقد نشأ فى أسرة ثرية حاكمة اشتغلت بالسياسة وشئون المجتمع لفترة طويلة ، ورسخت لها مبادىء سياسية انطبع بها ذهن الفيلسوف وأضحت له عقيدة ومذهبا آمن بهما طول حياته ، وقد تكون بوادر هذه الدعوة قد نبتت فى ذهنه منذ عين عام ١٨٩٥ ملحقا بالسفارة البريطانية بباريس ، ثم دراسته للفكر السياسى فى المانيا ، وزواجه بالفتاة الامريكية « اليس بيرسول سميث » بعد قصة حب عنيفة ، وكانت من أسرة تؤمن وتعتنق مذهب « الكويكرز » الذى يقوم على مبدأ تحريم الحربوأى نوع من أنواع العنف ، كما يحرم المسكرات والتدخين ، وظل راسل مؤمنا بهذه المبادىء طوال حياته رغم أنه تزوج بعد « اليس » ثلاث مرات أخرى حتى توفى •• !

ولعل أول هاتف دعاه الى هذا الايمان بالسلام تلك التجربة النفسية التى واجهها على اثر مرض زوجة زميله الفيلسوف العالم هوايتهد عام ١٩٠١ فقد دخل حجرتها يوما وهى تعانى آلام المرض ، وفكر كم سيعانى زوجها اذا وافتها المنية ، وقد كانت له خير عون على الحياة العلمية ؟ وقد كتب راسل عن هذه التجربة يقول : ان وحشة الروح الانسانية لا تحتمل ، ولا شيء يستطيع النفاذ اليها الا الحدة البالغة التى يتسم بها الحب الذى يبشر به رجال الدين ، وكل مالا يصدر عن هذا الواقع ضار أو لا خير فيه ، وبناء عليه فان الحرب

شر ، وان استخدام العنف يجب أن يكون موضع تنديد واستنكار ، وانه فى العلاقات الانسانية يجب أن ينفذ المرء الى مكمن الوحشة فى قلب كل انسان يتحدث اليه ٠٠ »

وينضم راسل ــ فى عام ١٩٠٢ ــ الى « نادى العامل » ويشترك فى ندواته السياسية ويقف ضد اتفاق فرنسا وانجلترا عام ١٩٠٤ على تقسيم الشرق بينهما ، وفى عام ١٩٠٧ ينضم للحزب الدستورى ويرشح نفسه للبرلمان مؤيدا لحركة مساواة المرأة بالرجل ٠ وفى هذه الفترة من حياته كان يرى أن دراسة الاقتصاد والنظريات السياسية أكثر تحقيقا لمزيد من سعادة بنى البشر ، وكان يقول : « ان أحسن حياة فى نظرى هى بعامة تلك الحياة التى تجعلنا نفكر بعمق حول كل ما يتصل بالانسان وسلامة أمنه » ٠

وحينما قامت الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ أخذ يقاومها ، وينادى بحياد بريطانيا ، وجعل يحرض الشباب على الامتناع عن التجنيد ، وقدم الى المحاكمة عام ١٩١٦ بتهمة « تسفيه قرار صاحب الجلالة » ، وحكم عليه بغرامة مائة جنيه ، لم يكن يملكها فاضطر الى بيع مكتبته ، ومع ذلك واصل حملته على الحرب وكتب مقالا عنيفا عام ١٩١٧ هاجم فيه نظام التجنيد ، وقدم للمحاكمة مرة اخرى وسجن ستة أشهر فى سجن « بريكستون » ، وقد زادت هذه الحرب من ايمان راسل بالاشتراكية وتحبيذه لاعادة تنظيم الصناعة على أساس نقابى لا تتدخل الحكومة فيه ، فهذا يضمن حقوق العامل وصاحب العمل فى وقت واحد ، وعلى اثر مقال عنيف آخر كتبه فى مجلة « تريبونال » عام ١٩١٨ ، حكم عليه بالسجن أربعة أشهر ونصف لدعوته الى وضع نهاية للحرب والاصرار على مطالبة انجلترا بالحياد بين الأطراف المتحاربة ، وقال فيه : « من الطبيعى أن يتصرف المجانين المتعطشون للقتل الى القضاء على بعضهم البعض ، ولكن يجب على العقلاء أن يبتعدوا عن طريقهم » وقد تسبب هذا الموقف أيضا فى تجريده من لقب « اللورد » الذى ورثه عن أبيه ، وعزله من وظيفته بالجامعة ، ولكنه تحدى كل تلك القرارات وكل الاصوات التى عارضته ونشر كتابين يحملان الى اليوم دعوته المخلصة لسلام يجنب العالم ويلات الدمار ، الأول بعنوان « مثل سياسية عليا » يستعرض فيه أسباب النزوع الى الحرب ويدلى برأيه فى النظام الاقتصادى الأمثل الذى ينبغى أن يسود المجتمعات ، وفيه يرى أن المجتمع البشرى يقوم على مبدأين : مبدأ القوة ومبدأ الملكية ، وكل منهما غير موزع بالعدل بين الناس ، فاذا أردنا أن تتاح للأفراد الفرصة كى يستعملوا مواهبهم الابداعية فيجب تحريرهم من الحاجة المادية ، كما يجب أن يكون لهم نصيب كاف من القوة بحيث يمكنهم المشاركة فى تيار الحياة التى يحبونها ، والتملك هو السبب الاول والمباشر للحرب ، ولذا فالعالم محتاج الى اعادة بناء النظام الاقتصادى من جديد ، وكان يرى أن الرأسمالية ونظام الأجور يجب اختفاؤهما من الوجود ، وأن يحل مكانهما نظام جديد آخر يحطم طغيان صاحب العمل ويجعل العمال آمنين من الحرمان ، وبذلك يتحقق اكبر انتاج ممكن وضمان العدل وتحرير الدوافع الابداعية ، والتقليل من الدوافع التملكية ٠

أما الكتاب الثانى فهو « الطرق الى الحرية » ، وصدر فى أكثر من عشر طبعات حتى الآن ،وكان راسل يرى فيه ان الرأسمالية هى احدى السبل التى تؤدى الى الحرب وذلك لعدة أسباب منها رغبة رجال المال الرأسمالية فى ايجاد ميادين جديدة للاستثمار فى البلاد غير النامية ، وارتفاع سعر الفائدة فى الشركات المقامة فى البلاد المتخلفة ، وعدم الاستقرار السياسى فى بعض البلاد ومقاومة حكوماتها بالقوى العسكرية ، واعتماد الصحافة الرأسمالية على الدعاية والتحريض ، ونمو النزعة العدوانية فى نفوس من يتعودون السلطة باعتبارهم رأسماليين يحوطهم أعضاء متملقون ، ثم يتساءل: ولكن هل الغاء الرأسمالية يكفى لمنع نشوب الحروب ؟ ويجيب بأن العالم كان يعانى من الحروب قبل قيام الرأسمالية ، لأن المقاتلة غريزة مألوفة فى الحيوان ، ولأن الانسان بطبعه محب للتملك العدوان ، وانه من الصحيح ان الغاء الرأسمالية يقلل من الدوافع الى الحرب ، ولكنه لا يمنعها كلية ، اذ ستبقى غريزة السيطرة فى الانسان وستبقى الكراهية الغريزية بين الاجناس ٠واذن كيف يمكن منع نشوب الحرب ؟ ٠٠ يقدم راسل فى هذا الكتاب ثلاث اقتراحات :

١ ــ نزع السلاح بشرط أن يتم ذلك فى وقت واحد وباتفاق متبادل بين الدول الكبرى ، ولا أمل فى نجاح هذا الاتفاق طالما ظل الحقد وسوء الظن سائدين بين الدول ، اذ ستتهم كل منها الاخرى بعدم الاخلاص فى تنفيذ تعهدها ولا سبيل الى التخلص من الحقد والكراهية

الا بايجاد جو دولى عقلى واخلاقى يحقق الوسائل والضمانات الكافية بانشاء المنظمات التى تحقق التعاون وتوفرحسن النية المتبادل ٠

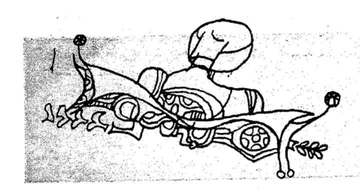
٢ ـ تحرير الشعوب التى لا تزال مستعمرة أو خاضعة لنفوذ سلطان غيرها من الدول الكبيرة ٠

٣ ـ انهاء الشرور القائمة على المنافسة وحب السلطة والحسد بتربية أفضل ، ونظام سياسى أمثل ، وسس اقتصادية أعدل ٠

وواصل فى كتبه بعد الحرب الاولى دعوته للسلام ، وحصل على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٥٠ ، كما حصل على وسام بيرس الفضى من أجل الدعوة للسلام عام ١٩٥٥ ٠٠ وأخذ يجاهد بكافة وسائل الدعاية والنشر حتى ينتصر لفكرته ودعوته الى السلام ، فكان أن أصدر نداءه العالمى على أثر انعقاد أول مؤتمر لأقطاب العالم فى جنيف فى صيف عام ١٩٥٥ وذلك فى التاسع من يوليو ـ ذلك العام ، ومعه نخبة كبيرة من علماء العالم وعلى رأسهم البرت اينشتين وماكس بورن ، وجوزيف ميلر ، وجوليوت كورى ، وسيسل باول ، وجاء فى هذا النداء الموجه لحكومات العالم أجمع « ان عامة الشعب والكثيرون ممن فى مراكز السلطة لم يدركوا حتى الآن ما ينجم عن حرب تستخدم فيها القنابل النووية ، ان عامة الشعب ما زالوا يفكرون فى نطاق تدميرها للمدن ، ومن المعروف ان القنابل الجديدة : أقوى من سابقتها فبينما استطاعت قنبلة ذرية واحدة أن تدمر هيروشيما ، فان قنبلة هيدروجينية واحدة تستطيع أن تدمر مدنا مثل لندن ونيويورك وموسكو » وجاء أيضا : « نظرا لأن الاسلحة تهدد بفناء الجنس البشرى ، فنحن نهيب بحكومات العالم أن تدرك وأن تصرح علنا بأن مراميها لا يمكن أن تخدمها حرب عالمية ٠٠ ونحن نهيب بها بناء على ذلك أن تجد الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها من أسباب الخلاف » ٠

ولعل من أشهر مواقف راسل من السلام العالمى موقفه من الحرب الثلاثية على مصر عام ١٩٥٦ ، ثم موقف محكمة جرائم الحرب التى أنشأها عام ١٩٦٦ من العدوان الاسرائيلى فى ٥ يونيو ١٩٦٧ وارساله للجنة من المحكمة لمشاهدة جرائم الحرب التى ارتكبتها القوات الاسرائيلية وتشريدها لمزيد من اللاجئين ودعوتها ـ فى بيان رسمى ـ الى ضرورة عودة اللاجئين الى ديارهم وتعويضهم عما فقدوه من أراضى وممتلكات ٠٠ وقد كتب تحليلا سياسيا دقيقا فى جريدة التايمز فى عدد ديسمبر ١٩٥٧ عن العدوان الثلاثى يقول « ان أهواءنا السياسية تفسد علينا صداقاتنا وتميل بناء عن طريق العدل والانصاف ، فبترول الشرق الأوسط مثلا مهم لنا ولأمريكا ، ولكننا لانستطيع الاستفادة منه دون أن نصطدم بعقبات ومتاعب ، لأن أمريكا تقف الى جانب اسرائيل وتنصرها على العرب ، ولأن العرب ليست لهم أصوات فى الانتخابات الامريكية ، والنتيجة الطبيعية لهذا هى النفور العربى منا وميله الى جانب السوفييت »

وفى عام ١٩٥٨ وجه راسل نداء سلام الى كل من خروشوف وايزنهاور وفيه يقول : « لا ريب أن بعض العسكريين الجهلة فى كل من الشرق والغرب قد يخيل اليهم ان فى اشعال حرب عالمية كسبا لمعسكرهم ، ووسيلة لتحقيق أمانيهم فى النصر والتفوق لأى من الطرفين ، ولكنها ستكون نهاية لكليهما وتدميرا لعمران العالم ، ولا أحسب أن أحد الجانبين يرغب فى مثل هذه الكارثة المروعة ٠٠ »



وفى عام ١٩٦١ أراد راسل أن يكتل حوله الرأى العالمى لمناهضة التجارب الذرية ،ولجأ فى ذلك الى المقاومة السلبية ، وجلس على رصيف الطريق فى ميدان الطرف الاغر بلندن ، وجلس معه ألوف المثقفين ، ثم سار فى موكب يعلن به احتجاجه على تلك التجارب ، وعلى اقامة قاعدة للغواصات الذرية الامريكية فى اسكتلندة ، وقد أثارت هذه المظاهرة السلمية حنق السلطـــات البريطانية على راسل،فزجت به وبزوجته ـ الرابعة والحالية ـ فى السجن لمدة أسبوع لانهمـــا عكرا صفو الأمن يوم الأحد ! ٠٠ ورغم العقبات التى رآها راسل ، مضى في دعوته قدما ، وجمع حوله الصفوف فى شتى انحاء العالم ، وذهب يحاضر فى مجلس السلام العالمى الذى عقد فى هلسنكى عام ١٩٦١ ليلقى بوجهة نظره فى الســـلام ، اذ أن الانسانية تواجه موقفا لم يسبق لها أن واجهتـه أبدا على مدى التاريخ الانسانى ، فاما أن تنبذ الحرب أو يجب عليها أن تتوقع فناء الجنس البشرى وقد تعالت صيحات كثيرة من رجال العلم والسلطات العليمة بالاستراتيجية العسكرية منذرة بالخطر الداهم ، ولن يســـتطيع أى الاطراف أن يحرز النصر لأى من الجانبين ٠٠ ولا بد لتحقيق السلام من تدمير شامل للقنابل الذرية والهيدروجينيـة وغيرها من وسائل الدمار ، ولا بد أن تدرك الدول الكبرى أنها لا يمكن ان تحقق أهدافها عن طريق الحرب ٠٠ وفى هذه المحاضرة قدم برتراند راسل وجهة نظره فى الخطوات التى يجب اتخاذهـــا لتحقيق السلام العالمى وهى بالترتيب :

١ ـ بيان يصدره العلماء لشرح اضرار الحرب العالمية وذلك بأسلوب مبسـط ويوزع على جميع الحكومات والشـعوب ليعرفوا جميعا أخطار قيام أى حرب عالمية أخرى ٠

٢ ـ وقف الحملات بين الكتلتين العالميتين بوسائل الاقناع والتفاهم ٠

٣ ـ التوقف فورا عن الصراع ســاخنا أو باردا ٠

٤ ـ عقد هدنة مؤقتة تقوم على أساس الاحتفاظ بالأوضاع القائمة ٠

٥ ـ اجراء مفاوضـــات لوقف الحملات الصحفية والاعلامية بين الجانبين ٠

٦ ـ تشجيع التبادل التجارى والثقافى والتعليمى لخلق جو مناسب بين الدول ٠

ويمضى المشروع فيقترح بعد ذلك عقد مؤتمر دولى ، لخلق السبل الكفيلة بتصفية الخلافات بين الدول ، ويحاول المؤتمر حل المشاكل الدوليـة وتتمثل فى مسألتين :

● خفض التسلح ونفقاته ٠

● اعادة الحريات التى سبق وجودهـــا قبل عام ١٩١٤ وخاصة حرية السفر وتداول الكتب والمجلات والتخلص من العقبات التى تعتـــرض نشر الافكار عبر الحدود القومية ٠٠ وبعد هــذا يخلق المؤتمر سلطة عالمية تشبه الى حد ماعصبة الأمم أو هيئة الامم المتحدة ، وقد شرح راسل هذه السلطة العالمية فى كتابه « مثل سياســة عليا » وأفرد لها بابا خاصا بعنوان « القوميــة والعالمية » ، وبين أنها عبارة عن حكومة مركزية تقوم فى العالم ، وتملك سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء وتصل سلطاتها الى جميع الدول لاقرار النظام فيها ولو باستخدام العنف ، وتنفـذ

الانسانية وحضارتها من الانقراض المحقق الذى ينتظرها لو نشبت حرب ذريـــة ، وتكون مهمة هذه الحكومة العالمية منحصرة فى ثلاثة أهـــداف رئيسية :

١ ـ حل مشكلة الاسكان بوســـائل الحد من التزايد المستمر فى عـــدد السكان فى جميع انحاء العالم وتوفير المأوى الملائم لهم .

٢ ـ تسوية المشكلة العنصرية بالغـاء الفوارق بين جميع الاجناس .

٣ ـ انهاء مشـــكلة التطاحن المذهبى بتقريب وجهات النظر والبعـــد عن المشاحنات المذهبية وتبـــديد المخاوف القديمة السوداء التى تكمن فى أعماق الناس .

وقد اوضح راسل ـ فى فصل مستقل من كتابه « هل للانسان مستقبل » (١٩٦٢) ، ـ أن شعوب العالم ودوله يجب أن تتحـد فى فيدراليـــات مستقلة استقلالا ذاتيا ، وتخضع مباشرة لتلك الحكومة العالمية . وقد أجمل هـــذه الفيدراليات المحلية فى تسعة فقط هى :

« الصين ـ الهندوسيلان ـ اليابان وأندونيسا العالم الاسلامى من الباكستان الى المغرب ـ افريقيا الاستوائية ـ الاتحاد السوفيتى والدول التابعة له ـ غرب أوربا وبريطانيا وايرلندا واستراليا ونيوزيلندة ـ الولايات المتحدة وكندا ـ أمريكـا اللاتينية » مع تشكيل بعض البلاد التى لا تدخل ضمن هذا التقسيم مثل يوغوسلافيا ـــ اسرائيل ! ـ جنوب افريقيا ـ كوريا .

وقد تبلورت دعوة راسل منذ ذلك التاريخ فى « مؤسسة راسل للسلام » التى انشاها عـــام ١٩٦٣ ، ومقرها فى لندن ، ولها فروع فى شتى انحاء العالم بقاراته الخمس ، ويرأس راسل مجلس ادارتها الذى يشرف على نشاطها ويسيرها ، وقـد فتحت المؤسسة باب العضوية منذ مايو ١٩٦٦ بدلا من الاكتفاء بالتأييد الجماهيرى ، وأصبح العضو فى أى مكان فى العالم يدفع اشتراكا سنويا قدره أربعة دولارات ونصف فى مقابل تســلمه لمجلة شهرية ونشرات أخرى غير دورية تصدرهـــا المؤسسة الى جانب اشتراك العضو فى الاجتماعات واوجه النشاط التنظيمى والجماهيرى .. ومنـذ فتح باب العضوية انهالت الاشتراكات من أعضاء من بريطانيا وامريكا والفيلبين واستراليا واليابان والهند ونيوزيلندة وفرنسا وغيرها وقد وضعت المؤسسة لنفسها أهدافا تعمل على تحقيقها ، نذكر منها :

- معارضة الامبريالية فى العالم الثالث وفى الغرب أيضا .
- تقديم العون لرفع الاضـــطهاد عن الجماعات والافراد المضطهدين فى كل مكان .. وخاصة زنوج أمريكا وملونى جنوب افريقيا وغيرهم .
- تعريف الرأى العام الغربى بالبـــلاد النامية والعالم الثالث حتى لا ينساق وراء الدعايات الاستعمارية والعنصرية المضللة .
- ابعاد شبح الحرب النووية بين امريكا والاتحاد السوفيتى .

ويشترك فى مجلس الادارة نخبة كبـــيرة من ابرز فلاسفة العالم وعلمائه ومفكريه نذكر منهـم

ـ جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار وجـــان بيير فاجيه وليون اتاراسو وابراهام بيهار من فلاسفة فرنسا وعلمائها ومفكريها .

ـ لازارو كاردنياس رئيس جمهورية المكســـيك السابق .

ـ سابورو كوجانى يوشى فوكوشيما من علمـــاء اليابان .

ـ جيوشافللى وماتزونى من كتاب ايطاليا .

ـ كريستوفر فارلى وســـوناردز وفارس جلوب وجيف كوجان من انجلترا .

ـ الزعيم الزنجى ستوكلى كارمايكل ودجلاس دود من امريكا .

ـ ومن المفكرين : جونتر انديرز ـ جوزيه كاسترو

ـ اسحق دوتشر لوران شوارتز وبيترفايس . وجميعهم يتمتعون بمنزلة علمية كبيرة .

وقد أوفدت المؤسسة عدة بعثات لها للتحقيق في جرائم الحرب الامريكية في فيتنام منذ انشائها تمهيدا لعقد « محكمة المثقفين » أو « محكمة راسل» لمحاكمة مجرمي الحرب الامريكية في فيتنام وعلى رأسهم جونسون وراسك وماكنمارا ، جاءت البعثات المحققة ومثلت امام المحكمة التى عقدت دورتها الاولى في « ستوكهلم » في الفترة من ٢ الى ١٠ مايو ١٩٦٧ ، واطلعت اعضاء المحكمة الثمانية عشر برئاسة سارتر على تقارير وصور وأفلام عديدة أخذت من واقع مشاهداتها الحية على أرض المعركة وفيها تثبتاستخدام جنود أمريكا وحلفائها في فيتنام لأشد أنواع الأسلحة فتكا بالأهالي والأهداف المدنية بقصد تدمير معالم الحياة هناك وبقصد افناء مقاومة الشعب الفيتنامي ، وقد بدأت جلسات المحكمة بنداء من راسل هاجم فيهالولايات المتحدة بأنها تدبر حاليا لما تسميه بالمرحلة النهائية للحرب وهي عبارة عن ضرب مدن فيتنام الشمالية ومراكزها الصناعية ضربا مركزا على غرار غارات الحرب العالمية الثانية ، مما نتج عنه وقوع عدد كبير من الضحايا المدنيين • وفي نهاية الجلسات أصدرت المحكمة قرار مبدئيا بادانة الولايات المتحدة في أمرين هما :

- ارتكاب عدوان صريح ضد فيتنام الشمالية •

- وارتكاب جرائم ضد السكان المدنيين

وقد قام هذا الحكم من الناحية القانونية على عدة اتفاقات دولية فيها ميثاق بريان كيلوجوميثاق الامم المتحدة ونظام محكمة نورمبرج واتفاقيات جنيف عام ١٩٤٥ •

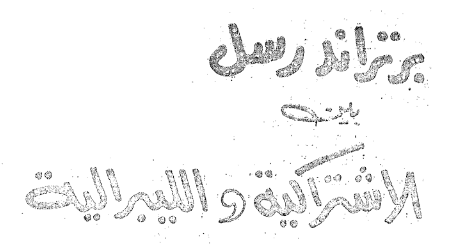
ثم عادت المحكمة الى الانعقاد في دورتها الثانية في كوبنهاجن في الفترة من ٢١ نوفمبر ١٩٦٧ الى ٢٨ منه برئاسة ديديجير الكاتب اليوغوسلافي واستمعت الى تقارير جديدة عن تصعيد الغارات الامريكية على شعب فيتنام بقصد ابادته وكسب الحرب في أسرع وقت ، وأعلنت في أول ديسمبر ١٩٦٧ ادانتها الرسمية للولايات المتحدة في حربها في فيتنام ، وشجبها للسياسة العدوانية التى تنتهجها هناك •

وقد بلغ من عنف الغارات الامريكية على فيتنام ان وقف راسل يعلن في نداء له للأمة الامريكية « ان حكومة الرئيس جونسون قد انتهكت موادالاتفاقات الدولية المعلنة ، والتى وقعها رؤساء الولايات المتحدة وأقرها الكونجرس ، وبذلك تكون قد أصبحت مدانة بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد البشرية وجرائم ضد السلام ، وهى قد ارتكبت هذه الجرائم لانها قامت من أجل أن تحمل الاستغلال الاقتصادى والسيطرة العسكرية اللذين يفرضهما على الشعوب الخاضعة رجال الصناعة الامريكية وادواتهم العسكرية ، التى فرضت على الامريكيين انفسهم حياة البؤس في الماضى ، وان هذه الدوافع الرئيسية نفسها هى التى أدت الى الجرائم الهمجية التى ترتكب على نطاق واسع فى فيتنام •

وأرسلت مؤسسة راسل بعثة الى الشرق الاوسط عقب العدوان الاسرائيلي في الخامس من يونيو الماضى لتقصى الحقائق برئاسة كريستوفر فارلى ، واستغرقت جولتها أكثر من شهر (أغسطس وسبتمبر ١٩٦٧) فى كل من مصر وسوريا والاردن واسرائيل وشاهدت البعثة ما أحدثه العدوان الاسرائيلي من تدمير للمدن وتشريد لمزيد من اللاجئين واحتلال غير مشروع لبعض الاراضى العربية واستخدامها لأسلحة النابالم والاسلحة الحارقة الأخرى وغير المصرح بها دوليا ، واصدرت فيما بعد كتابا مدعما بالصور عن الاعمال الوحشية التى ارتكبتها اسرائيل ضد العرب • وفيه يثبت اشتراك اشخاص من خارج اسرائيل فى العدوان الصهيونى وخاصة من الولايات المتحدة الامريكية • ومازالت المؤسسة تقوم بدورها فى نشاط وحيوية كبيرين •

وبعد •• فهذا هو فيلسوف السلام العالمى ، وتلك دعوته الى عالم قلق ، يسوده توتر قاتل يكاد يودى به وبحضارته الانسانية ، ولكن الدعوة ستنتصر ، وسوف يكون للحكمة والتعقل فى النهاية الغلبة والانتصار ، ويومها سوف يقام للفيلسوف الذى فقده العالم الانسانى فى الشهر الماضى تمثال فى قلب كل حر مخلص لدعوة الحب والحياة •• والسلام •

محمد كمال الدين



برتراند رسل بين الاشتراكية والليبرالية

د . رمسيس عوض

يحاول مؤلفه الوصول الى المعادلة الصعبة التى تكفل صيانة مصلحة المجتمع دون مساس بحرية الفرد .

أصبح المذهب الليبرالى في عالمنا المعاصر مذهبا فى السمعة ، بسبب الظروف التاريخية التى نشأ فى ظلها من ناحية ، وهجوم الاشتراكيه العلمية عليه من ناحية أخرى . واعتاد الناس أن يربطوا هذا المذهب بازدهار الرأسمالية فى مطلع القرن التاسع عشر . وساعد على هذا الربط أن الرأسمالية المستغلة وجدت فى دفاع الليبرالية عن حقوق الفرد ومصالحه حليفا فكريا قويا يبرر لها ما تمارسه من استغلال وتقوم به من توسع وانتشار . وبالرغم من أن جذور الفكر الليبرالى تمتد الى عصر النهضه ، فانه لم يتبلور الا ، أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر على يدى الفيلسوف الانجليزى المعروف بدعوته الى التسامح وحرية العقيدة « جون لوك » (١٦٣٢ - ١٧١٤) . وتسلم مشعل الليبرالية من بعده مفكرون كبار في القرن التاسع عشر أمثال « بنثام » (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، و « جيمس ميل » (١٧٧٣ - ١٨٣٢) ، و « جون ستيوارت ميل » (١٨٠٦ - ١٨٧٣) . ولعل كتاب « فى الحرية » الذى ألفه « جون ستيوارت ميل » يعتبر نموذجا حيا صادقا للتفكير الليبرالى ، وفيه

نشأ برتراند راسل منذ نعومة أظفاره فى أحضان هذا التقليد الليبرالى . وساعد على رسوخ هذا التقليد فى نفسه وتأصله فيها أن جده « اللورد جون راسل » كان من المشايعين لحزب « الويجز » الذى تحول فيما بعد الى الحزب الليبرالى (أو حزب الأحرار) وكان حزب « الويجز » - على نقيض حزب « التوريز » أو المحافظين - يقف موقفا عاطفا من الثورة الفرنسية وأسهم « اللورد جون راسل » - الذى تولى رئاسة الوزارة - اسهاما كبيرا فى ارساء قواعد الديمقراطية فى بريطانيا ، فهو المسئول عن اقرار قانون الاصلاح الانتخابى المشهور فى عام ١٨٣٢ . فضلا عن أن جدته « الليدى جون راسل » كانت أكثر راديكالية من زوجها . وليس هناك ما يدل على تحرر هذه السيدة الأرستقراطية أكثر من تأييدها للحكم الذاتى فى ايرلندا واعتراضها على الحروب الاستعمارية البريطانية



ودفعتها راديكاليتها الى استخدام المربيات الألمانيات والسويسريات حتى يقمن تنشئة برتراند تنشئة راديكالية مستنيرة ثائرة • وتركت احدى المربيات الألمانيات أثرا عميقا فى نفسه ، وحولته منذ حداثته من مؤيد للاستعمار الى مناهض له ، وذلك بأن فتحت عينيه على كذب ابناء جلدته وتمويههم فيما يتعلق بالمسألة المصرية • وأحصت له هذه المربية نحو سبعين وعدا كاذبا قطعه الانجليز على أنفسهم بالجلاء عن أرض مصر ، دون أن يفوا بوعدهم • ويقول راسل فى كتابه « صور من الذاكرة » ـ مصداقا لتشبعه بالروح الليبرالية المتحررة : ـ

« لقد تعلمت نوعا من الايمان النظرى بالمذهب الجمهورى الذى لا يرى غضاضة فى السماح لملك يتولى الحكم طالما أنه يدرك أنه موظف فى خدمة الشعب يتعرض للطرد اذا ثبت عدم صلاحيته • وقد كان من عادة جدى الذى لم يكن الاحترام للأشخاص أن يشرح وجهة النظر هذه الى الملكة فيكتوريا التى لم تتحمس لها •

ولم يحل اهتمام راسل الطاغى بالرياضة والفلسفة دون دراسته للسياسة والاقتصاد فى برلين بعد مضى عام واحد على زواجه • وفضلا عن ذلك فقد كان يعرف عددا كبيرا من رجالات السياسة فى بلده معرفه شخصية بحكم مكانة عائلته المرموقه فى الحياة العامة • ووصف لنا راسل فى كتاباته زيارة الملكة فيكتوريا لبيت جده ، اللورد جون راسل فى « بمبروك لودج » ، كما أنه وصف لنا فى كتابه « مقالات غير مستحبة » ذكرياته فى حداثته عن زيارة « جلاد ستون » لهذا البيت ، وكيف ترك أهل البيت الفتى بمفرده ليحتفى بضيفه المهيب • ولكن الحياء غلبه ، فارتبج عليه وارتبك ارتباكا شديدا أعجزه عن الكلام • ومما زاد من ارتباكه أن « جلاد ستون » ظل صامتا طيلة الوقت • وعندما عن له أن يقول شيئا ، وقعت ملاحظته موقع الصدمة على الغلام الخجول • فقد التفت الضيف المهيب اليه قائلا : « لماذا قدموا الى نبيذ البورت فى كأس من كئوس الكلاريت ؟ » • وتعرف راسل بونستون تشرشل عندما كان راسل طالبا فى جامعة كامبردج وتشرشل تمليذا فى مدرسة « هارو » • كان راسل على صلة برجال السياسة

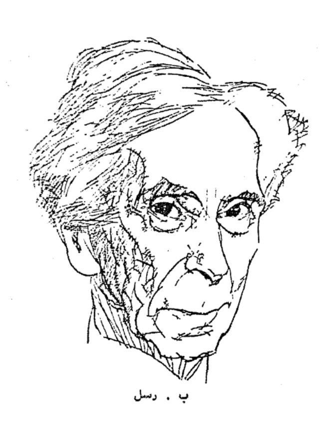
● ومن ناحيتي رغم اقتناعي الراسخ بالاشتراكية شأني في ذلك شأن أشد الماركسيين تحمسا ، فإني لا أعتبر الماركسية انجيلا يبشر بالانتقام البروليتاري ولا حتى وسيلة لتحقيق العدالة أساسا ، فأنا أنظر اليها باعتبارها أساسا ملائما للانتاج الآلي تتطلبها دواعي العقل باعتبار أنها تهدف لا الى زيادة سعادة الطبقة العاملة وحدها ، بل الى سعادة الجميع باستثناء قلة ضئيلة من الجنس البشري .

البارزين في أمته سواء كانوا ينتمون الى حزب « الويجز » (الليبرالي) الذي يؤيده ، أو الى حزب المحافظين الذي يعارضه ، كما أنه كان على صلة وثيقة وودية بجماعة الفابيين أمثال «سيدني ويب » و « بياتريس ويب » . وعن طريق هذه الجماعة توثقت صلاته ببعض مشاهير عصره مثل « هـ . ج . ويلز » و « جورج برناردشو » ودعت جماعة الفابيين الى تحقيق الاشتراكية ، واختلفت مع ماركس في ايمانه بالعنف واراقه الدماء .

قلنا ان عائلة راسل كانت تكره الملوك ، ولا تقيم لهم وزنا كبيرا . ولم تكن كراهيتها لرجال الدين تقل عن كراهيتها للملوك ، بالرغم من أن جدته « الليدي جون راسل » بلغت في تدينها الى حد التزمت البيوريتاني الخانق الذي ترك أثره الواضح العميق في تنشئة برتراند راسل ، والذي كان أحد الأسباب الجوهرية التي دفعته الى التمرد على الدين . ولم يكن الخروج عن التفكير الديني أمرا غريبا على العائلة . فبالرغم من نزعة العائلة الى التدين عموما ، فان أباه كان ملحدا وصديقا للفيلسوف المعروف جون ستيوارت ميل . وقبل وفاته في الثالث والثلاثين أوصى أبوه بأن يقوم اثنان من أصدقائه الملحدين بتربية برتراند وأخيه الأكبر فرانك . ولكن المحكمة رفضت تنفيذ هذه الوصية ، وعهدت الى جدهما اللورد جون راسل وزوجته أن يكفلا الطفلين اليتيمين . بدأ راسل منذ حداثته يتشكك في الدين ، ثم تخلى عن ايمانه بوجود الله بعد أن قرأ أعمال « جون ستيوارت ميل » . وبالرغم من أن راسل رفض أن يقتنع بمنطق « ميل » الرياضي ، فانه تشرب روحه الليبرالية المتحررة منذ حداثته ، كما تشرب روح سلفه الليبرالي العظيم « جون لوك » في القرن الثامن عشر .

من ثم يتضح لنا أن ظروف برتراند العائلية قد تضافرت مع التقاليد الليبرالية الراسخة في تربة المجتمع الانجليزي في تحرير فكره من قيود العقيدة والآراء التقليدية المتوارثة .

يقول برتراند راسل ساخرا بصدد التغير الذي أصاب اهتماماته المتعددة انه عندما أصبح أغبى من أن يستوعب الرياضيات ، اتجه الى دراسة



ب . رسل

الفلسفة • وعندما اصبح أغبى من ان يستوعب الفلسفة اتجه الى دراسة التاريخ •

زار « راسل » وزوجته « أليس » ألمانيا مرتين فى عام ١٨٩٥ واستهدف فى زيارته الثانية دراسة الحركة الاشتراكية الألمانية • ولم يكن اهتمامه بالحركة الاشتراكية الألمانية شيئا عاديا أو مألوفا فى من كان فى مثل أرستقراطيته وعندما نما الى علم السفارة البريطانية فى ألمانيا أن راسل وزوجته يحضران اجتماعات الاشتراكيين ، بدأت هذه السفارة تنظر اليهما بعين الريبة • وبالرغم من أن السفير البريطانى عالج الموضوع بدبلوماسية وكياسة بقوله « اننا جميعا إشتراكيون اليوم » ، فانه انقطع عن دعوتهما الى السفارة •

وفى برلين استطاع راسل أن يتفهم حقيقة القوتين اللتين قدر لهما أن يشكلا تاريخ العالم الحديث وهما العسكرية الألمانية والشيوعية الماركسية • وانصرف الى دراسة الاشتراكية الألمانية وحضور اجتماعات الاشتراكيين • وقرأ كتاب ماركس المعروف « راس المال » فى أجزائه الثلاثة • وبعد عودته الى انجلترا ألقى راسل محاضرة فى الجمعية الفابية ضمنها ما توصل اليه فى رحلته الى ألمانيا من نتائج • كما ألقى سلسلة من المحاضرات فى مدرسة الاقتصاد فنشرها فى عام ١٨٩٦ بعنوان « الديموقراطية الاجتماعية الألمانية » ، وفيها تنبأ بسير ألمانيا نحو الديكتاتورية والحرب ، كما أنه ناقش المشكلات السياسية بطريقة علمية عقلانية خالية من الانقياد وراء العواطف •

ما من شك فى أن راسل تأثر تأثرا بالغا بآراء ماركس • وهو يعترف لنا بأثر الماركسية فيه اعترافا صريحا • ويقول فى معرض حديثه عن التفسير المادى للتاريخ فى كتابة « تاريخ الفلسفة الغربية » : — « اننى شخصيا لا أقبل هذه النظرية على ما هى عليه ولكنى أعتقد أنها تنطوى على عناصر من الحقيقة هامة للغاية • وانى أدرك أنها قد أثرت فى آرائى فيما يتعلق بتطور الفلسفة كما يتضح من عرضى لها فى هذا الكتاب » •

وبالرغم من ليبراليته ، فقد دفعته ثوريته الى العطف على الماركسية عطفا واضحا فى بداية

حياته • وليس أدل على هذا العطف من أنه كتب فى « الديموقراطية الاجتماعية الألمانية » يقول « ان البيان الشيوعى يكاد ألا يبارى فى ميزته الأدبية • وفى رأيى أنه قطعه من أحسن نماذج الأدب السياسى الذى ظهر حتى يومنا الراهن ، نظرا لما فيه من بلاغة موجزة ودعاية ذكية وبصيرة تاريخية • ونحن نرى فى هذا العمل الرائع شيئا من القوة الملحمية التى تتسم بها النظرية المادية فى تفسير التاريخ ، كما نرى حتميتها القاسية التى تنأى بنفسها عن التورط فى العواطف الرخيصه •

ولكن راسل لم ينخدع أبدا بأوهام الماركسية• فقد أدرك مثالبها منذ البداية • ويدعونا هذا الى أن نشير الى مناحى خلافه معها •

كتب راسل فى « الطرق الى الحرية » (١٩١٨) يلفت الأنظار الى الأخطار البيروقراطية التى تكتنف اشتراكية الدولة عند ماركس • ونراه فى « مستقبل الحضارة الصناعية » (١٩٢٣) يهاجم الماركسية لأنها تستمد من الهيجلية الاعتقاد بأن للدولة مصلحة عليا مستقلة عن مصالح الأفراد • وفى كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » (١٩٢٠) يذهب الى أن المادية بمعناها الفلسفى ليست فى صلب النظرة الماركسية المادية للتاريخ مهما كثرت نقط الالتقاء بينهما • ويعتقد هذا الفيلسوف أن اقامة نظرية سياسية على أساس فلسفى عام يساعد على الاستمساك بهذه النظرية فى تعصب • فللشيوعية « يقينية اللاهوت الكاثوليكى الثاقبة دون أن تتسم بالمرونة المتغيرة •

وقد أوضحت فى كتابى « برتراند راسل المفكر السياسى » تأصل الروح الديموقراطية الليبرالية فيه منذ فجر حياته السياسية • فهو يعترض على سعى البلاشفة لاقامة نظام ديكتاتورى والاستيلاء على الحكم عن طريق الدم • ومن ثم فهو يحبذ — شأنه فى ذلك شأن الفابيين — فكرة الانتقال السلمى الى الاشتراكية عن طريق التوعية فى شتى المجالات ، وفى مجال التعليم بوجه خاص • وفى مقال كتبه بعنوان « سيلا وكريبديس » (أو الشيوعية والفاشيه) ، نراه يعدد الأسباب التى تدعوه الى رفض الشيوعيه فيما يلى : —

١ — انه لا يدين بالمذهب المادى رغم أنه يناصب المثالية العداء الشديد •

٢ — ان ماركس نفسه ليس منزها عن الأخطاء واذا آمنا بغير هذا ، فاننا سنتردى فى وهدة عبادة السلطة الشيوعية لأنها غير ديموقراطية • وفى رأيه أن ديكتاتورية البروليتاريا ليست سوى سيطرة قلة أو ليجاركية ستعمل على خدمة مآربها متجاهلة المصلحة العامة ، دون رقابة من الرأى العام •

٤ — تتضمن الماركسية تمجيد العمل والعمال اليدويين بشكل ينفر منها الذين يقومون بالأعمال الذهنية فى حين أن من الواجب كسب عطفهم على قضية الاشتراكية لا تنفيرهم منها •

٥ — تقوم النفسية الشيوعية على الحقد والكراهية ، ولا يمكن أن تكون الكراهية أساسا سليما لبناء مجتمع صحى •

٦ — تحبذ الماركسيه الصراع الدموى ، فى حين أن الانتقال السلمى الى الاشتراكية هو أفضل سبيل •

وليس معنى هجوم راسل على الماركسية ، انه يناصب فكرة الاشتراكية العداء • بل انه **ينقد الماركسية كصديق لها يؤمن بجوهرها •** واذا قرأنا كتبه السياسية التى ألفها فى مطلع حياته نرى عطفه الأكيد عليها وتحمسه الشديد لها • ولكن تحمسه الشديد للماركسية لم يحل بينه وبين تبين عيوبها وما يكتنفها من مخاطر ، وخاصة بعد تطبيقها على يد البلاشفة الروس فى عام ١٩١٧ • فهو لا يريد للاشتراكية الغربية أن تلغ فى الدم مثلما فعلت الاشتراكية السوفيتيه • وليس أدل على ايمان راسل الراسخ بالمذهب الاشتراكى من دفاعه المجيد عن هذا المذهب فى كتابه المنشور بعنوان « فى مدح الكسل » الذى يتضمن مقالا بعنوان « دفاع عن الاشتراكية » (١٩٣٥) • كل ما هناك أنه يرفض العنف الذى تنطوى عليه الماركسية ويؤمن كما أسلفنا بالانتقال السلمى من الرأسمالية الى الاشتراكية والذى لا ريب فيه أن تأصل التفكير الليبرالى فيه هو المسئول عن رفضه للصراع الدموى الذى تبشر به الماركسية ، كما أنه مسئول عن قدرته على تبين ما فيها من عيوب ومثالب • ويقول راسل فى هذا الصدد فى كتابه « فى مدح الكسل » : —

« **ومن ناحيتى رغم اقتناعى الراسخ بالاشتراكية شأنى فى ذلك شأن أشد الماركسين تحمسا ، فانى لا أعتبر الماركسية انجيلا يبشر بالانتقام البروليتارى ، ولا حتى وسيلة لتحقيق العداله أساسا ، فأنا أنظر اليها باعتبارها أساسا ملائما للانتاج الآلى تتطلبها دواعى العقل باعتبار أنها تهدف لا الى زيادة سعادة الطبقة العاملة**

وحدها ، بل الى سعادة الجميع باستثناء قلة ضئيلة من الجنس البشرى . واذا كان لا يمكن تحقيقها بغير تقلبات عنيفة ، فمرد ذلك أساسا الى العنف الذى يتصف به المدافعون عنها . ولكن شيئا فى الأمل لا يزال يراودنى فى أن يتمكن الدفاع عنها بأسلوب أكثر سلامة من التخفيف من حدة المعارضة التى تواجهها وجعل الانتقال الى الاشتراكية أقل دمارا » .

ولا يرى ماركس فى الظلم الاقتصادى كل ما يراه الماركسيون من بلاء وشرور . فالرأى عنده أن الظلم فى توزيع السلطة أشد سوءا من الظلم الاقتصادى . ويقول راسل فى هذا الشأن فى كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » اذا تعين على أن اختار شرا اعتبره أعظم الشرور السياسية جميعا ، فسأختار الظلم فى توزيع السلطة . ومعنى هذا أن توفير الديموقراطية السليمة هو السبيل الوحيد لاقامة مجتمع اشتراكى قائم على العدل » . ومن ثم يحق لنا أن نصف هذا الفيلسوف بأنه اشتراكى ليبرالى .

وفى عام ١٩٣٨ نشر راسل كتابا بالغ الأهمية تحت عنوان « السلطان : تحليل اجتماعى جديد ضمنه رأيه فى السلطة وكل ما تتخذه السلطة من صور وأشكال . وفيه يعارض راسل آراء ماركس التى تذهب الى أن المصالح الاقتصادية هى التى تحرك البشر وتصوغ تفكيرهم وسلوكهم . ويرى راسل فى الرغبة فى السلطان المحرك الحقيقى للناس ، وأن المال لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر السلطان . ويتناول راسل فى هذا الكتاب الموضوعات التالية : النزعة نحو السلطان صور السلطان ، سلطان رجال الدين ، سلطان الملوك ، القوة الغاشمة ، السلطان الثورى ، السلطان الاقتصادى ، سلطان التأثير فى الرأى ، المذاهب كمصدر للسلطان ، بيولوجيا التنظيمات، السلطان وأشكال الحكم ، التنظيمات والأفراد ، السلطان والاخلاق ، الفلسفات التى تدافع عن السلطان ، قوانين السلطان ، وترويض السلطان. وسنكتفى فى هذا المقام بعرض لبعض آراء راسل التى يتضمنها هذا الكتاب حتى نتبين أسلوبه فى التفكير ومغايرة هذا الأسلوب للماركسية .

يقول برتراند راسل فى الفصل الخاص بصور السلطان ان للسلطان صورا مختلفة . فهناك السلطان الجسدى الذى يتجلى فى حالة الزج بشخص فى السجن أو القضاء عليه مثلا . وهناك السلطان الاقتصادى الذى يمنح المكافأة أو يوقع العقاب ، كما أن هناك السلطان الفكرى الذى يتمثل فى التأثير فى آراء الناس كالدعاية والمدارس والهيئات الدينية والأحزاب السياسية وتتضح لنا سائر هذه الصور بجلاء عندما يتعامل الانسان مع الحيوانات حيث تختفى الحاجة لأن يخدع الانسان نفسه أو يزيف الحقيقة عليها .

ويضرب راسل بعض الأمثلة التى تبين ما يرمى اليه ، فيقول ان السلطان الجسدى يتمثل فى اكراه خنزير عنوة واقتدارا على الصعود الى ظهر مركب دون اكتراث بولولته وصرخاته . أما التأثير فى الرأى فيتمثل فى النقصة المأثورة عن الحمار الذى تقدم اليه ثمار لجزر حتى يسير فى اتجاهها ظنا منه أنه يحقق مصلحته دون أن يدرى أن يخدم مصالح الآخرين . وهناك حالة وسيطه تتلخص فى تدريب الحيوانات على أداء ما يطلب منها من أدوار ، والتى تغرس فيها عادات معينة تحركها الرغبة فى المكافأة والخوف من العقاب وحالة القطيع الذى يصعد فى اذعان الى ظهر المركب وراءه زعيمه المشدود فوق السلم شبيه بحاله هذه الحيوانات المدربة . ويطبق راسل هذه الأمثلة على الواقع السياسى الخاص بوصول هتلر الى الحكم ، فيقول ان الجزر الذى يغرى الحمار بالتحرك فى اتجاهه هو البرنامج النازى (بما فيه من الغاء الفوائد على الأموال) ، والحمار نفسه هو الطبقة المتوسطة الصغيرة . أما القطيع الذى يتبع زعيمه فى اذعان فهو الديموقراطيون والاشتراكيون الذين يتبعون « هندنبرج » . وتتمثل الحيوانات المدربة فى ملايين النازيين الذين يؤدون التحية النازية .

ويميز راسل بين نوعين من السلطان : السلطان التقليدى ، والسلطان المكتسب حديثا . وتؤازر السلطان التقليدى قوة العادة وسيطرتها . والسلطان التقليدى ، احساسا منه برسوخ قدمه ، لا يرى ما يضطره الى تبرير نفسه فى كل خطوة يخطوها ، أو اقناع نفسه أو الآخرين بثبات قدمه ، بحيث لا يستطيع أية قوة معارضة أن تطيح به ويقترن هذ النوع من السلطان التقليدى بالأفكار الدينيه أو شبه الدينية التى تدعو الى الاعتقاد بأن مقاومة الأوضاع القائمة شر . والسلطان التقليدى شعورا منه بالأمن الطمأنينة لا يلتفت حوله مذعورا يبحث عن خونة يتربصون به . ولهذا فانه من المحتمل فى ظله تجنب الاستبداد السياسى فى أفظع صورة . والمظالم الراسخة فى تربة السلطان لتقليدى تتمتع بتأييد العادات المتوارثة بشكل لا يسمح لها أن تكون أكثر فظاعه من المظالم التى يمكن السماح باقترافها فى ظل حكم حديث العهد

يسعى الى اكتساب التأييد الشعبي الى جانبه . ويمثل عهد الارهاب في فرنسا هذا النوع الثوري من الاستبداد ، كما يمثل نظام السخرة النوع التقليدي منه .

ويسمى راسل السلطان الذي لا يستند الى تقاليد سلطانا غاشما ، وهو في العادة سلطان عسكري يتخذ لنفسه شكل البطش بالداخل تارة أو الغزو الخارجي تارة أخرى . وقد يتهافت السلطان التقليدي لتحل محله سلطة ثورية تتمتع بمؤازرة أغلبية الناس أو أقلية كبيرة منهم . والفروق التي تميز بين السلطان التقليدي والثوري والغاشم فروق نفسية فلا يكفي ان نسمي السلطان تقليديا لمجرد أنه يتخذ لنفسه صورا عتيقة ، اذ يجب أن نتمتع باحترام ينبع جزئيا من سطوة العادات والتقاليد . ويسمى راسل السلطان ثوريا اذا كان يعتمد في مساندته على عدد كبير من الناس يربطهم مذهب عقائدي جديد أو برنامج جديد أو عاطفة جديدة مثل البرونستانتية والشيوعية والرغبة في الاستقلال القومي . كما أنه يسمى السلطان غاشما عندما يستند في قيامه على أفراد أو مجموعات من الناس تركهم شهوة السلطان ، ويضمنون ولاء المحكومين عن طريق بث الخوف والرعب في نفوسهم وليس عن طريق التعاون معهم .

ويناقش راسل فكرة السلطان على المستوى الفردي ، فيخبرنا أن السلطان المتوارث (أي الارستقراطية) هو الذي خلق مفهومنا عن « الجنتلمان » الذي يكن الاحترام لمن هم في مثل مكانته ، ينظر في تعال وكبرياء الى من هم دونه . والمفكر ، كما نعرفه ، هو السليل الروحي للكاهن في الزمان الغابر . ولكن المفكر في العصور الحديثة بسبب ما ينشره من معرفة وعلم قد فقد ما كان لأسلافه في الماضي من سطوة وقوة وبأس وأدى احساس المفكر الحديث بضعف نفوذه الى السخط الذي يقوده الى الالتجاء الى الشيوعية عندما يكون سخطه طفيفا ، والى الالتجاء الى برج عاجي يحبس فيه نفسه عندما تكون ابعاد سخطه عميقة .

هذه لمحة سريعة عن آراء برتراند راسل التي ضمنها كتابه « السلطان » . وبه أراد هذا الفيلسوف أن يدحض فكرة ماركس عن التفسير المادي للتاريخ . وفيه يسعى الى ان يثبت أن السلطان بصوره المختلفة ، وليس الاقتصاد كما يذهب ماركس هو المحرك الحقيقي للانسان ، وأن المال لا يعدو ان يكون مظهرا واحدا من مظاهر السلطان .

ونستطيع أن نتبين تفكير راسل الليبرالي وخلافه مع الماركسية من المحاضرة التي ألقاها في انجلترا عقب عودته من زيارته الى ألمانيا التي قام بها في عام ١٨٩٥ لدراسة اشتراكية ماركس على الطبيعة . كانت هذه المحاضرة أول محاضرة عامة يلقيها ، فلا غرو أن باتت أعصابه متوترة للغاية . ويذكر راسل في هذا الصدد « أفزعتني تلك المحاضرة وكنت أتمنى أن تنكسر رجلي قبل أن ألقيها . » ولم يستقبل الحاضرون محاضرة راسل في الجمعية الفابية استقبالا حسنا . ولم يحالفه التوفيق في الرد على الأسئلة والنقد الموجه اليه ، الأمر الذي دعا صديقه «جرهام والاس» الى ان ينتحي به جانبا بعد المحاضرة ويسدي اليه بعض النصح في هذا الشأن .

وفي محاضرته انحى راسل باللائمة على الاشتراكيين (الماركسيين) الألمان ، لأنهم تجاهلوا ملاحظة طبيعة الانسان السياسية ملاحظة تجريبية ، ولأنهم اتبعوا مذهب ماركس في الحرب الطبقية القائم على المعرفة القبلية ، وليس المعرفة التجريبية . وتلخصت وجهة نظر راسل في أن الحرب الطبقية التي بشر بها ماركس لا تنطوي على خطل من الناحية النظرية فحسب ، بل خطأ من الناحية التكتيكية أيضا ، وليس لها من النتائج التجريبية ما يبررها . ورأى أنها توحد جبهة الرأسماليين الألمان ضد الاشتراكيين بلا مسوغ : — « فقد أوضح ماركس للبرجوازية منذ البداية ما يتهدد وجودها من خطر تهديدا حقيقيا وهكذا نجد أنه حتى لو كانت نظرية الحرب الطبقية صحيحة ، فانه يبدو أن التصريح بها



يجانب الحكمة . وان الاشتراكيين قد اخفقوا فى أن يروا اهمية الاقلاع الى أدنى حد من افزاع أعدائهم » .

وانحى راسل على الماركسيين الألمان باللائمة أيضا لمناصبتهم الليبراليين العداء . اذ أن هذا العداء كان سببا فيما أصاب كلا الماركسيين والليبراليين من خسران . فقد أخفق الليبراليون فى الحصول على أصوات الماركسيين الانتخابية ، أما الاشتراكيون فقد حرمتهم آراؤهم المذهبية المتطرفة من وضوح الرؤية ، كما أنها نفرت المعتدلين من الحزب الاشتراكى « بسبب اعتراضه على الدين والعائله والوطن . » . ورأى راسل أنه لو أن الاشتراكيين أيدوا التقدميين الآخرين والليبراليين فى الانتخابات – بدلا من أن يخذلوهم – لاستتبع ذلك مزيدا من الاصلاحات .

وبالرغم من أن راسل كان يحمل على موقف الماركسيين الألمان ، فانه اعترف بتفوق الثوريه الماركسيه على الليبرالية العقلانية الباردة من حيث أن البرنامج الماركسى الشامل يستطيع أن يلهم الناس بحماس ونشاط وانكار للذات أعظم مما تلهمه الاصلاحات الليبرالية الجزئية الصغيرة . ويقول راسل فى هذا الصدد : –

« والذى صنعته الاشتراكية الماركسية من أجل العامل الألمانى ، والذى لا تستطيع الاشتركيه المهادنه بكل تأكيد أن تفعله من أجل العامل البريطانى ، هو خلق الحماس المتأجج الذى يضارع الحماس الدينى . وجلبت الاشتراكية الماركسية بمجيئها بطبيعة الحال ، عدم التسامح والتعصب الطائفى اللذين تتسم بهما سائر الأديان الجديدة . ولكنها جلبت معها أيضا وحدة فى الصف وقوة فى القتال لا يستطيع غير الدين والوطنية خلقهما . ويبدو أنه يكاد يستحيل علينا أن نقرر اذا كانت المكاسب التى أحرزتها الماركسية فى ميدان القوة والتماسك يعادل ما منيت به من حسران فى مجال التسامح » .

ويد لنا هذا بجلاء على أن برتراند راسل كان يظهر – كما أسلفنا – غير قليل من العطف على الماركسيه فى نفس الوقت الذى كان يحمل فيه عليها .

وفى هذه المحاضرة التى ألقاها راسل فى الجمعية الفابية نراه يتنبأ تنبؤا مذهلا بالظروف التى تولى فيها هتلر مقاليد السلطة فى ألمانيا بعد انقضاء نحو ثلاثين عاما . فهو يقول : – « يكاد الليبرالى التقدمى ، كما نعرفه فى انجلترا ، أ. يكون له وجود فى ألمانيا . وبدلا من حثه على المزيد من التقدمية ، نجد أن فزعه من الشبح الأحمر يدفعه الى النكوص علىعقبيه . ونلاحظ فى نفس الوقت الاستسلام لكافة أساليب الخسف والاضطهاد وسوء الحكم ، لأن البورجوازية تستبشع الاشتراكية أكثر مما تستبشع الديكتاتورية العسكرية .

يتضح لنا بعد أن استعرضنا موقف راسل الليبرالى العجوز (كما وصف نفسه فى كتاب « رسل يفصح عما فى خلده ») من الاشتراكية الماركسية أنه يؤمن بقيمة ما تتضمنه من أفكار ومبادىء انسانية ، ولكنه يستنكر ما تدعو اليه من عنف دموى . وهو يريد من المجتمع الانسانى أن يصل الى الاشتراكية بالممارسة الديموقراطية الحرة وليس عن طريق اقامة ديكتاتورية البروليتاريا . واذا كانت سمعة الليبرالية قد ساءت فى العصر الحديث ، فمرد ذلك الى رفض الماركسيين أن يمدوا أيديهم الى الأحرار .

ويتضح لنا كذلك أن الزعم بأن الليبرالية مرتبطة بالرأسمالية – كما يدلنا على ذلك أصلها التاريخى – ارتباطا لا محيص عنه زعم لا ينهض على أساس . فقد استطاع هذا الفيلسوف العظيم أن يبنى جسرا يصل الليبراليه بالاشتركية وأن يجمع بين الايمان بحرية الرأى والحرص على اقرار العدالة الاجتماعية والاقتصادية . وانه لأمر أليم على النفس أن نرى صوت الحكماء فى هذا العالم المجنون يضيع فى الفضاء .

رمسيس عوض

الإفريقانية أو الوجه الجديد للزنجية

محمد عبد الحميد فرج

منذ اللحظات الاولى لانعقاد مؤتمر الجزائر الثقافي الافريقى فى نهاية شهر يوليو من العام الماضى وحملات النقد العنيف تنهال بقوة علي **«الزنجية»** باعتبارها تيارا فكريا اصبح يمثل اليوم فى نظر هؤلاء النقاد اتجاها ذا تأثير مضاد على حركة البعث الافريقى المعاصر .. بل ان بعض المثقفين الذين أبدوا رأيهم بصراحة تطرفوا في ادانة هذا التيارالى حد ان اتهمه **سيكوتورى** بأنه يخدم على المدى البعيد أهداف الاستراتيجية الاستعمارية فى افريقيا . والواقع أن هذا النقد لم يكن وليد المناقشات التى ثارت بحدة اثناء اجتماعات المؤتمر ، بل هو فى حقيقة الامر موقف قديم كان صداه قد بدأ يتردد بوضوح منذ زمن ليس ببعيد فى أوساط كثير من المثقفين الافريقيين .

والسؤال الذى يطرح نفسه في بدء مناقشة هذه القضية بكل جوانبها وأبعادها المختلفة هو . **ماهى تلك الزنجية التى تثير كل هذا الجدل بين الانصار والمعارضين ؟** ويقودنا هذا السؤال المبدئى الى سؤال آخر . هل استمرت الزنجية فى الالتزام بموقفها الاول وتمسكت به دون أن تعبر هذه الحملات ماتستحقه من اهتمام ودراسة ، معرضة عنه وعن ماأثارته من قضايا ، أم قبلت بموضوعية ان تعيد النظر فى بعض الجوانب التى تركز حولها النقد ؟ . واذا كانت قد اتخذت الموقف الثانى فما هو بالضبط ابعاد التعديل الذى جاء نتيجة موقف المراجعة واعادة النظر .. هذا هو مجمل الاسئلة التى سنقلبها علىوجوهها فى محاولة لعرضها والاجابة عليها ، ولتفهم واحدة من اهم القضايا الفكرية التى تشغل المثقفين الافريقيين فى الوقت الحاضر والتى لانملك نحن ان نقف منها بمعزل او ان نصطنع دور المشاهد السلبى بدون أن نشترك فى الحوار .

الزنجية والصراع الفكرى :

من اخطر السياسات التى اتبعتها القوى الاستعمارية فى افريقيا سياسة الاستيعاب الثقافى أو ماأصبح يعرف فى قاموس السياسة الدولية باسم Assimilation وكان الهدف المستتر من وراء هذه السياسة هو طمس معالم التراث الحضارى للانسان الافريقى وذلك بالادعاء بان افريقيا ليست لها أية حضارة او ثقافة ، وبذلك يجد الافريقى نفسه عاريا عن كل مقوماته الثقافية والحضارية الذاتية ، ويصبح عليه بالتالى اذا أراد أن يعايش عصره أن يسلم لاوروبا بالسيادة وبالتبعية الثقافية والحضارية المطلقة ، **باختصار أن يلغى شخصيته القومية** .. ومن هنا ظهرت الزنجية كرد فعل تلقائى للبحث عن الذات الافريقية فى مواجهة الانسحاق الحضارى الذى يتهددها والذى تحاول أوروبا بالحاح أن تفرضه على الانسان الافريقى .

وفى أوائل الاربعينات برز جيل جديد من المثقفين الافريقيين لم يقبل سيل الادعاءات التى القتها الحضارة الغربية على تاريخ افريقيا وحضارتها ، وبدأ يتقدم بثبات يملأه الكبرياء الذاتى للتصدى لهذا التزييف وللدفاع عن وجود افريقيا وعن حضارتها .... **لقد بادروا الى رفع شعار احياء الحضارة الافريقية القديمة وبعثها بكافة نواحى امتيازها وسلبياتها ، وأعلنوا اعتزازهم بهذا التاريخ فى مواجهة الزيف الاستعمارى الذى انكر الحضارة الافريقية واعمل فيها التشويه والتزييف.** وفى مواجهة التعصب للون الابيض ورفض العنصر الزنجى واحتقاره أعلنوا تمسكهم بالعنصر الزنجى وتعصبوا للون الاسود .. ويرمز لحركة التصدى هذه بالاسم الذى اختاروه عنوانا لهم وهو «الزنجية» ، لقد جسد ذلك الاسم فى نظرهم

● من غير الممكن إطلاقاً أن يوجد شعبٌ بغير أن تكون له ثقافة مهما كان نوعها أو قيمتها ، لذلك فإن الجهود التي تنكر وجود الثقافة الزنجية هي في نظرنا جهود باطلة تماماً وغير علمية على الإطلاق.

التحدى الذى رفعوه في مواجهة الجهود الاستعمارية المبذولة لمحو القارة الافريقية من عالم الوجود الحضارى .

وقد ركزت الزنجية فى كل حوار خاضته على حقائق كثيرة نذكر منها **«من غير الممكن اطلاقا ان يوجد شعب بغير أن تكون له ثقافة مهما كان نوعهـا أو قيمتها ، لذلك فان الجهود التى تنكر وجود الثقافة الزنجية هى فى نظرناجهود باطلة تماما وغير علمية على الاطلاق .. ان اية ثقافة لايمكن أن تنشـأ بلا تاريخ او بلا اصحاب تنتسب اليهم ، لان الثقافات لاتولد فجاة بين يوم وليلة وانما لابـد أن يكون لها جذور ضاربة بعمق فى الماضى البعيد»** .

وقد تركزت منابر الزنجية الثقافية فى عدة مجـالات كانت تعبر عن أفكار دعاتها ومثقفيها الذين كان على راسهم «ايميه سيزير ، ليوبولد سنجور ، والاخوان بيراجو ديوب، واليون ديوب» .. ومن أشهر تلك المجـلات واهمها على الاطلاق مجلة «الوجود الافـريقى» التى اعتبرت النـاطقة الرسمية بلسان الزنجية .

بداية النهاية :

شهد عام ١٩٦٠ حدوث تحولات خطيرة فى حياةالقارة، ففى بداية ذلك العام رفعت اغلب بلدان القـارة اعـلام الاستقلال الوطنى وبدات تخطو سنواتها حياتها الجديدة تحت شمس الحرية بعد أن رفعت عن كاهلها سـنوات الاستعمار السوداء .. ولم يكن ممكنا لهـذه التغييرات السياسية الهامة أن تمضي بدون أن تترك آثارها الواضحة على مسيرة الزنجية .. ان تلك التغييرات قد دفعت بالقارة الى مرحلة جديدة تماما لها مقومات مغايرة لمقومات المرحلة الاستعمارية السابقة ، ولقد بدأت تلك المتغيرات تمـارس بالفعل تأثيرها فى الزنجية .

فمع بداية الستينات بدأ أصدقاء الزنجية في أوروبا من المهتمين بمتابعة قضايا الثقافة الافريقية يتساءلون فيما بينهم .. **لقد تحقق الاستقلال القومى للقارة اخيرا ، فهل انتهت مهمة الزنجية ؟ وماهو مستقبلها ؟** وبدأ فيما بينهم حوار حول المهمات التى يمكن للزنجية أن تؤديها من المرحلة الجديدة ، وفى مدى امكانية توافقها مع المكونات الجديدة .. وتوالت كتابات هؤلاء المثقفين ودراساتهم التى تلقىضوءا كشافا على الزنجية وتسلط عليهانظرة تحليلية نقدية يشوبها أحيانا مسحة من القسوة العادلة هدفها الرئيسى هـو الكشف من عوامل القوة الكامنة فى الزنجية والقادرة على الاستمرار فى اطار المتغيرات الجديدة وكذلك عوامل الضعف والسلبية للتنبيه اليها بغرض التخلص منها مساهمةمنهم فى صنع الثقافة الافريقية الجديدة .

آراء النقاد :

فى السطور التالية سنعرض بايجاز لآراء اثنين من هؤلاء النقاد الاوربيين ثم نتبعها برأى أحد المثقفين الافريقيين .. لقد تركزت ملاحظات **جان بول سارتر** على الزنجيةوالتى أوردها فى سياق دراسته القيمة **«أورفيوس الاسود»** على تحديد عوامل الضعف الكامنة فى الزنجية . فعند الحديث عن طبيعة الزنجية وقدرتها على الاستمرار ذكر رأيا محددا مؤداه **«ان الزنجية بطبيعتهاالذاتية هى تيار مرحلى لايتضمن في داخله صفة الدوام»** . ولم يكن سارترليلقى بهذا الرأى بدون أن يرده الى عامله الاساسى الموجود فى داخل الزنجية

لقد لاحظ خطورة ذلك العامل وبادر الى التنبيه اليه صراحة بقوله **«ان نواة الصراع الاساسية التى تحرك الزنجية هو عامل اللون ، فالزنجية ماهى الا انعكاس ورد فعل للصراع العرقى»** .. لقد وضع سارتر يده بالفعل على نقطة الضعف الرئيسية فى الزنجية ، ولسوف يترتب على ذلك الرأى نتيجة هامة تتعلق بمستقبل وجود الزنجية ، فمادامت تقف عند حدود رد الفعل ولاتتجاوزه ، فانانتفاء الفعل الاساسى سيؤدى بالضرورة الى انتفاء رد الفعل ، ولقد أدرك سارتر ذلك عندما قال **«اذا ماحدث وحل الصراع العرقى ولو جزئيا فان الادباء والمفكرين الزنوج لن تتبقى لهم قضية خاصة يدافعون عنها»** .. وكانت النتائج الاخرى التى خرج بها بعد التحليل منطقية عندما قرر **«ان معين الشعر العظيم الذى انتجته الزنجية سينضب لا محالة»** .

ولقد احتاج سارتر الى قدر كبير من الشجاعة الموضوعية ليعلن عن آراءه الصريحة فى حق الزنجية ،فنحن لاننسى أنه كان من أكثر المثقفين الذين تعاطفوا مع الزنجية من قبل منذ ظهورها ، وتربطه علاقات الصداقة مع عدد كبير من شعراءها ولقد سبق أن احتضنهم فى ذات يوم حتى أطلق على شعرهم **«انه أكثر الشعر ثورية فى عصرنا»** .. ورغم الحدة التى شابت آراء سارتر فى الظاهر الا انه لم يعلن افلاس الزنجية تماما ، فلم يبادر الى اعلان الحداد على مصير الشعر بسبب انتهاء دور الزنجية ، بل كان متفائلا عندما لم يعتبر ان فيما سيحدث خسارة كبيرة **«ان لكل عصر شعره ، وفى كل عصر تصطفى ظروف التاريخ امة من الامم ، عرقا من العروق او طبقة من الطبقات لتتسلم الشعلة من جديد»** .

وان كانت آراء سارتر تعبر عن قطاع هام من قطاعات المثقفين فى أوروبا الا انها ليست الآراء الوحيدة فهناك قطاعات أخرى نأخذ نموذجا لها الكاتب البلجيى الدكتور ليليان كستلوت وهى تمثل آراء المتعاطفين مع الزنجية ، فهو يستبعد تماما مجىء اليوم الذى تختفى فيه الزنجية ويؤكد على العكس أن لها دورا هاما ستلعبه فى الظروف الجديدة او على حد تعبيره **« ان الزنجية قيمة باقية ومستمرة ولن تتجاوزها الظروف المتغيرة »** .

راى فرانز فانون :

اما الراى الثالث الذى نسوقه فى هذا الاستعراض النقدى للزنجية فهو راى المفكر الافريقى **«فرانز فانون»** الذى تعرض لذلك الموضوع فى كتابه الشهير **« معذبو الأرض »** ضمن تحليله للثقافة الافريقية المعاصرة . لقد انتهى فى تحليله الى آراء تتفق مع التى أوردها سارتر .. وعلى الرغم من أن فرانز فانون مثقف أسود تنتمى أصوله الى افريقيا ، الا انه كان أكثر قسوة فى ايراد الحقيقة بشكل سافر ومباشر وبعيدا من أى روح للتعاطف ، وتلك الروح فى الواقع تنسحب على كل هذا الكتاب



العظيم برمته وليست فقط خاصة بالفصل المتعلق بالثقافة الافريقية وحدها .

لقد ترد فانون بصراحة وبصوت عال غير متردد « ان المستقبل امام الزنجية مسدود تماما » وزاد على ذلك بالتأكيد بقوله « لن تكون هناك ثقافة زنجية في المستقبل » .. وبعد ان اتفق مع سارتر في أن عامل العنصرية هي المحرك الاساسي للزنجية وأنها عامل غير دائم ، طفق يسخر من الذين يضيعون جهدهم في محاولات احياء الزنجية عن طريق عقد المؤتمرات المتتالية باسم الثقافة الزنجية ، وسلط عليهم النقد اللاذع عندما وصف محاولاتهم هذه بالعقم وبأنها « لا تزيد عن المقارنة بين جثث أو المضاهاة بين توابيت » .

من خلال ذلك الاستعراض الموجز رأينا ان أغلب الآراء قد اتفقت على أن الزنجية تمر بمرحلة حاسمة ، وأن عوامل السلبية فيها قد تؤدي بها الى التحلل النهائي والى التقوقع والانعزال ثم الانفجار داخلياً وضياع أثرها مع الوقت .

الافريقانية :

لقد ظهرت الحاجة الماسة الى ضرورة حدوث التطوير . وكان التساؤل يدور عما اذا كان ذلك التطوير المطلوب سيأتي الى الزنجية من داخلها أم من الخارج ؟. ان جيل الأدباء الافريقيين الجدد الذين عاصروا حصول بلادهم على الحرية لم يعد يولي الزنجية اية اهمية على الاطلاق ولوحظ أن مدى الزنجية في انتاجهم الادبي اصبح في غاية الفتور والضعف .

وللحق فان محاولات التطوير لم تتاخر كثيرا عن موعدها حيث أن الرعيل الاول من أدباء الزنجية ومفكريها لم يكن قد انتهى تماما او فقد الاحساس برؤية التحولات التي تحدثها تطور الزمن والتغييرات السياسية ومن ثم فقد انبرى بعضهم ليواجهوا تلك المهمة وكان ليوبولد سيدار سنجور من اكثر ابناء هذا الرعيل وعيا لاهمية هذه المتغيرات وادراكا لخطورة تأثيرها على الزنجية في المستقبل .. لقد تصدى سنجور بشجاعة للقيام بواحدة من اصعب المهام التي تصادف أصحاب الحركات والتيارات الفكرية او الادبية ، تلك هي اعادة النظر في « الزنجية » ومراجعة ما اعتبر ثابتا منها في وقت من الاوقات ثم ادخال التطوير اللازم عليها . وكان واقعيا وبعيد النظر عندما ادرك أن الارض قد بدأت تنسحب من تحت الزنجية ، وليس بمستبعد اذا ما أصمت الاذن عما يوجه اليها من النقد أن يأتي اليوم الذي تجد فيها نفسها بقية متجمدة من آثار فترة الكفاح السياسي الذي خاضته القارة ضد الاستعمار ، وانتهت فعاليتها وتحجرت واخلت





مكانها في متحف التاريخ الفكرى بمجرد حصول القارة على الاستقلال .

وسنحاول أن نعرض هنا فى ايجاز لأهم معالم محاولة التطوير التى قام بها سنجور والتى يمكننا أن نحددها بثلاثة ملامح رئيسية تبدأ بالاعتراف بعوامل السلبية الكامنة فى الزنجية وادانة هذه السلبية صراحة ثم تتطرق بعد ذلك الى تغيير التسمية القديمة واستبدالها باسم آخر هو ((**الافريقانية**)) ، وأخيرا تحديد معالم ومقدمات هذه الافريقانية .

عرض لمحاولة سنجور :

لقد دعا سنجور فى البداية الى نبد التسمية القديمة وهى ((**الزنجية** Nègritude)) والاستعاضة عنها بتسمية أخرى أكثر تناسبا مع الاوضاع الجديدة ولقد اطلق على هـذه التسمية الجديدة ((**الافريقانية** Africanite)) .. ولما كانت هـذه الخطوة تعتبر بمثابة انقلاب كامل وجوهرى للزنجية فقد وجد سنجور مايبرر تلك الخطوة فكتب يقول فيما يشبه الاعتراف الفكرى ((**ان بناء مستقبل افريقيا لا يمكن أن يقوم الا على قيم مشتركة بين كل الافريقيين**)) . ولقد انطلق من هذا التعميم الى تخصيص أضيق نطاقا فأضاف قائلا ((**ان هذه القيم هى عبارة عن مزيج من عناصر عربية وعناصر زنجية مكملة لبعضهما**)) .. ان ذلك الاعتراف الذى يصوغه سنجور على هـذا النحو الصريح ليفجر مسائل فى غاية من الاهمية والخطورة ، فهو من ناحية مبدئية يعرى تماما ويدين واحدة من أخطر المسلمات التى كانت تملأ رؤوس المثقفين السود وتؤثر فى تكوين آراءهم ، وكانت تلك المسلمة تدعى ((**ان الثقافة الافريقية هى فقط الثقافة الزنجية فى مناطق ما وراء الصحراء الكبرى**)) ومن المهم هنا أن نلاحظ ان تلك المقولة غير الموضوعية كانت تتجاهل ثقافة وحضارة الشعوب الاخرى التى تسكن القارة ، ولم يكن صعبا أن ندرك أن القصد من هـذا التجاهل المكشوف هـو التفرقة بين ثقافة الشعوب الافريقية منعا لاحتمالات التقارب ودرءا له ..

وبهذا التصحيح الذى أورده سنجور اتسع النطاق الجغرافى للافريقانية بحيث فتحت ذراعيها لتحتضن وتتعايش ايجابيا مع الثقافات الأخرى التى تعيش فوق ظهر القارة منذ زمن طويل ولها وجودها المادى والحضارى الذى لاينكر ، والذى يمارس تأثيره غير المحدود على قسم كبير من بلدانها وشعوبها .

والسؤال هو **كيف استطاع سنجور ان يفلت من تأثير تلك المسلمات ويصل الى هذه الحقائق ؟** لقد اضطر الى أن يعكف على دراسة تاريخ افريقيا من جديد بعد أن نزع الاوهام الاستعمارية من رأسه ، وقد انتهى من دراسته الى أن أكد ماسبق أن ذكرناه ثم أضاف سنجور عليه ((**أن الامتزاج والتفاعل بين العناصر العربية والزنجية قد تحقق على مستويين ، الاول مستوى الاجناس والشعوب أى الامتزاج بين السلالات الافريقية الزنجية والعربية ، اما المستوى الآخر فهو التزواج بين الثقافات العربية والثقافات الزنجية الافريقية**)) . وبذلك الراى هدم سنجور كل ما أجهد الاستعمار فى بنائه من الاكاذيب والاوهام الفكرية وأوضح الحقائق التى بذل فى سبيل اخفاءها وانكارها كل جهده أيضا ..

ولم يقف سنجور فى نقده الذاتى عند هذا الحد ، بل خطا خطوة أكثر جراءة عندما أبدى تأييده لمواقف من يدينون الزنجية بالعنصرية وبالشوفينية ، وبذلك التقى مع ما أورده **سارتر وفانون . ولقد وجد سنجور فعلا أن** هذا العامل هو الذى جعل الزنجية تتميز بالتحجر وعدم المرونة فدعا الى اسقاط هذا العامل نهائيا من مكونات



الزنجية وصرح بأن المقومات الجديدة التى تقوم عليهـــا الافريقانية لن تلتزم بالتعبير عن جنس بعينه بل ستعبر عن سائر الاجناس التى تعيش فى افريقيـــا **« ان القيم الجديدة التى تكون الافريقانية هى قيم ثقافية فى الاساس ولا ترتبط بالجنس »** .

ان هذه النتائج التى توصل اليها سنجور فى حقيقتها كانت صدى لما كان قد بدأ يسـود فى أوســـاط المثقفين الافريقيين من ثورة على الماضى حطمت فى طريقها عددا كبيرا من السموم الفكرية التى كان الاستعمار يبثها من خــــلال اجهزته ، واكتشف هؤلاء المثقفون حقيقة هذه المسلمات وانها تطبيقا لسياسة البلقنة الثقافية ذات الهدف المحدد وهو منع حدوث تقارب بين شعوب أفريقيا السوداء وبين الشعب العربى فى الشمال . **وكان هـؤلاء المثقفون الواعون الذين حطموا هذه الآراء الزيفة هم انفسـهم الذين استـداروا ليوجهوا النقد العنيف الى الزنجية ، الامر الذى دفـع سنجور الى سرعة القيام بمحاولة تطويرها .**

تقييم :

اذا حاولنا أن نقيم بسرعة تلك المراجعة والنقد الذاتى التى مارسها سنجور فاننا نبدى عليها عدة ملاحظات ، **أولها** أن محاولة سنجور وان كانت مبادرة طيبة ودعـوة مفتوحة للمراجعة واعادة النظر الا انها لم تلق بعد صدى قويا ، فمازالت نغمة الزنجية تتردد هنا وهنـاك بنفس المفهومات القديمة ولم يأخذ الحوار بين أنصار الزنجية صفة الجدية بعد .. ثانيا ، ان عمر هذه المراجعة والتفكير فيها بصوت عال ثم الكتابة حولها لايتعدى سنوات معدودة ، الامر الذى يجعل الافريقانية تدور فى اطار الحوار الفكرى المفتوح والذى لم يرتقى بعد الى درجة المدرسة الفكرية المستقرة ... ففى المهرجان الاول للثقافة والفنون الافريقية والذى عقد فى داكار عام ١٩٦٦ علت أصوات الزنجية وأعلامها على أصوات المراجعة الخافتة ، خاصـــة وأن داكار كانت تعتبر المعقل الرئيسي للزنجية فى القارة وموطن عدد كبير من دعاتها ، وفى نهاية المؤتمر تحدد لعقد المهرجان الثانى مدينة الجزائر فى عام ١٩٦٩ .. وخلال السنوات الثلاث التى تخللت انعقـاد المهرجانين عادت أصوات المراجعة الى الظهور وارتفع صداها ، فان انعقاد المؤتمر القادم فى الجزائر وهى تمثل أحد المراكز الثقافة العربية فى شمال الصحراء الكبرى ، كان يعنى ان تمسك أنصار الزنجية بدعاواهم سيبدو شاذا . ومن هنا فقد بدأت تظهر للنور فى استحياء أول الامر ثم علانية فى النهاية كتابات لسنجور ولغيره من دعاة المراجعة تدعو الى تطوير الزنجية .

والامر الذى لاشك فيه أن كثيرا من عوامل السلبية التى أخذت على الزنجية يرجع سببهـــا فى الاساس الى الحالة المرضـية التى ولدت فيهــا الزنجية والظروف المعاكسـة التى صاحبت ظهورها فى البداية مما سبب لديها مارأيناه من أوجه النقص الواضحة والناتجة عن عـــدم وضوح الرؤية فى المرحلة الاستعمارية السـابقة التى امتلأت بالعقد والمشكلات .

وليس ثمة خلاف فى ان الاوساط الثقافية فى القارة ترحب كثيرا بدعوة المراجعة والتطوير التى يرفع لواءهـا سنجور ، والتى يرى فيها الا مناص من التفاعل مع الثقافات الاخرى الموجودة فى القارة والتعامل معها أخذا وعطاء ، وان كان فى اعتقادها ان جهود سنجور وحدها لاتكفى فيجب ان تبذل معها جهود اخرى ، يجب ان تتضافر جهود المثقفين فى سائر انحاء القارة ليدخلوا فى حوار ايجابى مع الافريقانية وأن يضيفوا اليها حتى يساعدوها على التخلص من بقـايا مرحلة العنصرية والشوفينية وحتى تكون جديرة بتمثيل ثقافة افريقية حقيقية .

محمد عبد الحميد فرح

البحـــر والأسطورة ودرامـــا الإنســـان

د. نعيم عطيه

يعتبر فنانو الاسكندرية الثلاثة عادل المصرى واحمد عزمى وفاروق شحاتة نماذج ناضجة لما تسهم به القريحة المصرية فى مجال « الحركة التعبيرية » وهى حركة من اغنى الحركات الفنية فى العالم ، ورغم قدمها فهى دائبة الاستمرار والتجدد لأنها فى الواقع انما تعبر عن حاجة ملحة فى اعماق النفس البشرية .

وولد فنانو الاسكندرية الثلاثة فى تواريخ متقاربة ، فقد ولد كل من عادل المصرى وفاروق شحاتة عام ١٩٣٨ اما احمد عزمى فقد ولد عام ١٩٤٠ وقد درس ثلاثتهم بكلية الفنون الجميلة باسكندرية وتخرجوا منها بمرتبة الامتياز عام ١٩٦٢ وعملوا بها معيدين منذ تخرجهم .

ويقولون فى كاتالوج معرضهم المشترك الذى اقيم بقاعة الفنون الجميلة بباب اللوق بالقاهرة فى فبراير ١٩٦٩ .

« التقينا معا فى ميدان الفن منذ عشر سنوات (عام ١٩٥٨) .. ومن الواضح ان لكل منا تجربته التشكيلية الخاصة ولكن الهدف واحد .. واختار كل منا منهجا يسير عليه وكان منهجنا نابعا من صميم احساسنا بانسانيتنا وضرورة وجود الفن الذى يعبر عن الحياة .. » .

عالم التصوف والدين

ويبدو المصور **عادل المصرى** ذا حس دينى مرهف ، وترفرف صوفيته على انتاجه التشكيلى .. انه يحب الصمت والتغلغل الى الأعماق الانسانية .. وعندما يصور الحيوان من ثور وحصان وعنزة فهو يصورها بعشق الانسان البدائى لها .. ذلك الانسان الذى ملأ جدران كهوفه بصور الحيوان الذى يحيا طوال النهار مطاردا قانصا له ، يدين له بغذائه ودفئه وأدواته وسلاحه وزينته . ثم صار يرسمه فى خطوط واثقة مبسطة على جدران الأغوار السحيقة من كهوفه حتى يطرد من حوله الوحشة ، ويجد فى كنفها الأمن والحماية من ظلمات المجهول .

ويبدو تأثر عادل المصرى بالفنون البدائية ايضا فى الوقار اللونى الذى يلتزمه فى لوحاته ، فألوانه البنية والرمادية المحلاة بالأصفر والأحمر والأسود ميالة على اى حال الى القتامة، رغم أنها ألوان دافئة . وهو يهتم باللون وليس بالضوء . ففى أعماله تركيز على الضوء النابع من العناصر اكثر من التركيز على الضوء الساقط عليها من الخارج

ويبدو فى لوحات عادل المصرى وفرة فى

● يبدو المصور عادل المصرى ذا حس دينى مرهف ، وترفرف صوفيته على انتاجه التشكيلى ، انه يحب الصمت والتغلغل الى الاعماق الانسانية .

● ومع لوحات أحمد عزمى ندخل الى عالم الاحلام والاساطير ، فكل شيء حتى مظاهر الحياة اليومية ، يكتسى بطابع الحلم الرائق ويتشرب بالوانه المنسابة .

● اما عند فاروق شحاته فنلتقى بالموضوع العالمى الانسانى الشامل حيث الجوع والموت ، الحب والعذاب ، القتل والتحطيم .

الموضوعات فهو يطرق البورتريه (بورتريه دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٤ وبورتريه دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٨ وبورتريه زيت ١٩٦٧ وبورتريه امرأة زيت عام ١٩٦٥ وبورتريه بنت الليل زيت عام ١٩٦٣) والدينيات (بورتريه يوحنا — زيت ١٩٦٧ والمسيح زيت عام ١٩٦٨ والمسيح الأسود زيت ١٩٦٨) والطبيعة الصامتة (طبيعة صامتة خامات١٩٦٧) والمناظر الطبيعية (الأرض زيت ١٩٦٥) والحيوان (الثور الجريح زيت ١٩٦٠ وثور زيت ١٩٦٨ وثور أصباغ ١٩٦٤ وعنزة دراسة زيت ١٩٦٨ والحصان الأحمر زيت ١٩٦٨) والموضوعات الانسانية بصفة عامة (القيد زيت ١٩٦٨ ومأساة الانسانية زيت ١٩٦٨ وحنين زيت ١٩٦٨ وألم زيت ١٩٦٨ وانحراف زيت ١٩٦٨) والجسم العارى (عريان دراسة أصباغ وزيت عام ١٩٦٤) على أنه أيا كان أسهام عادل المصرى فى هذه الموضوعات التى طرقها كثيرون غيره من قبل الا انه لا يبدو أصيلا وجديدا بقدر ما يبدو عندما يختار موضوعا من صميم حياة أهل البحر ليستخلص منه أعمالا فنية جديرة بالاحترام . ان عادل المصرى كفنان اسكندرى يتجلى على الأخص فى « موضوع الصيادين » وهو يعالجه بنزعته الصوفية والمأساوية فيحدثنا من خلال الوان داكنة ضبابية الى حد ما عن التصاق الصياد بقاربه وحياته فيه بحيث ينغلق العالم عليه وتصير هذه الأخشاب النخرة السوداء هى عالمه كله .. وفى النهاية قد يكون فى هذا القارب هلاكه ، بل وقبره أيضا .

ان لوحات مثل « الصياد وقاربه » (زيت ١٩٦٣) و « الطائر والمراكب » (زيت ١٩٦٧) هو ما يمكن أن يقدمه فنان سكندرى يبحث بكد واخلاص عن موضوع يتفرد به .

عالم الأحلام والأساطير

ومن لوحات أحمد عزمى ندخل الى عالم الأحلام والأساطير . كل شيء ، حتى مظاهر الحياة اليومية ، يكتسى بطابع الحلم الرائق ، ويتشرب بالوانه المنسابة . وترقى التكوينات الى مرتبة الايحاء بما هو أعمق من الأحاسيس الوقتية ، وأبعد من الأفكار العابرة ، وتطل اللوحة لا كمجموعة من الملاحظات الدقيقة بل كشحنة من ذبذبات الروح الشفافة .

ويبدو الحلم على الأخص فى المعالجة اللونية، فكل الوحدات تعطى ايقاعا وذبذبة وتذكرنا حركة اللون بقماش الشوادر الشعبى . كما



(الطائر والمراكب)
للفنان ع. المصرى

يبدو فى الغاء القوانين الطبيعية فيصبح المخلوق الذى يصنعه الفنان أثيريا ينفتح على العناصر الأخرى فى الوجود الذى يتحرك فيه ، فلا يحول الجسد من أن تبدو البيوت والتلال والشجر من خلفه وذلك بفضل شفافية ذلك الجسم الذى يبدو بللونيا الى حد كبير ، ورافضا لقانون الجاذبية الأرضية ، فيكون مع ما حوله نوعا من الترابط والحركة . ويتحقق ذلك جزئيا ايضا بالشكل الدائرى غير الكامل المتمثل فى الأقواس وعلاقاتها بعضها ببعض . وتتداخل عناصر المنظور فى سيمفونية من التلاقى بين الجنو والطائر والمخلوق الانسانى والبيوت والجواد والشجر مما يجعل الأبعاد الواقعية قليلة القيمة، كما يصبح البعد الزمنى على الأخص غير موجود .

ويستخدم أحمد عزمى خطوطا مرنة غير متصارعة أساسا ، وليس فى اجسامه زوايا حادة على الاطلاق . وليس للتحديد الخارجى للشكل قيمة عنده بينما تبدو حركة الخط مهمة . فاليد قد تبدأ بسمك وتنتهى بسمك آخر . ويستفيد المصور الشاب فى بناء أسلوبه بتتابع الوحدات الزخرفية التى عرفها الفن الاسلامى . ويستفيد بالنسيج القبطى على الأخص فى الغاء البعد الثالث والارتكان الى اسلوب التسطيح ، مما يوصل الى الايحاء بأن اللوحة انما هى نسج سنجاد ، كما فى لوحته « صندوق الدنيا » سنة ١٩٦٦ . والبعد الثالث فى رأى احمد عزمى يضعف من التصميم المطلوب ، لأن التصميم الذى يريده هو « تصميم بنائى » وليس للأشكال من قيمة جمالية الا فى خدمة التصميم فحسب ، فالباب الذى فى لوحة « صندوق الدنيا » لا يمثل دخولا الى المشهد أو خروجا منه ، ولا يحقق بعدا ثالثا بل هو فى التحامه بالمقدمة يحقق التناسق للمجموع .

يتلاشى الواقع فى لوحات احمد عزمى مع بقائه غلالة رقيقة تتشح بها الأساطير . وهى أساطير تحكى عن الرجل والمرأة ، عن الصد والود ، التمنع والاقبال ، عن العاشق الجسور يخطف فتاة الأحلام ، عن « الصياد وعروس البحر » عن الفارس والجواد ، عن « الفتاة والطائر » و « غزالات القمر » ، عن السانتور ذلك الحيوان الخرافى الذى نصفه انسان ، يخرج من البحر يسبى حسان الشاطىء بقوة عضلاته وفورة رجولته . فى لوحة « الصياد وعروس البحر » يتمثل التكوين فى شكل انسانى طولى هو الصياد فى قاربه وشكل انسانى عرضى هو عروس البحر فى أسفل القارب ، وهى تدعو الصياد الى أن ينضم اليها ويلحق بها ، وهو



« أسطورة »

للفنان أ . عزمى

يتردد بين اغراء المراة الساحرة وبين عيـــاله وزوجه ، فيبدو الكرب والصراع فى نظرته ، وهو يجذب شبكته بينما يهمس فى أذنيه الصـــوت الفضى ، صوت الجنية خانقة البحارة والصيادين، ممزقة الشباك محطمة القوارب والآمـــــال ، الباكية عند الصخور تنشد الحب وحـــرارة القبل ، ويعلو غناؤها الشجى فى الليالى المقمرة وتلمع جدائلها الذهبية فى ضوء النجوم .

وصورة المراة عند أحمد عزمى مستمدة من حصيلة ذكريات . فهى ليست امراة واقعيـة من لحم ودم مثل عاريات محمود سعيد . بل ان فى الشكل تحويرا واضحا يقصى كل خلفيـة جنسية أو حسية ولا يستبقى الا ايحاء بالليونة والخفة رغم الملاءة الظاهرة . وفى الوجـــوه مسحة من « الفن القبطى » واذا قيل أنهـــا وجوه رومانية وبطلسية عرفتها الاســـكندرية عبر تاريخها فيجب الا ننسى أن الرومـــانى والبطلسى فى مصر تاثر وتشرب بالفـن القبطى كثيرا .

يقول الفنـان أحمد عزمى فى صدد معالجته للأسطورة أنه يحاول أن يجعل منها تشـــكيلا وليس أدبا حتى لا يخرج عن مجاله كمصور لغته الخطوط والألوان وليست العبارات والكلمات ، الا أن انسيابية اللحن وانتظام الايقاع الشعرى، وطلاوة الأحدوثة هى أمور تلمسـها بيسر خلف «اللغة التشكيلية» التى يلتزمها المصور الشاب.

نحو الموضوع العالمى الشامل

اما عند **فاروق شحاتة** فنلتقى بالموضـــوع العالمى الانسانى بشكل شامل : الجوع ، الموت، الحب ، العذاب ، التحطيم والقتل .

وفاروق شحاتة من ابرز فنانى الحفـــر ، وقد مارس بنجاح الطباعة على الخشب الأبيض والأسود والطباعة الملونة ، وطباعة الليتوجراف والأوفست والمونوتيب ، وكلها خامات لها تكنيك يقبل عليه فاروق شحاتة ويطوعه فى خـــدمة الصورة ، وهو يميل الى اللوحات ذات الأحجام الكبيرة حتى تاتى الرؤية شاملة واخاذة .

وكثير من اعماله حازت على جوائز عالمية : عرض فى بينالى اسكندرية من ١٩٦٢ الى ١٩٦٦ وفى بينالى باريس وأوديسا وموسكو وروما من ١٩٦٥ الى ١٩٦٨ . وقد رشح لتمثيل الجمهورية العربية المتحدة فى بينالى فينيسا سنة ١٩٧٠ . وله مقتنيات فى متحف باريس للحفر وهو متحف يضم أعمالا لجميع مصورى الحفر فى العالم ، ويعتبر مكتبة متخصصة فى هذا الفرع من الفن.



« اسطورة الصياد وعروس البحر »

للفنان ا . عزمى

كما حازت أعمال فاروق شحاته على شهادات تقديرية فى كثير من المعارض الدولية كان آخرها الشهادة التقديرية التى منحت له فى معرض الشباب فى صوفيا سنة ١٩٦٨ .

وكان تعليق الصحافة عن معروضاته فى موسكو انها أعمال فيها تجسيم لمحنة الانسان المعاصر تجسيما بلغ قمة الدراما وعنفوانها . كما أشارت الصحافة الاسبانية الى اعماله بشكل ملحوظ عندما عرض مجموعته عن السد العالى فى مدريد وغرناطة ما بين عامى ٦٦ و ١٩٦٧ .

ولا شك أن الدراما صفه ملفتة للأنظار أينما عرضت لوحات فاروق شحاتة فهو لا يهتم بالشكل المظهرى للانسان ـ بلحمه وزيه وزينته بل هو يخوض فى أسرار النفس البشرية ، ويقف بجانب كل انسان سحقته بعنف الظروف الاجتماعية والنفسية . ويلجأ فاروق شحاتة الى الرمز كثيرا ، ويستعين فى ذلك على الأخص بالطير والحيوان ويحمله بمضمون انسانى زيادة فى التعبير ، فنجد من طيور الليل البومة بعينيها المستديرتين ونظراتها الثابتة ، وهى نذير شؤم لارتباطها بالجيف والظلمات . ومن الرموز التى استخدمها فاروق شحاتة أيضا الغراب ، والعصفور المقتول أو الجريح وقد اطبقت عليه انياب قط شرش أو ذئب ضار ، مما يثير فى النفس احساسا ممزقا بسحق القوى للضعيف .

ومن الحيوانات التى يعكف فاروق شحاتة على استخدام طاقاتها الرمزية « الضباع » والثعالب البرية والقطط غير المستأنسة ونخص بالذكر فى هذا المقام لوحاته « الطائر الجريح » سنة ١٩٦٤ وهى طباعة خشب ملون من مقتنيات متحف الفنون الجميلة بوزارة الثقافة و« الطيور » (خشب أبيض وأسود) و « الضباع » (طباعة خشب ملون) .

ولئن كان فاروق شحاتة يرقى الى الموضوع العالمى فهو يستخدم له أحداثا محلية . فموضوع اللاجئين مثلا الذى صوره فاروق شحاتة كثيرا هو موضوع يستتر وراءه شحنة هائلة من الألم الممض حكى ماساة الانسان أينما كان سواء فى فلسطين أو فيتنام أو الكونغو . ومن لوحاته البارزة فى هذا الموضوع « القضية » (طباعة خشب ابيض واسود) و « طفلة من القدس » (طباعة خشب ابيض واسود) و « نظرة الى الوطن السليب » (طباعة ليتوغراف) و« الصرخة » (طباعة خشب أبيض وأسود) و « لاجئة » (طباعة ليتوغراف وهى من مقتنيات متحف باريس) .



« الأم »

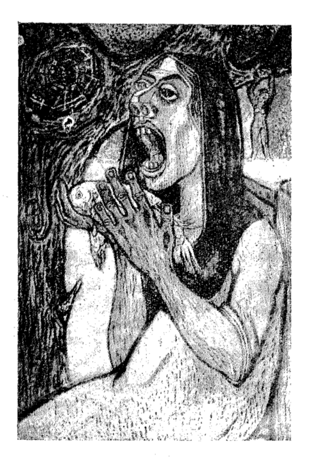
للفنان ف . شحاته

ودراما فاروق شحاتة أقرب الى أن تكون دراما صامتة فهى تتجلى فى النظرات النفـاذة المتهمة والشفاة المزمومة والتجاعيد التى تغطى الوجنات الشاحبة والأذرع المعروقة ، والأصابع المتقلصة فى اصرار وعناد من وراء الأسـلاك والقضبان والأسنان المكزوزة فى شراسة أو ألم، وذلك كله فى شكل سكونى يتحاشى النبرة الخطابية والحركات المسرحية التى تؤدى بالعمل الفنى الى الميلودراما . ونخص بالذكر فى هذا المقـام لوحته « الليل الطويل » سنة ٦٦ طبـاعة ليتوغراف وآلام سـنة ٦٦ وهى من مقتنيات متحف باريس . ويتأكد الصراع على الأخص عند فاروق شحاتة من خلال التضاد بين الأبيض والأسود والفوامق من الأخضر والبنى والأزرق.

الوجوه غارقة فى حزن مأساوى ، تغـلى وراء قسـماتها مراجل غضب وازدراء ، ولكنها وجوه لأناس لا يعترفون بهزيمة ولا تحطم ، فان الأنف والذقن والشفتين والحاجبين والتجاعيد تكسو هذه الوجوه بصلابة جرانيتيـة وتعكس ارادة أصحابها الفولاذية .. انهم وراء الأسلاك، محاصرون ، فقـدوا كل شىء .. المأوى والملبس والأهل .. ولكن الشىء الذى لم يفقـدوه هو الاباء والعزيمة .. فلا زالت تنضح من القسمات كبرياء ليس أمامها سـوى الصمود .. فعندما يصل الانسان الى نقطة الصفر فلا يبقى له الا ان يقاوم حتى بأظافره التى ينزف من حولها الدم. ويبدو ذلك جليا فى لوحات فاروق شحاتة « من خلال الأسلاك » (طباعة مونوتيب ١٩٦٢) والأم (١٩٦٦) و « وجه من وراء الاسلاك » (١٩٦٥ مونوتيب ملون) .

وفى خضم كل هذه المعاناة والنكبات التى حطت على الكواهل وخضبت الوجوه ، لا زال يومض بصيص من أمل فيضىء المستقبل فى ظلمات الحاضر . فها هى وردة صغيرة تمد بها يدان خشنتان الى انسانين وراء الأسلاك الشائكة .. وردة أوراقها من فولاذ لا يلين . رواها كل ما فى القلوب من تصميم وما فى الصدور من رجاء وثقة بالمسـتقبل . (لوحة عيـون وزهرة ــ طباعة ليتوغراف) أو ها هى قطيطة صغيرة بين ذراعى امرأة لا يخلو وجهها من وسامة بدائية رغم كل العذاب والجوع والهلع الذى لوى قسـماتها فزاغت نظراتها واتسع محجراها .. وتقوس منكباها .. واخشوشنت بشرتها ووجنتاها .. ولكن القمر لازال فى الأعماق يتسلق السماء بعناء وكد .. (لوحة مواساة طبـاعة خشب ملون سنة ١٩٦٦) .

ولا زالت العينان تنظران الى اعلى .. الى



«الطائر الجريح»

للفنان ف . شحاته

السماء .. فى ايمان وعقد الذراعان على الصدر باصرار وعزم وشجاعة « انسانة » طباعة على النحاس ـ متحف باريس ١٩٦٦ » .

وحتى الحب عندما يتناوله الفنان فاروق شحاتة فهو يغوص الى العلاقات الحزينـــة والرباط الانسانى الذى يغذيه ويدعمه الشقاء والفاقة والمحنة . ففى لوحة « المحبين » (طباعة ليتوغراف) نلحظ وضع يد الرجل رغم خشونتها على كتف الشريكة الحبيبة ، والالتصـاق بين جسدى الرجل والمرأة كأنهما جسد واحد .. المرأة تعاضد الرجل وتقف بجانبه تبث فيه القوة والصبر فهى لا تطلب الحياة الرغدة والفراش الوثير والثياب الناعمة بل هناك الحيـــاة بكل خشـــونتها وفظاظتها وضراوتها تحـوط بهما . ومع ذلك فهما متحدان كصخرة فى وجـــه العاصفة .

عالم النقاء والرطوبة والاصالة

وازاء لوحات فنانى الاسكندرية الثلاثة نحس بأن ثمة عالما نقيا رطبا أصيلا قد هبت نسائمه علينا . ان أعمال الفنان أحمد عزمى بأثيريتهـا وألوانها المشربه بروح البـحر تجعلنـا نحيا لحظات فى الاسكندرية وكذلك عندما يعرض علينا الفنان عادل المصرى جوانب من حياة الصيادين وعلى الأخص مراكبهم وأسماكهم وما يحط على قواربهم من طيور نهمة صـــغيرة نحس بأن الاسكندرية ليست مجرد مدينة بل هى عـالم كبير متكامل البنيان .. أما عندما نقف أمـام لوحات الفنان فاروق شحاتة فاننا نحس بأننا أمام الانسان حقا .. الانسان الذى يصرخ ويتهم ويرجو من اخوانه البشر فهما أكثر وحبا أعمق . وأن أعمال الزملاء الثلاثة يمكن أن تكمل بعضها بعضـــا .

وتختفى عند فاروق شحاتة تلك الليونة فى الخطوط التى رأيناها عند زميله أحمد عزمى . فهذا الأخير ينقلنـا عبر لوحاته الأثيرية الى عالم الحلم الرقراق حيث تنساب الصور مثل أنغام موسيقية تحملها نسمات فى سكينة الليل . أما فاروق شـــحاتة فهو يقف على أرض الواقع الخشنة يخوض فى الطين والعرق والدماء . واذا

كانت خطوط احمد عزمى قد خلت من التضاد التراجيدى ، فان خطوط فاروق شحاتة مثل ابر الشوك والياف الشجر وجدوع النخيل ، مثل خطوات على ارض موحلة . فهو ليس مصورا غنائيا مثل زميله أحمد عزمى .. وفى هذا المقام يزداد اقترابا من زميلهما الآخر عادل المصرى الذى تنبثق الضراوة التراجيدية عنده لا من خطوطه ولا من صميم الموضوع المعالج بحرارة صوفية .

ولئن كان يخشى على فاروق شحاتة أن تتحول أعماله الى مجرد اكلاشيهات وملصقات اعلانية اذا لم يعن باستجلاء موضوعات جديدة موضوعات تتصف كسابقتها بانسانيتها ودراميتها فاننا نرجو من عادل المصرى وقد طرق باب عالم يتأجج بأنفاس بشر مكافحين وينضح بطعم الملح والصدا هو عالم الصيادين وبقواربهم وشباكهم وصيدهم وأسماكهم وعواصفهم وأبنائهم ونسائهم المنتظرين عودتهم الى أكواخهم على الشط ، بكل اتراحهم وأفراحهم وآمالهم واخفاقاتهم — فاننا نأمل ان يطيل عادل المصرى وقوفه عند هذا العالم الواقعى الأسطورى المأساوى معا وأن يتخذه موضوع حياة أو على الأقل يتغلغل الى أعماقه ليستخلص منه صيدا وفيرا يصلح مادة خصبة لأعمال كثيرة مقبلة . فاذا كان من اكبر المشاكل التى تعترض الفنان العثور على عالمه وشخوصه فان عادل المصرى قد وضع يده على كنز لا ينضب بهذا الموضوع الذى يجمع بين العالمية الانسانية والمحلية السكندرية .

وبالمثل فان أحمد عزمى وقد اختار عالم الأساطير والأحلام مادة لفنه فانه يستطيع ان يثبت وجوده ويكتسب طابعا مميزا اذا عكف على استجلاء الأساطير السكندرية على الأخص فيقدم تراثا فنيا جديرا بالاعتبار وما أحوج الفنان فى هذا السيل المنهمر من الأعمال الفنية التى تطالع العالم كل يوم بل كل لحظة — ما أحوج الفنان الى أن ينتسب الى موضوع مميز يلتصق به ويكرس فرشاته له .

نعيم عطية

الكلمة فى دنيا الصراعات

حوار مع كاتبة يوغوسلافية

إجراء : فوزى سليمان

خلال اقامتها فى مصر حاولت أن تبحث عن الروح الأصيلة التى تميز أدبنا من خلال لقاءاتها مع أدبائنا ومفكرينا فالتقت **بتوفيق الحكيم ويحيى حقى وتيمور ولويس عوض** وكامل حسين ونجيب محفوظ وغيرهم ·· حاولت أن تستشف من خلال اللقاء ومن خلال ما ترجم من أدبنا روحنا الخالصة ·· وقد سبق أن جذبتها الهند بتراثها الحضارى وخرجت بعد أربع سنوات بدراسة عن الأدب والشعر الهندى كما ترجمت **كاماشوترا** الملحمة الهندية والقديمة وكثيرا من أعمال **رابندرات تاجور** ·· وقد أتيح لى أن أكون معها فى بعض لقاءاتها مع الكتاب المصريين ·· وكثيرا ما كان يدور الحوار بينها وبينهم حول دور الكلمة فى عالمنا المادى المضطرب ·

وكان هذا من خلال حديثى معها ·

اقدم لك اسمها أولا ·· انها الكاتبة اليوغوسلافية فيسنا كرمبونيتش ·· أديبة وشاعرة وناقدة

دور الكلمة

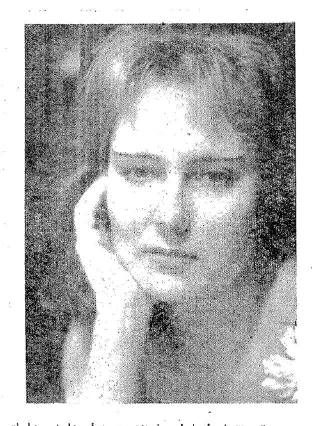
بدأت حوارى معها متسائلا :

● ماذا يمكن أن تفعله الكلمة فى عالم الصراع والمنازعات ·· هل يمكن أن تقوم « الكلمة » بدور فى سبيل السلام ؟

تقول الكاتبة اليوغوسلافية فيسنا كرمبونيتش :

ـ ان « الكلمة » **قد اخترعها الانسان من أجل هدف واضح هو الاتصال ·· هذه هى مهمتها الأولى ·· أن يفهم الناس بعضهم البعض الآخر ·· لكن رغم هذا الأصل الذى يدعو الى التفاؤل فان للكلمة تاريخا يقلل من شأنها خاصة فى عصرنا الحديث حيث أصبحت الكلمة تخدم غرضا مناقضا تماما للغرض الأصلى ·· انها اليوم فى خدمة « منع الاتصال » وطمس الحقيقة**

ولابد أنك تعنى بالكلمة ·· حكمة الناس الطيبين فى عالمنا ·· كلمة الأنبياء ، والعلماء ، والكتاب ، والفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين ، وكل أصحاب النوايا الطيبة ·· وهؤلاء ـ بكل أسف ـ لا يمثلون الا قلة ·· ولا نسمع كلمتهم غالبا بين الجماهير · فان ما يصل الى أسماعنا يوميا هى « كلمات » محترفى الكلام ·· كلمات مزيفة خاوية تقصد أن تخفى أكثر مما تبين ·



ف . كرمبونيتش

وهنا يكمن الصراع ٠ فان الكلمات الصادقة تكافح الكلمات المزيفة ٠٠ وهذه بدورها تقوم بهجوم مضاد ضد الكلمات الصادقة ٠٠ وهذا

النزال بين الكلمات الصادقة والمزيفة نزال يائس ٠٠ يدور بلا رحمة ٠٠ وتخلق كلمة الحق هذا النزال في وجه المزيف والتضليل ٠٠ هذه رسالتها ٠٠ وبالتالى فهى تتعرض للهجوم وللضغوط ٠٠ نعم ٠٠ ان هذا النزال ليس من أجل « **أن تكون أولا تكون** » فحسب بل هو صراع لن يصل الى نهاية ٠٠ نزال خالد ٠٠ لانه ليس مجرد نزال بين كلمات بل **بين قوتين أساسيتين** ومتضادتين **فى حياة البشر ٠٠ قوى التقدم** ، وقوى التخلف ٠٠ تعبر عنها **مجموعات مختلفة** من الناس وتقف وراءها طبقات نفسية مختلفة ٠

أما عن النتائج العملية لهذا الصراع الأبدى فانه يبدو لى أنها نتائج مرحلية ٠٠ ويبدو لى كذلك أنه لا يوجد فى هذا الصراع رابح مطلق أو خاسر مطلق ٠٠ الا يذكرك هذا باسطورة الصراع بين « **حورس** » **و** « **ست** » الذى يدور ويستمر كدوران الحياة **الميكانيكى** ٠٠ ! ان أساطير الشرق الأوسط حول وحدة النور والظلام لها دلالات غنيه ٠٠ خذ مثلا المفهوم الايرانى عن الصراع بين **أورموسد وأريمان** ٠ ومن ثم بين **الآلهة أو البشر قد شهد تغلب أحد المتصارعين على الآخر !**

وقد تقول أننا لسنا الا بشرا أمدنا فى الحياة قصير وعلى هذا فاننا نهتم بانجاز شيء حسب مقاييسنا حتى اذا كان وقتيا ، فنعتبر تحقيق ولو ذرات من الحقيقة الصغيرة عملا كبيرا ٠٠ كذلك نعتبر التعادل بين كمية الكذب وكمية الصدق نجاحا ضخما ٠٠ ولكن هناك للأسف كذبا أكثر من الصدق ٠٠ وآلاما أكثر من الأفراح ، وشرا أكثر من الخير ٠٠ **ومحققى محاكم** تفتيش أكثر ممن هم « **جاليليو** » **او** « **برونو** » ٠

هذا صحيح ٠٠ ولكن دائما جاليليو هو الذى ينتصر ٠٠ وليس البابا ٠٠ المسيح وليس **الامبراطورية الرومانية العاتية** ٠٠ ان الكلمات تستمر تعيش فى أفواه الناس الآخرين حينما يسكت الفم الذى تحدث بها ٠ وعلى هذا فاننى أجيبك على سؤال « **ماذا يمكن ان تفعل الكلمة فى عالم الصراع هذا** » **اقول انها يمكن** « **ان تكافح وتصارع من غير ان تكون دائما منتصرة** » ٠

ومن الطبيعي أن كفاح **الكلمة** ليس هو كفاح السيف فان الكلمة لا يمكن أن تؤثر بالعنف ٠٠ **وهى لا تلجأ الى الشعارات أو الى** المنشورات أو المناورات السياسية ٠٠ ان **هدفها** الوحيد هو **الكرامة الحقيقية للبشر ٠٠ أن تسعى نحو الحقيقة ٠٠ وتعطى الحقيقه** ٠

دور الكاتب أو الفنان

● اذن ٠٠ كيف يمكن ان يؤثر الكاتب أو الفنان فى مجتمعه ؟

ــ اننى حقا لا أدرى كيف ٠ اننى أعرف فقط أن وضع الفنان اليوم هو وضع عجيب ومحط لكرامته ٠ فالناس لا يحتاجون اليه الا كنبات للزينة ٠ اذهب واسأل أول رجل يقابلك فى الطريق : ماذا يعنى بالنسبة اليه الفن والفنانون ٠٠ انه سيجيبك أنه لا متسع من الوقت لديه لمثل هذه الأشياء التافهة ٠٠ واذا أخذت تسأل رجلا بعد رجل حتى تصل الى المائة فسيكون الرد : « **الفن ٠٠ نعم انه جميل ٠٠ انه يهبنى نوعا من النسيان فى هذه الحياة اليومية الرتيبة** »

ولكن الفن ليس شيئا تافها كما أنه ليس مخدرا ٠٠ **ان الفنان ليس للزينة أو التسلية ٠٠ انه قائد روحى مسئول ٠٠ فيلسوف عملى ٠** هذا يعنى أنه يجيب عن التساؤلات الهامه فى حياتنا ٠٠ وغالبا ما يمضى الناس فى الحياة من غير أن يجدوا الاجابة على هذه التساؤلات ٠٠ التى يعمل الفنان على أن يرفعها الى مرتبة الوعى وان يثرى العالم الداخلى للانسان ٠٠ وبهذا الاثراء فى العالم الداخلى يحدث تغيير الى الأفضل فى عالمه الخارجى الذى سيكشف عن وجه خبىء ساحر لم نكن نحلم به من قبل ٠٠ وسيزداد فهم الناس بعضهم لبعض ٠٠ ولما حولهم من أشياء ٠٠ ولانفسهم ٠٠ وبهذا الفهم يمكن أن يغدوا مخلوقات أفضل وأكثر بهجة ٠

هذه هى وظيفة الفن ٠٠ أن يثير التغير فى الناس

ــ ومن خلال الناس ــ فى المجتمع ٠

وقد يثور هنا سؤال آخر : كيف يتأتى ذلك ؟ ٠٠والفنانون رغم ما يحملونه من سنابل ذهبية فى أيديهم ــ **أمام أبواب الجمهور المغلقة** ، لأن المفاتيح ليست فى جيوبهم بل فى جيوب هؤلاء الذين يرسمون السياسة الثقافية ٠٠ وهم بدورهم « يتحكم فيهم اذواق الجماهير من أنصاف المتعلمين بذوقها الهابط الانتهازى٠٠ انهم يقدمون **لهذه الجماهير فنونا غير حقيقية ، متعة رخيصة، واثارات مخدرة كالأفيون ــ بالجريمة والعنف ،** والواجب الارتفاع بمستوى الجماهير لا الهبوط بمستواها ٠

ومرة ثانية أتساءل ٠٠ كيف ؟ اننى لا أدرى ٠٠ ولكنى أعرف أنه طريق طويل يستلزم وقتا وحكمة كما يستلزم وضع الأشخاص المناسبين فى الأماكن المناسبة ٠٠ الأشخاص الذين يمكن أن يفهموا أن السلع الروحية ليست تجارة تعود بالربح ٠٠ بل ان «العائد» سيجىء متأخرا ربما بعد جيل أو جيلين ٠٠ فان أثر الموسيقى الرفيعة أو اللوحة الملهمة أو الأدب الراقى لن يظهر الا بعد وقت طويل وحينئذ ستعطى ثمارا أكثر مما يمكن أن يحسب بالمال ٠

كيف ٠٠ ؟ ان الناشر الذى يقوم ــ بنية طيبة ــ بنشر عشرة كتب عن طرزان حتى يستطيع أن يصرف على كتاب لكافكا يقوم بعمل أكثر ضررا مما يظن ٠٠ فان هذه الكتب العشرة سيكون لها أثر تخريبى كبير فى القراء ٠٠ ومن الصعب بعد هذا أن يجد كتاب واحد جيد له مكانا فى مثل هذا المحيط ٠٠ واذا لم يناد ــ الى ايقاف كل الانتاج الهابط ــ بدءا من الأفلام السينمائية ٠٠ فكيف يمكن أن نأمل فى بدء عملية « اعادة التعلم » للجماهير ؟

اعادة تعليم الجماهير

ــ أترين أن الموقف نحو الفن والفنان كان دائما فى اطار هذا التصور ٠٠ أم أنه كان فى الأزمنة السابقة موقفا مختلفا ؟

ــ كان الموقف مختلفا ٠ فالقبائل العربية كانت تسجد لله شكرا اذا اكتشفت شاعرا بين أفرادها ، فقد كانوا يحتاجون الى الشاعر ليرفع من روحهم المعنوية ويوقظ وعيهم٠٠ويثير ذكريات القبيلة وأمجادها ٠٠ **ان قبيلة بلا شاعر كانت مجلا للرثاء ٠**

وفى الأزمنة القديمة فى غاليا واليونان كان الشاعر أقرب الى الكاهن له مقعد الشرف على مائدة الرؤساء ٠٠ كان اداة اتصال مقدسة ٠٠ **وهذا العصر الذهبى الذى نأسف عليه لم يكن اسطوريا كما قد نظن ٠٠ لقد ازدهر هذا العصر**

الذهبى فى الهنـد لعدة قرون • ان « **العصر الذهبى** » هو كل عصر كان الحكام يفضلون فيه القلم على السيف • نعرف عن مثل هذه العصور فى الصين وفى الهند من خلال الفنون والآداب التى انتجتها •• أن مثال أفلاطون عن الفلاسفة كقادة مجتمع قد تحقق هنا فى الشرق •

الشرق والغرب

● يدعونى تحمسها هذا للشرق أن أسألها •• **هل يمكن لثقافة الشرق الروحية أن نقف فى مواجهة ثقافة الغرب وحضارته المادية ؟**

تقول ــ انني أعتقد أن الثقافة لا يمكن الا أن تكون روحية لأن القيم التى تعبر عنها قيم روحية وليست مادية • وفى كل من الشرق والغـرب تسـاعد الثقافة على الاثراء الروحى • ولـكن السؤال هو : **كم من المساحة يعطى كل من هذين العالمين ــ الشرقى والغربى ــ للثقـافة** • هنـا يختلفان الى درجة كبيرة تصل الى حد التناقض • فالمبدأ السائد فى المدنيات الشرقية هو أن الثقافة عنصر جوهرى وأساسى فى حياة الانسان ، فى حين تتناول مدنيـات الغرب الثقـافة كنوع من الترف •• شىء يمكن أن نصيبه خلال ساعات الفراغ القليلة لغرض هروبى •• ويبدو لى أن الثقافة تأخذ فى الاضمحلال فى اللحظة التى لا نجد وقتا متاحا لها . واعتقد أن الثقافة يجب أن تهيمن على كل وقتنا .. لا أن ترتشف فى ساعات خاصة منعزلة مثل شاى بعد الظهر •• قد تقول أن قراءة كتاب أو الاصغاء الى الموسيقى •• الخ من المظاهر الطيبة للثقافة • ومع هذا فهناك بعض الناس أميون ولكنـهم أكثر ثقافة ممن يترددون على المسـارح ومعارض الفنسون •• **ذلك لأنهم يملكون الحب والبصـيرة المتعمقة فى عالم القيم الروحية •• هذا هو عالم الفن والثقافة** • وعلى هذا القياس فان جمـاهير الفلاحين فى الهند هم أكثر النـاس فى العـالم ثقافة رغم انهم علميا ١٠٠٪ أميون •• ليس عليك الا أن تذهب وتلتقى بقروى هندى •• فانه سيحدثك لسـاعات طويلة عن الصراع الأخلاقى فى بها جافاد جيتا **(وهو كتاب لا يقرأ بل ينشد)** وستدهشـك ملاحظاته الذكية وتفهمه لحقيقة الانسان الباطنية وبالعكس اذا التقيت بخبير غربى فى الالكترونات تجده أشبه ببربرى حديث مادام لا يعنى بشىء خارج نطاق تخصصـه المحدود **(وقـد لا تزيد اهتماماته باستثناء تخصصه عن كرة القدم أو السعى للكسب المادى)** ويمكن أن أقول أن المثال الأول هو الغالب فى الشرق والثانى هو الغـالب فى الغرب •

تسألنى اذا كان الشرق الروحى يستطيع أن يقف فى مواجهة الغرب المادى •• انه حقا لمن الأصعب أن نحافظ على الشىء الطيب والجيد من أن نحطمه •• فان المدنية التكنولوجيـة لأوربا الغربية وأمريكا تسيطر على معظم عالمنا الكبير • ورغم أن آسيا تختلف كثيرا عن أوربا وأمريكا فاننا قد بدأنا نشهد حقيقة جديدة هى أن هذا الاختلاف بدأ يضيق شيئا فشيئا •• ولا شك أن التكنولوجيا تستتبع موقفا فى الحياة مختلفا وقيما مختلفة •• ورغم أن التكنولوجيا غير ملائمة مع العقلية الآسـيوية التقليدية الا أن الثـورة التكنولوجية تجبر آسيا اليوم على أن تغير طرق حياتها التى ورثتها عن آلاف من السـنين •• وصفاء سلوكها القدرى •• ومزاياها الروحية •• ومن هنا تلحظ شـيئا من النفور والمقاومة فى آسيا ضد هذه التكنولوجيا الوافدة حيث تشعر الروح الآسيوية انها مقبلة على تغيير كبير يهددها بالموت • وقد لمسـت أنا شـخصيا فى الهند ــ ونوعا ما ــ فى مصر تشككا وتخوفا من كل شىء يأتى من الغرب كنوع من الدفاع عن النفس ــ يخشون أن يهدد بتحطيم تقاليدهم الروحية •

تلاقى الحضارات

ولكن لا يمكن لانسـان أن يعيش وحيدا فى هذا العـالم أو أن ينعزل بعيدا عنه ان امتزاج الحضارات يزداد يوما بعد يوم فى جدة وعنف •• ولعل المثـال البارز هنا فى الصين ، فقد ظلت الصين لآلاف السنين تتمسك برفضها العنيد لكل شىء أجنبى •• والآن تتقبل ايديولوجية أجنبية ونظاما ولد ونشأ فى ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة بالعالم الغربى • وبهذه الحقيقة يمكن أن ندرك كيف أصبح هذا العالم صغيرا •• ولكن ماذا فعلت الصين بهذه السلع الأجنبية : النظام وهو كلية عقلى رياضى .. انهم ربطوا بينه وبين تقاليد العبادة •• ولعل هذه هى البداية ــ دعنا نأمل ــ فى صيغة للجمع بين الشرق والغرب ، وليس احتواء أحد من الاثنين للآخر •• فان هذا التجميع مصدر اثراء رغم أنه يبدو فى البداية

بمظهر عنيف ولا انسانى كما فى حالة الصين ·

(الواقعية الاشتراكية)

● يعن لى بعد هذا أن أسأل الأديبة القادمة من يوغوسلافيا عن رأيها فى **الواقعية الاشتراكية** ··

تتبرى قائلة : اننى لا أفهم كيف يحدد الأدب بهذه التعريفات السياسية والاقتصادية · واذا اعترفنا بوجود شىء يسمى الواقعية الاشتراكية فيجب أن نقر بوجود **واقعية رأسمالية** أو واقعية غير منحازة (!) ·· وهذا بلا شك أمر عجيب ! فان للأدب مقاييسه الخاصة ولا يمكن أن تفرض أى حركة سياسية أو أى نظام اقتصادى اسمه عليه ·· ان الكتاب فى مثل هذه النظم يمتدحون – وبالتالى تمتدحهم – السلطات السياسية الرسمية · يذكرنى هذا بشعراء البلاط فى العصور الوسطى ·· فهؤلاء الشعراء كانوا أشبه بحيوانات مدللة يعنى بهم أسيادهم مكافأة لهم على تغنيهم بمجدهم · هؤلاء الشعراء قد وقع عليهم ظل النسيان مع أسيادهم · وبالعكس **فان تاريخ الأدب يخلد ذكر هؤلاء الذين تغنوا بحرية بما أحبوه ، وهؤلاء الذين أدركوا أن السيد الوحيد للفنان هو ضميره ذاته !**

● هل يعنى هذا أن البيئة السياسية والاجتماعية الاقتصادية ليس لها أثر على الفنان ؟

– لها تأثير بلا شك ، فان العصر والظروف الاجتماعية والسياسية لابد أن تطبعه بطابعها شاء أم لم يشأ ·· لا يمكن أن يتجنب الفنان هذا الأثر حتى اذا كتب عن جبال القمر أو الماضى السحيق ، فانه دائما يعكس عصره · ولكن هذا التأثير الطبيعى أمر مختلف كل الاختلاف عن الدعاية السياسية المقصودة ·· **فالفنان الحقيقى هو « دعاية » لنفسه !**

(فى الأدب اليوغوسلافى)

● دعينا بعد هذا ننتقل الى بلادك لنسألك عن الملامح الرئيسية فى الأدب والفن ليوغوسلافى الراهن ··

– ان الفنون والآداب اليوغوسلافية هى ثمار امتزاج طويل بين الشرق والغرب · ميراثنا الثقافى ميراث غير متناسق بين التكوين السلافى التقليدى الذى حفظه شعرنا الملحمى و لحضارة البيزنطية بفلسفتها الصوفية ، والنفوذ التركى فى ظل الطغيان العثمانى ، وحدث اتصال خصب فى أجزاء بلادنا الشمالية والغربية مع المدنيات الايطالية والنمساوية والمجرية ·· من كل هذه العناصر ولد حاضرنا ، ولكن ليس كل حاضرنا فهناك جزء أهم تأثر بعصرنا الراهن واتجاهاته · وعصرنا لا يعترف بالحواجز السياسية بالنسبة للثقافة ·· ومن هنا فان الأدب والفن اليوغوسلافيين المعاصرين يسهمان فى الدائرة الثقافية التى يطلق عليها عادة **الحضارة الاوربية** ولكنها لا يمكن أن تظل محصورة فى النطاق الجغرافى لهذه القارة القديمة ·· فالأفضل أن يطلق عليها دائرة الحضارة الصناعية التى تحتوى أكثر من قارة ·

هذا التكوين الثقافى والفنى يشمل روافد فكرية تلتقى فى هذا النهر الكبير للمجتمع التكنولوجى ·· الذى تزداد اتصالا به أكثر فأكثر على الأيام ··

ماذا يعنى هذا ؟ يعنى اننا وقد اثرينا بهذا الميراث القديم الذى أشرت اليه – فان الكاتب والفنان اليوغوسلافى المعاصر يعيش الصراع بين الانماط التى توارثها عن السلف وبين الطرق التكنولوجية الحديثة ، وهو حساس للغاية بهذا الصراع ·· ولا يمكن الا أن يكون هكذا ·· فان تطورنا السريع من المستوى الزراعى الى الصناعى ينعكس على الفكر العام ويجد له تعبيرا خلال محاولات التجريب فى الشكل الفنى ·

● يهمنا أن نعرف شيئا عن الجيل الجديد فى يوغوسلافيا ·· وكيف يعانى هذا الصراع ؟

– ان الجيل الجديد الذى ولد بعد الحرب بعد



ما بدأ هذا التغير الكبير في المجتمع يعاني هـذا الصراع ويشعر به شعورا قويا .. انه يستشعر انه صراع بين الانسانية والميكانيكية في مثل هذه لبيئة الصناعية · وانه ليحتج بشدة ضد **الخط من الانسـانية** الذي يشـجع عليه النـظام التكنولوجي .. ويكافح ضد الانسان الحديث الذي يبدو كالانسان الآلي .. وينتقد هذه الحياة ذات البعدين .. ؟

– أي بعدين تقصدين ؟

– بعد يتطلب الأشياء المادية الحديثة المريحة .. وبعد آخر لا يريدها فالمواطن الحديث في المجتمع الصناعي يجاهد للحصول على الأجهزة التكنيكية الحديثة .. ثم سرعان ما يعمل على التخلص منها ومن أجل الحصول على الأحدث والافضـل من معدات بالمنازل أو سيارات أو أشياء صغيرة مثل أحدث الأزياء والأدوات يشـعر أنه مسـاق الى شرائها .. ثم بعد هذا يحاول التخلص منها حينما تعدو « **مودة** » قديمة · شراء ثم بيع .. حركة ميكانيكية مثل بندول الساعة .. ولكن رغم هذه الحضارة التكنولوجية ذاتها فان هناك احتجاجا ينمو ويزداد ضد هذه الحياة ذات البعدين ..

● أي احتجاج تقصدين ؟

– حركة الهيبيز .. فهي حركة أصيلة وان كان يبدو احتجاجا من نوع ملون وفاضح .. ولكنها حركة تقاوم هـذا السـباق الجنوني من أجل الرفاهية الماديه · وان كان ليس هناك اختلاف بين الهيبيز السلبين وبين عصابة «كون»الايجابية في افعالها .. فكل منهما يرفض المدينه الحديثة التي وجد نفسه فيها !

● لكن ما هو الخطأ في الرفاهية المادية ... لماذا لا يحق لانسان ان يجهز بيته باجهزة حديثة .. أن المجتمع الاشـتراكي يسـعى الى تحقيق الرفاهية لكل فرد ..

– ليس هناك خطأ .. لكن اذا كانت هي الهدف لوحيد الذي يسعى اليه الانسان فان هذا ليس خطأ فحسب .. بل كارثة ..

لا خارج الحدود

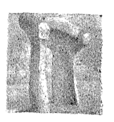
– حسـنا فلنـعد الى حديثنـا عن الأدب اليوغوسلافي .. الى أي حد استطاع أن يخترق الحدود الى العالم الخارجي ؟

– لقد شـاهدت السـنوات الأخيرة اكتشاف الدوائر الثقافية في أوربا لأهمية آداب الشعوب الصغيرة وفنونها .. وكان الأدب اليوغوسلافي من هذه الاكتشافات .. وفي فترة ما بعد الحرب ظهرت أكثر من الف طبعة لأعمـالنا الأدبية في الخارج · وفي عام ١٩٦١ نال الروائي والقصاص اليوغوسلافي « **ايفو اندريتش** » جائزة نوبل عن كتابه « **جسر على نهر درينا** » (أعتقـد أنه أول كتاب يوغوسلافي يترجم في مصر) كما جذب كتاب يوغوسلافيون آخرون اهتمام محبي الأدب في كل أنحـاء العـالم .. لعل أشـهرهم هو **ميروسلاف كريجا** وهو من أهم المرشحين لجائزة نوبل هذا العام ، وقد ترجمت أعماله في المسرح والرواية والشـعر والقصة الى عشرين لغة · ويعتبره النقاد الفرنسيون من بين قمم الكتاب والمفكرين في أوربا ·

ولكن لا أثقل عليك بالأسماء سأكتفي بذكر كاتبين اثنين ذلك لان أعمالهما ستنشر بالعربية في القريب .. احدهما د . كوسـيتش وهو روائي معروف كان أول كتبه · الشمس بعيدة · عن الحرب العالمية الأخيرة وقد طبع عشرين مرة في يوغوسلافيا وحدها .. وسينشر في القاهرة .. أما الثاني فهو م · **سليموفيتش** وهو كاتب مسلم أحدث كتبه « **الموت والدرويش** » مترجم الى ١٥ لغة أجنبية وسـينشر في القاهرة خلال الشـهور القـادمة في ترجمة عن الأصـل اليوغوسلافي بقلم دكتور حسين عبد اللطيف .. وهناك أكثر من مشروع للترجمة الى العربية في طريقها الى التنفيذ ·

لوحتا الغلاف





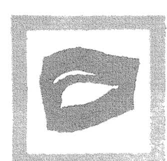
للفنان العالمى المعاصر هنرى مور الذى ولد عام ١٨٩٨ فى كاسل فورد بمقاطعة يوركشير بانجلترا ، والذى يعد قطبا من اقطاب فن النحت المعاصر ، وعلما من اعلامه البارزين .

وهو من الفنانين القلائل الذين يؤمنون بان الطبيعة مصدر كل نحت ممتاز ، وهو فى بحثه قد ينظر بعين العالم العارف الذى يستخلص قوانين للطبيعة والحياة والنمو ، وقد ينظر بعين الفنان الحساس الذى يستشعر جمال البناء وقوته . عموما استطاع هنرى مور أن ينجح فى الحصول على شكل جديد للتكوين العضوى بلغ فيه مرتبة لم يبلغها فنان غيره ، مرتبة جعلت منه فنانا متميز الشخصية ، متفرد الاسلوب ، يبث فى نحته روحا رقراقة متدفقة الحياة .

رقم الايداع بدار الكتب
١٤٠/١٩٧٠

الفكر المعاصر

العدد ٦٢ أبريل ١٩٧٠





مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير

د. أسامه الخولى

أنيس منصور

د. زكريا إبراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

سكرتير التحرير

جلال العشرى

المشرف الفنى

السيد عزمى

تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الثانى والستون
أبريل ١٩٧٠

د. فؤاد زكريا

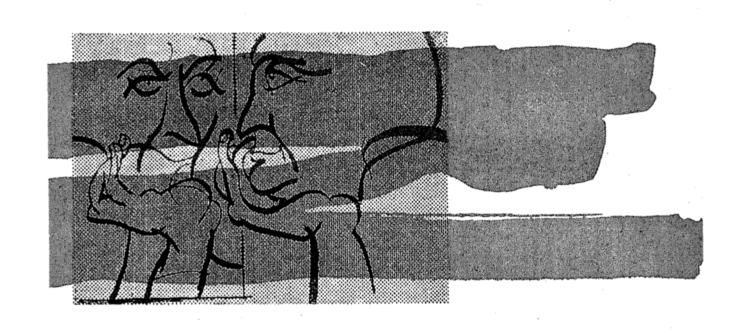
أخلاقنا الاجتماعية .. الى أين ؟

لم يكن يجول في خاطرى أن أقوم ، يوما ما ، بالكتابة بشيء من الاسهاب في موضوع الأخلاق كما تطبق عمليا على حياتنا في مرحلتها الراهنة ، اذ كنت أعتقد على الدوام أن الأخلاق ، في جانبها العملي ، ترتكز على أسس أسبق منها وأعمق ، أى أنها ليست كيانا قائما بذاته ، خاضعا لمنطقه الداخلى الخاص ، مستقلا عما عداه وغير متأثر الا بنفسه ، وانما هى السطح الظاهرى الذى تتفاعل من تحته وتتعامل عشرات من العوامل الدفينة ، وهى عوامل يصعب على العين العادية ادراكها ، وتكون حصيلة تفاعلها في نهاية الامر ذلك الشيء الذى نسميه بالأخلاق . ومن هنا كان من قبيل اضاعة الوقت والجهد فيما لا طائل وراءه أن يجهد المرء نفسه في الحديث عما يجرى على السطح الظاهرى ، الذى لا يرى معظم الناس سواه ، وهو يعلم أن من وراء هذا السطح عوامل خفية هى التى تحركه من وراء ستار ، وأن هذه العوامل تبدو مقطوعة الصلة بمجال الأخلاق ، بينما هى في حقيقة الأمر تمارس عليه تأثيرا حاسما ، وان لم يكن مع ذلك تأثيرا واضحا للعيان .

على أن الترحيب الذى لقيه مقالى السابق بعنوان « **أخلاقنا العلمية .. الى أين ؟** » ، قد أقنعنى بأن للكتابة في ميدان الاخلاق مجالا واسعا ، وبأن هناك رغبة يمكن أن توصف بأنها عامة ، في معالجة هذا الموضوع لا في مجال ضيق كالأخلاق العلمية فحسب ، بل على أوسع نطاق ممكن ، وبأن الكلام فيه ليس منعدم الجدوى الى الحد الذى قد يبدو عليه لأول وهلة .

وبطبيعة الحال فان التصدى لهذا الموضوع يحتاج الى تلافى محاذير يقع فيها الكثيرون ، وترتد كلها الى الخطأ الأساسى الذى أشرنا اليه من قبل — وأعنى به النظر الى الاخلاق على أنها تكون مجالا مستقلا عن كل ما عداه ، وعلى أنها قادرة على تفسير نفسها بنفسها . **فلا مفر للمرء ، وهو يعمل على تشخيص العيوب ، من أن يرد هذه العيوب الى أسبابها الموضوعية الكامنة في تركيب المجتمع ذاته ، ولا بد له ، في مرحلة البحث عن العلاج ، من أن يقدم أفكارا تصلح لمعالجة الداء من جذوره ، لا لتغطية سطحه الخارجى فحسب .**

اننا شعب اشتهر بميله — الذى قد يكون مفرطا — الى نقد ذاته . وكثيرا ما يتردد في أحاديثنا ، حينما نجد أنفسنا ازاء أمر يثير فينا السخط ، لفظ « **يا بلد !** » أو « **يا شعب !** » وكثيرا ما يلحق هذا اللفظ بصفات تدل على أننا نتهم أنفسنا ، كشعب ، بالضعف الاخلاقى ، وبما قد يكون أسوأ من ذلك . وبطبيعة الحال فان المتكلم يستثنى نفسه دائما من هذا الحكم (اذ كيف يكون قد أدرك هذا الضعف ، واستطاع أن ينتقده ، لو لم يكن هو ذاته فوق مستوى الضعف ؟) ومع ذلك فان أحدا لا يتنبه الى المفارقة التى تتلخص في أننا جميعا نردد هذه العبارات ، وبالتالى فلو كنا جميعا فوق مستوى الضعف



الاخلاقى لما كان لعباراتنا هذه معنى • ولكن ، لندع جانبا هذا التناقض الشكلى ، ولنتأمل الظاهرة في جوهرها • فما الذى يدل عليه هذا النقد الذاتى المفرط ، الذى قد يتجلى مباشرة فى عبارات ساخطة ، وقد يتخذ مظهرا غير مباشر فى ذلك السيل الجارف من النكات التى لا يفلت أحد من سخريتها اللاذعة ، أو من لذعتها الساخرة ؟

انه يدل ، أولا وقبل كل شيء ، على اعتقاد منتشر بين معظم العامة وكثير من المثقفين ، بأن لكل شعب أخلاقا خاصة مميزة له ، وبأن هذه الاخلاق صفة لاصقة به ، أو جزء من تكوينه « الطبيعى » أو « الفطرى » • ولما كنا لا نود الخوض فى مناقشة طويلة نفند فيها الاعتقاد بوجود أى نوع من الارتباط بين ما يسمى بالتكوين الطبيعى لشعب ما وبين النمط الاخلاقى السائد فيه ، فسوف نكتفى بالقول **ان أخلاق أى شعب لا تتميز عن أخلاق شعب آخر الا لأن الظروف الموضوعية المتراكمة عبر التاريخ ، والتى مرا بها هذا الشعب ، تختلف عن ظروف الشعوب الأخرى • ومعنى ذلك أن من واجبنا ، قبل أن نقسو على أنفسنا بلوم مفرط ، أن ندرك مدى تأثير العوامل المعاكسة التى تعرضنا لها على مر التاريخ ، ومدى عجزنا ـ كمجتمع ـ عن التحكم فى هذه العوامل وتغيير اتجاهها على النحو الكفيل بتحقيق مصالحنا** ، عندئذ يمكن أن تبدو عيوبنا الاخلاقية فى ضوء مختلف ، وتتخذ أساليب اصلاح هذه العيوب طابعا مغايرا ، مستمدا من الفهم السليم للعوامل الحقيقيه المتحكمة فى أخلاقنا •

على أن هذا النقد الذاتى القاسى يدل أيضا على حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهى **أن هناك احساسا عاما بوجود أزمة أخلاقية** • ويمكن القول ان هذا الاحساس قد بلغ أقصى درجاته فى الآونة الاخيرة ، حين ازدادت حدته بفعل هزيمة يونيو العسكرية • فقد اعتقد الكثيرون ـ عن حق ـ أن العامل الأخلاقى كان من العوامل الهامة التى أدت الى هذه الهزيمة • كما ظهر بوضوح للجميع أن الهزيمة ذاتها قد أحدثت ، لفترة معينة على الاقل نوعا من الانهيار فى معنويات المجتمع وأخلاقياته **وهكذا بلغت الأزمة المعنوية قيمتها فى أحداث يونيو التى كانت العوامل الاخلاقية من أهم أسبابها ، ومن أهم نتائجها ، فى الآن نفسه** •

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن عددا غير قليل من المشتغلين بشئون الفكر قد دأبوا على التحذير من هذه الازمة الأخلاقية ، ومع ذلك لا يشعر المرء فى كتاباتهم بوجود تلك الرغبة المخلصة فى البحث عن علاج حقيقى • بل ان أكثر الأصوات ارتفاعا فى التنبيه الى عيوبنا الاخلاقية ، كثيرا ما تصدر عن أبعد الناس عن الأخلاقية بمعناها الصحيح • وتعليل هذه الظاهرة أمر ميسور : اذ أن هؤلاء يعزلون العامل الاخلاقى عن غيره من العوامل ، ويصورون مشكلتنا الاخلاقية كما لو كانت مستقلة عن غيرها من المشكلات •

وتتجه دعوتهم ، نتيجة لذلك ، الى « **اصـــــلاح الأخلاق** » أو « **تقويمها** » ، والى « **تهذيب النفوس**» ، وما الى ذلك من الأهداف التى يستحيل تحقيقهـــا عمليا ، والتى يستحيل التأكد من صداها الحقيقى فى النفوس حتى لو أمكن تحقيقها • **وهكذا فان أصحاب النزعة الأخلاقية الخالصة هؤلاء ، يقومون فى واقـــع الامر بتمييع المشكلة عن طريق نقلها الى مجال غير قابل للبحث الموضوعى ، ويستحيل أن تطبق فيه معايير متفق عليها ، وأعنى به مجال اصلاح النفوس وتهذيبها** •

ولكن ، اذا كانت هذه النظرة التى ترتكز على الاعتقاد بالاستقلال الذاتى للأخلاق قد زيفت المشكلة بنقلها الى مجال لا يخضع البحث فيه ، بطبيعته ، للمنهج العلمى ، **فان هذا لا ينفى أن المشـــكلة ذاتها قائمة ، وان كانت تحتاج فى تشخيصهـــا وفى علاجها الى وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف** •

وربما كانت أوضح مظاهر هذه الازمة الاخلاقية هى تلك الحالات التى تكتمل فيها كل المقومـــات الكفيلة بنجاح مشروع معين ، من تخطيط سليم ومعدات كاملة ووسائل مادية لا ينقصها شىء ، ثم تكون النتيجة أن يلقى المشروع اخفاقا ذريعا ، فى هذه الحالة ، حين نتساءل فى حيرة ودهشة : **أين الخطأ اذن ؟** لا نجد أمامنا مفرا من أن نجيب : **انه فى الانسان** ـ أو بعبارة أدق : **فى الأخلاق** •

وما أكثر هذه الحالات فى حياتنـــا ، وما أقوى **أصوات النائحين الذين يندبون حظنا العاثر فى** ميدان الأخلاق ، ويلحون على المجتمع كيما يقوم اعوجاج المنحرفين بالوعظ والارشاد • ولكن الامر المؤكد أن هذه الطريقة فى معالجة الازمة لا تجدى فتيلا ، **لأن صاحب المصلحة يستحيل أن يتنازل عنها من أجل موعظة • وهكذا تظل تدور فى حلقة مفرغة : فالازمة موجودة يشعر بها الجميع ، ولكن أسلوب العلاج التقليدى لا يؤدى الا الى زيـــادة الأزمة تفاقما** • فكيف يتسنى لنا الخروج من هذا المأزق ؟

أولى الخطوات فى الطريق الصحيح هى ، فى رأيى ، الادراك الواعى لقصور نظرتنا الى الاخلاق ، فنحن ، بوصفنا مجتمعا شرقيا ميالا الى المحافظة ، نميل الى المبالغة فى تأثير العامل الاخلاقى ، ولكننا لا نكاد نفهم هذا العامل الا من جانب واحد : هو الجنس • والحق انك لو سألت ألوفا من عـــامة الناس ، بل ومن المثقفين ، عن مفهوم الشــــخص الاخلاقى ، والشخص اللا أخلاقى ، لقدم اليـــك معظمهم أوصافا تدل على أن الاولى فى نظرهـــم هو العفيف جنسيا ، والثانى هو المتحرر ، أو « المنحل » فى مسائل الجنس •



هذا التوحيد بين الأخلاق وبين الجانب الجنسي من سلوك الناس له دلالاته الخطيرة : فهو أولا يدل على اهتمام مفرط بالجنس ، ناشيء عن قسوة الحرمان وصرامة القيود التي يفرضها المجتمع الشرقي المحافظ على أفراده في هذا المجال .

ومن المعروف أن الانسان كثيرا ما يميل الى تحريم أحب الاشياء الى نفسه ، أو على الاقل فرض قيود شديدة عليها . على أن هذه الصرامة في النظرة الى الجنس تخفي وراءها **نفاقا شديدا** لا يملك المرء الا أن يتشبع به منذ حداثته : اذ أن قدرا كبيرا من التحريمات التي نفرضها في مجال الجنس ترجع الى الرغبة الخفية فيه ، وكثير من المتزمتين لا يبدون هذه الصراحة الا لأنهم محرومون ، بحيث تكون قسوتهم وصرامتهم مجرد مظهر سلبي للرغبة العارمة في ارتكاب كل ما يحرمونه على الغير . ومن المؤكد أن شبابنا الذي ينشأ موزع النفس بين التحريم الشديد الذي يفرضه المجتمع ، وبين الرغبة القوية التي تزيدها لديه الحواجز المفروضة على الاختلاط بكل أنواعه ودرجاته ، لا بد أن ينتهي به الامر اما الى ان يساير ركب النفاق الاجتماعي فيدعي لنفسه ورعا لا يؤمن به في قرارة نفسه ، واما الى الاساليب الهروبية ، كادمان النكات الجنسية ، أو ما هو شر من ذلك .

أما الدلالة الاخرى لهذا الاهتمام المفرط بالجنس واتخاذه مقياسا أوحد لأخلاقية المرء ، فهي **افتقارنا الى الوعي بالبعد الاجتماعي للأخلاق ، وبما تنطوي عليه من احساس بالمسئولية العامة ، وتركيزنا الاهتمام على أبعادها الفردية فحسب .** ذلك لأن الجنس بطبيعته فردي ، لا يؤثر الا في فرد بعينه من حيث علاقته بفرد آخر أو بمجموعة ضيقة من الافراد . ومن هنا كان هذا التركيز على الجنس مؤديا الى تصور الأخلاق كما لو كانت مسألة تهم الفرد المنعزل وتتعلق به وحده ، مع أن للأخلاق بعدا اجتماعيا هو دون شك أهم أبعادها جميعا . **والنتيجة المباشرة لذلك هي أن التهاون في أداء المسئوليات العامة نحو المجتمع ، والافتقار الى الضمير المهني أو الوعي الاجتماعي ، كلها أمور لا تعد في نظرنا مدعاة الى اللوم كالانحراف عن العرف الشائع في مجال الجنس .**

ولسنا نعني بذلك أن الجنس ينبغي ألا تكون له أهمية في التقييم الأخلاقي ، وانما الذي نعنيه أنه لا يعدو أن يكون واحدا من العناصر التي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند الحكم على أخلاقية الناس وهو عنصر ليس له تأثير ملحوظ على السلوك العام للفرد ، أعني سلوك الفرد في الامور التي تمس المصلحة العامة . ومن هنا كان تركيز

الاهتمام على التصرفات المتعلقة بالجنس مؤديا الى تجاهل أمور أكثر حيوية الى حد بعيد بالنسبة الى مصالح المجتمع ككل .

* * *

فلنحاول اذن أن نقدم لمحات سريعة لبعض مظاهر تلك الأزمة الأخلاقية التي يؤكد الجميع وجودها ، ولنبحث في الوسائل الكفيلة بأن تضعنا على أول الطريق الصحيح المؤدي الى علاجها .

أول ما ينبغي أن ننتبه اليه ، ونحن نبحث عن مظاهر أزمتنا الاخلاقية ، وهو **أن السلوك الأخلاقي المتعلق بالمسائل التي تمس المصالح العامة هو في صميمه قدوة تتخذ مسارا يتدرج من المستويات العليا الى المستويات الدنيا** . وبعبارة أخرى فان الخطوة الأولى في أي اصلاح أخلاقي يراد له أن يعم مستويات المجتمع كلها ، ينبغي أن تبدأ من أعلى وتتدرج حتى تصل الى أدنى المستويات وأوسعها نطاقا . هذا المسار من أعلى الى أسفل قد يبدو مخالفا لمسار **الاصلاح الثوري الاجتماعي والاقتصادي** مثلا : اذ أن هذا النوع الاخير من الاصلاح يسير **من أسفل الى أعلى** ، بمعنى أن الطبقات الدنيا ، صاحبة المصلحة الحقيقية في تغيير الأوضاع ، هي التي تبدأ الثورة ، وهي التي تفرض مبادئها على الطبقات العليا . ولكن الوضع في السلوك الأخلاقي يختلف : **اذ أننا هنا بصدد بناء معنوي لا يمكن أن يبدأ تشييده من المستويات الدنيا** ، لسبب بسيط هو **أن** هذه المستويات تستمد أمثلتها العليا من المستويات التي تعلوها ، ولأنها لو فقدت ثقتها في أخلاقية القيادات فسوف تشعر بأن أخلاقيتها هي ذاتها غير مجدية ، وبأن أي مجهود تبذله في هذا الصدد ضائع لا محالة ، ما دامت الأيدي المتحكمة في عملها غير مؤتمنة .

في ضوء هذه الحقيقة الاولى نستطيع أن ندرك **أن قدرا غير قليل من عيوبنا الأخلاقية راجع الى انتقال عدوى القدوة السيئة بالتدريج من مستويات عليا في المجتمع الى المستوى الادنى منها** . ولسنا في حاجة الى جهد كبير لكي نأتي بأمثلة لتصرفات لا تؤدي ، اذا انتقلت عدواها من أعلى السلم الاجتماعي الى أسفله ، الا الى انهيار وانحلال أخلاقي . فبين الحين والحين تشيع أخبار استغلال نفوذ ، أو تصرف غير مشروع في الأموال العامة ، أو اثراء مفاجيء بغير حدود ، وترتبط هذه التصرفات المعيبة بأشخاص يؤثر سلوكهم في نفسية الالوف من الناس ، بحيث يضرب لهم أسوأ الأمثلة ، ويكون لهم شر قدوة . وكثيرا ما يجد المجتمع نفسه حائرا ازاء انتشار هذه النقائص بين مستويات يفترض أنها أقل الجميع حاجة الى هذه التصرفات ، فيتساءل الناس : من أين نأتي بالعناصر الصالحة اذن ؟ وماذا نفعل اذا كان اختيارنا قد تم على أفضل أساس ممكن ، ثم انتهى الامر الى هذه النتيجة المؤسفة ؟

ولكن ، أحقا كان الاختيار على أفضل أساس ممكن ؟ وهل قمنا بفحص كل الاسس التي يتم الاختيار بناء عليها لكي نتأكد من أننا أخذنا منها بالافضل ؟ وهل الأمر يدعو حقا الى مثل هذا اليأس ؟ **ان أبسط قدر من الحرص على المصلحة** العامة يقتضي منا أن نختبر الظروف التي يتم فيها **تفويض المسئولية لأصحابها ، وهل هي ظروف تشجع على السلوك القويم أم على الانحراف** . وهنا نجد أنفسنا نواجه المشكلة الاصلية التي بدأنا بها هذا المقال مواجهة مباشرة . فسرعان ماتكتشف **أن المسألة ليست مسألة اصلاح للأشخاص ، بل للنظم وللشروط التي يتم في ظلها تكليف الاشخاص بمسئولياتهم . ولو كانت هذه النظم والشروط غير صالحة فسوف تؤدي حتما الى افساد كل من يتولى مسئولية واسعة النطاق ، حتى لو كان في الأصل صالحا . والمهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفكر الثوري هي أن يبحث عن النظم والشروط الموضوعية التي لا تترك مجالا للانحراف ، بل عن تلك التي ترغم المنحرف ذاته على أن يسلك ، في تصرفاته العامة ، سلوكا لا غبار عليه** .

فلنفرض مثلا أن حالات من الثراء غير المشروع قد ظهرت بين عدد غير قليل ممن يتولون مسئوليات عامة ، فماذا يمكن أن يكون العلاج المجدي في هذه الحالة ؟ هل نوجه اليهم المواعظ والارشادات ونسعى الى اصلاح نفوسهم وتهذيبها ؟ كل هذه حلول لا جدوى منها ، وذلك على الاقل لأننا لن نصل أبدا الى أغوار النفوس لكي نكون على ثقة من أنها قد انصلحت . ولكن العلاج الموضوعي لهذه الحالة يبدأ من دراسة أسباب الانحراف . عندئذ قد نجد ، على سبيل المثال ، **أن الاموال العامة لا توجد عليها ضوابط كافية ، وأن الارتفاع المفاجيء وغير المعقول في الايراد الرسمي للشخص نتيجة لتوليه منصبا هاما يفقده توازنه ويثير فيه الرغبة في مزيد من الثراء** . فاذا اتضح أن الامر كذلك ، كان الحل بسيطا : خفض ملموس في مرتبات هذه الفئة كلها ، وجزاءات صارمة غاية الصرامة على أي تصرف غير مشروع في الاموال العامة . **هنا تصبح الموضوعية الثورية ، لا الوعظ الفردي » هي العلاج الحاسم** ، وبمثل هذا العلاج يجد الانتهازيون أنفسهم مضطرين الى الانسحاب

من تلقاء ذاتهم ، لأن المسألة لم تعد تجلب غنما ، ولا يبقى الا من يريد أن يؤدى الخدمات العامة لصالح المجتمع ككل ، لا لصالحه هو أو أقربائه أو المحيطين به ·

ولنضرب مثلا آخر لن يشك أحد فى أنه يكون جزءا من عيوبنا الاخلاقية الظاهرة ، وأعنى به **النفاق والمجاملة المتطرفة** · وحسبنا أن نفتح صفحات جرائدنا لكى نلمس فى أكبر مساحاتها أمثلة لا حصر لها لتلك الظاهرة التى ربما كنا ننفرد بها عن سائر بلاد العالم ، الثورية منها وغير الثورية : وأعنى بها الاعلانات المدفوعة من الاموال العامة أو الخاصة (والاولى هى الغالبة) ، والتى لا ترم الى الترويج لسلعة جديدة أو تنبيه الناس اليها ، بل تستهدف تملق مسئول أو الدعاية الشخصية لحساب أصحاب الامر والنهى فى الجهة صاحبة الاعلان · هذه الظاهرة الغريبة ، التى تمر علينا يوميا دون أن نبدى بها اهتماما ، لها فى واقع الامر أخطر الدلالات · **فكيف يمكن أن يشيع فى مجتمع يريد أن يسلك سلوكا ثوريا مثل هذا النفاق العلنى الواسع النطاق ولمصلحة من تؤجر تلك المساحات الشاسعة على صفحات الجرائد فى سبيل كتابة كلمات لا يقرؤها أحد الا من كتبوها ، وحتى لو قرئت فلن يستخلص الناس منها الا دروسا بارعة فى التملق الرخيص؟** وهل مما يتفق مع الثورية أن تمتلىء صحفنا بعبارات النفاق الفارغة ، التى تعود فى نهاية الامر على خزانة الصحف ذاتها بمزيد من الايرادات على حساب أموال الشعب من جهة ، وأخلاقه ومعنوياته من جهة أخرى ؟ وهل يحق لنا أن نتحمل هذه الاضرار الفتاكة فى سبيل رفع المستوى المادى لجزء من صحافتنا الى حد لا يتناسب مع التقشف العام الذى تفرضه بلادنا طائعة مختارة فى سبيل أهدافها العليا ؟

هذا ، من غير شك ، عيب أخلاقى لا يحتاج الى مزيد من البيان · ولكن يظل أمامنا السؤال الكبير : **وما الحل ؟** انك لا تستطيع أن تعطى الناس دروسا فى أضرار النفاق ، ما داموا يشعرون بأن هذا النفاق يعود عليهم آخر الامر بمنفعة · ومن المؤكد أن فى الامر منفعة ، والا لما انتشرت الظاهرة واستمرت الى هذا الحد ·

وعلى ذلك فالحل يكون ، أولا وقبل كل شىء ، بالقضاء على كل نفع يمكن أن يعود على أمثال هؤلاء المنافقين · ومن الواضح أن حلا كهذا لا يمكن أن يفرضه الا من توجه اليهم الكلمات المنافقة ولأضرب لذلك مثلا : فلنفرض أن رئيس مجلس ادارة احدى المؤسسات قد عاد من الخارج، وامتلأت مساحات من الصحف بتهانىء مرءوسيه له على سلامة الوصول وتمام الشفاء ، الخ ·· عندئذ يقتضى السلوك الثورى الحقيقى منه أن يوجه اللوم ـ برفق أولا ، ثم بالشدة اذا تكررت هذه التصرفات ـ الى من يعاملونه بمثل هذا النفاق · فى هذه الحالة ، وفيها وحدها ، سيختفى هذا السلوك المعيب لأنه أصبح يحقق عكس الهدف المقصود منه ، وذلك دون أن نجد أنفسنا مضطرين الى تغيير طبائع الناس أو اعطائهم مواعظ أخلاقية ·

ولكن من الغريب حقا أن شيئا من هذا لا يحدث وأن هناك نوعا من الخداع المتبادل ، المقبول من الطرفين ، فى حالة النفاق الاجتماعى العلنى : فالمرءوس ينافق رئيسه عن وعى ، والرئيس ينافق مرءوسه عن غير وعى اذ يتقبل منه نفاقه وهو عالم أنه مجرد نفاق ·

ولنتأمل عيبا آخر من عيوبنا التى نعيش فيها كل يوم ، وأعنى به الاستعانة **بالوساطة ، أو « بالواسطة » ـ هذا العيب المستفحل الذى نضج منه جميعا بالشكوى حين تؤدى ممارسته الى اكتساب الآخرين منفعة على حسابنا ، ونتسابق جميعا على الالتجاء اليه اذا كان يؤدى الى اكتسابنا نحن أنفسنا نفعا على حساب الآخرين** ·

هذه الوساطة أصبحت تكون جزءا مألوفا من حياتنا الى حد أننا لم نعد نجد فيها أى غضاضة بل انها قد تفشت الى حد أن من يمتنع ـ بحكم مبادئه ـ عن ممارستها أو عن الاستجابة لندائها أصبح يعد فى نظر الناس متزمتا وربما اتهم « **بقلة الذوق** » « **وانعدام المروءة** » · ولو حاولنا أن نتتبع جذور هذا العيب لتعددت أمامنا المسالك وتشعبت الى أبعد حد ، ولكن يكفى أن أشير الى عاملين رئيسيين أعتقد أنهما هما أقوى الاسباب المؤدية الى حدوث هذه الظاهرة : **أولهما قيام العلاقات التى تمس المصالح العامة على أساس من المنافع المتبادلة ، وثانيهما امتداد أسلوب التعامل العائلى ، أو الريفى ، أو القبلى ، الى المعاملات الرسمية التى ينبغى أن تتسم بالطابع اللا شخصى على الدوام** · وكلا هذين العاملين لا يعالج بالدعوة الفردية أو بالنصائح الشخصية بل انه يحتاج الى معالجة جذرية · **فنحن فى حاجة** ملحة الى التعود على الاسلوب الموضوعى فى التعامل **فى حاجة الى أن نتعلم كيف نفصل بين الاهداف الشخصية وبين العمل الرسمى الذى يعلو على الأشخاص، فى حاجة الى أن نتذكر دائما أن الدولة**

لا يملكها أفراد ، بل يملكها الجميع ، وأن حقنا في التصرف في أمورها مقيد بمصلحة المجموع ، لا بمصلحتنا نحن • ولا يمكن أن تستقر هذه المبادىء في أذهاننا الا اذا وضعت خطة مرسومة طويلة المدى تهدف الى استئصال شأفة هذا الداء الذي كاد أن يصبح مستعصيا على كل علاج • **وفي اعتقادي أن من المهام الرئيسية لأي تنظيم سياسي ، في الظروف الحرجة التي نمر بها ، والتي تقتضي منا أكبر قدر من الموضوعية الثورية الحازمة ، أن يعمل على تنظيم حملة على أوسع نطاق ممكن لكشف الوساطات وفضحها علنا ، بحيث** يأتي الوقت الذي يخجل فيه المرء من ارسال بطاقته الى صديقه موصيا بتعيين « **حامله** » الذي « **يهمني أمره** » في الوظيفة الخالية ، بل يخجل فيه من الجلوس الى جانب قريبه في مكتبه لكي يقضي له ، على الفور ، امرا يستغرق بقية الناس في قضائه أضعاف هذا الوقت ، ويبذلون في سبيله أضعاف هذا الجهد • انه علاج ما أسهله ، وما أجمله ، لو استقرت العزائم عليه !

* * *

ان الاخلاق المتعلقة بالامور التي تمس المصلحة العامة ، كما قلت ، قدرة تنتقل تدريجيا من المستويات العليا الى المستويات الادنى منها في المجتمع • **ومن المؤكد أن المستويات المتوسطة والدنيا تتحمل بدورها نصيبها من المسئولية ،** وتمارس بدورها شتى ألوان التصرفات التي تكشف عن عيوب أخلاقيه جسيمة • واذا كنا قد ركزنا اهتمامنا ، في الجزء الاكبر من هذا المقال ، على التصرفات التي تمارسها المستويات العليا فذلك لأنها هي التي تملك مفاتيح الحل ، وهي التي ينبغي أن يبدأ منها العلاج • ولكن ذلك لا يحول دون التنبيه الى بعض مظاهر الازمة الخلقية في المستويات الادنى بدورها •

لعل أبرز هذه المظاهر ، في المرحلة الحالية من تاريخنا ، هو عدم الاكتراث ، وهو مظهر سلبي ، والاهمال ، وهو أخطر المظاهر ، لأنه متعمد ومقصود • ففي قطاعات عريضة من الموظفين والعمال ، أصبحنا نشكو من تضاؤل الانتاج ، وعدم الاهتمام برفع مستواه ، ومن اللامبالاة والرغبة في ابعاد المسئولية عن الذات من أجل القائها على أكتاف الآخرين ، أي باختصار من انعدام الاخلاص والجدية في العمل • وأصبح من المشاهد المألوفة في حياتنا اليومية أن تدخل ادارة حكومية فتجد نصف موظفيها غير موجودين على مكاتبهم ، ونصفهم الآخر يقرأ الجريدة الصباحية أو يشرب القهوة مع زوار ، بينما الأعمال معطلة والاوراق مكدسة ودورة العمل لا تكاد تتحرك • وأصبحنا نشكو في كل يوم من ارتفاع نسبة تغيب العمال وادعائهم المرض وانخفاض انتاجهم وبالتالي انخفاض انتاج المجتمع ككل •

فهل تنفع في هذا الصدد « توعية » او «دعوة» أخلاقية بحتة ؟ هل نستطيع أن نبذل الجهد اللازم لتوصيل نصائحنا الى هذه الملايين العديدة التي تتجلى فيها ظاهرة عدم الاكتراث أو الاهمال المتعمد ؟ من الواضح أن علاجا كهذا مستحيل عمليا ، فضلا عن كونه غير مجد من حيث المبدأ • **ولو شئنا أن نتلمس الاسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التي تمثل خطرا داهما على حياة أية أمة ، لاتضح لنا ، دون عناء كبير ، أن المواطن لا يكترث بمصالح المجتمع ! لأنه يشعر بأن المجتمع لا يكترث بمصالحه** • فهناك عنصر انتقامي مؤكد وان كان في معظم الاحيان لا شعوريا ، كامن من وراء هذا التكاسل والتراخي وعدم الحرص على المصلحة العامة •

فكيف يمكن أن يعالج عيب كهذا ؟ بنفس المنهج الموضوعي الذي كنا ندعو الى اتباعه في كل الحالات السابقة ، نقول ان **من واجب المجتمع أن يمد يده الى هذه الجموع الغفيرة من أبنائه كيما يمدوا هم بدورهم أيديهم اليه** • هذه اليد التي تمتد من المجتمع يمكنها أن تقدم الى الملايين من أبنائه **علاجا معنويا وعلاجا ماديا** للأزمة التي يعاني منها الجميع • **أما العلاج المعنوي فهو أن يشعر الجميع ، عن وعي ، بأهداف عامة يمكنهم أن يشاركوا فيها مشاركة ايجابية : أعني أن يشاركوا في تحديد هذه الاهداف ، ثم في تنفيذها ، ثم في تقييمها بعد أن تنفذ** • فالمواطن الذي يشعر بارتباطه بالمجتمع من أجل تحقيق هدف يقتنع هو ذاته به ، لا يمكن أن يظل غير مكترث • أما اذا سار كل شيء في المجتمع دون أن يكون لهذا المواطن وعي بما يدور حوله ، ودون أن يعرف قيمة الدور الذي يطلب منه أن يؤديه ، ودون أن يسمع احد صوته في اختيار الاهداف وفي طريقة بلوغها ، فلا مفر عندئذ من أن يكون غير مكترث ، بل من أن يتعمد الاهمال •

وأما العلاج المادي فهو أن يشعر المواطن بأن المجتمع حريص على ضمان احتياجاته الضرورية في حياته بقدر ما يستطيع • وبطبيعة الحال فان هذا الحل يمكن أن يؤدي بنا الى **حلقة مفرغة** : فالمواطنون يتكاسلون لأن المجتمع لا يعطيهم الحد الادنى اللازم لمعيشتهم ، والمجتمع لا يستطيع أن يقدم هذا الحد الادنى الا اذا كف المواطنون عن التكاسل وزاد



الانتاج • **ولكن لا بد لهذه الحلقة المفرغة من أن تنكسر** ، والا كان التدهور مصير المجتمع • ولكى نخطو أولى الخطوات المؤدية الى انكسارها يتعين علينا أن نقدم دليلا ، لا مفر من أن يكون فى البداية بسيطا غاية البساطة ، على اننا نتذكر هؤلاء الناس • تكفى أقل زيادة مادية ، فى الحد الادنى للأجور مثلا ، لكى تقنع قطاعات عريضة من الناس بأن المجتمع لم ينسهم ، وعندئذ سيتذكرون هم بدورهم المجتمع ، ولو بمقدار بسيط فى البداية ، وتبدأ العجلة فى الدوران ، ولكن فى هذه المرة الى أعلى ، لا الى أسفل •

* * *

ربما كنت فى هذا الحديث قد ركزت اهتمامى على الجوانب السلبية ، على نحو قد يتبادر معه الى ذهن القارىء أننى لا أرى سوى الوجه القاتم من الصورة • ومع ذلك فلا بد أن أؤكد ، بنفس المنهج الموضوعى الذى حاولت أن أتبعه طوال هذا **المقال ، أن العيوب التى تمس الجموع الغفيرة من الناس ليست عيوبا فطرية كامنة ، بل هى ، بالنسبة الى ظروف معيشتهم ، نتائج لا مفر منها لنمط من الحياة لا بد أن يفرز هذه العيوب** • ان الأخلاق ، والذوق ، وحب الجمال ، ورهافة الحس ، ترف لا يملك الفقير المريض الجاهل أن يستمتع به ، أو حتى أن يتطلع اليه • وليس لأحد أن يلوم شخصا كهذا اذا كانت حياته تسودها اللا أخلاقية والغلظة والجلافة وبلادة الحس •

ومع ذلك ، **وبالرغم من قسوة الظروف التى تمر بها جموع الناس فى بلادنا ، فان لديهم رصيدا من الاخلاقية ما أحرانا أن نعمل على استغلاله بقدر ما وسعنا من جهد** • فعلى أدنى المستويات بين أبناء شعبنا نجد من صفات المروءة والشهامة وحب الجار والمبادرة الى نجدة الضعيف ونصرة المظلوم ما يمكن أن يكون نواة لنهوض أخلاقى رائع ، لو وجد أمامه الظروف المواتية • ومهما قيل عن هذه الصفات من أنها أثر من آثار الحياة الريفية المتأصلة فى نفوسنا ، فان **هذا لا ينفى أنها من الوجهة الموضوعية ، موجودة بين أبناء شعبنا بقدر لا تتوافر لدى أبناء شعوب أخرى كثيرة ، وأنها يمكن أن تكون نقطة بداية ارتقاء أخلاقى ومعنوى لا حد له** • ولكن ، لكى يتحقق هذا الارتقاء ، لا مفر من أن يتوافر الشرطان اللذان حرصنا فى هذا المقال على ابرازهما بوضوح كامل ، وأعنى بهما ، من الناحية المادية : **تهيئة الظروف الموضوعية التى لا تتحقق بدونها أية نهضة أخلاقية** ، والتى تتجاوز نطاق الوعظ والارشاد المعنوى البحت ، بل تتجاوز نطاق الأخلاق ذاتها وتتغلغل فى صميم حياة المجتمع وعلاقاته المادية ، ومن الناحية المعنوية **امتداد تأثير القدوة الحسنة من أعلى المستويات الى أدناها وانتشار الأمثلة الرائعة للسلوك الاخلاقى الثورى من النماذج التى يود الجميع محاكاتها الى القاعدة العريضة من جموع الناس** •

فؤاد زكريا

نظرة جديدة إلى معنى الثقافة

محمود محمود

للتربية أغراض شتى ، لعل من أهمها نقل كل ما له قيمة أدبية أو علمية أو فنيـــة من التراث الانسانى الى الجيل الجديد لكي يعيش به ويضيف اليه ، وبذلك تتصل حضـــارة اليوم بماضيهـــا ومستقبلها • واننا حين ننقل ثقافتنا الى أبنائنـــا انما نقصد أن يتابعوا تطورها والنهوض بها حتى تتحقق السعادة للناس أجمعين • ولنقل الثقافة من جيل الى جيل وسائل متنوعة، من أهمها الكلمة **المنطوقة أو المكتوبة** • ومعنى ذلك اننا لكى نيسر عملية الانتقال لابد أن نعلم النشء القراءة والكتابة وأن نقدم له الكتاب الذى يلائم كل مرحـــلة من مراحل العمر • وبمقدار اتســـاع قاعـــدة التعليم تنتشر الثقافة وتسارع فى تقدمها وينتفع بها أكبر عدد من الناس •

وقبل أن نزن قيمة الكلمة المطبوعة فى التربية لابد لنا من تحديد لمعنى الثقافة التى يهدف الكتاب الى نقلها الى الأجيال القادمة •

اننا نستخدم لفظ « **الثقافة** » عادة لتدل على معنيين واسعين طبقـــا للمجـــال الذى ترد فيـــه • يستعملهـــا علماء الانثروبولوجيـــا (عـــلم الانسان) للاشارة الى طريقة شاملة من طرق الحياة الاجتماعية تشمل كافة ضروب التعاون أو التنافس بين أفراد الشعب ، كما تشمل أنظمتهم الاجتماعية والسياسية ومقدساتهم ومحرماتهم ، وطقوســهم ومواسم احتفـــالاتهم ، وطرق تربية أبنائهـــم ، وفضائلهم ورذائلهم ، وأسبـــاب الخزى وأسبـــاب الفخار فى تقاليدهم ، وغير ذلك من أسس حياة الناس والعلاقة بينهم •

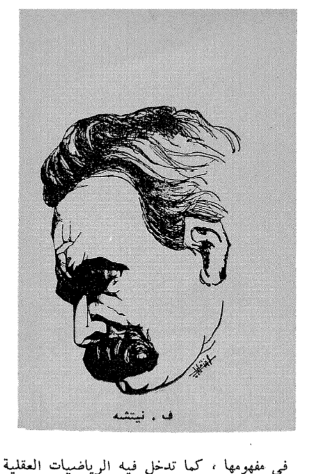
هذه بعض مظاهر الثقافة بالمعنى الانثربولوجى •• ضحلة كانت هـــذه الثقافة أو عميقة •• واستخدام الثقافة بهذا المفهوم لا يتضمن الحكم على قيمتها ، فاننا نحمل الكلمة ـ فى هذا الصدد ـ كل أنشطة الحياة ، لاننتقى منها ناحية أو نواح خاصة مع اهمال ما دون ذلك من ألوان النشاط والحركة •

والمعنى الآخـــر الذى نرمى اليـــه فى أكثـــر الأحيان عندما نستخدم فى حديثنا لفظ « الثقافة انما ينصب على نواح من الحياة معينة منتقـــاة •• عندئذ تشـــير الـــكلمة الى مجموعة من المهارات ، وأنماط من الشعور ، والى الانتاج فى مجـــالات العلوم والفنون والصناعات الذى يعبر به الشعب عن هذه المشاعر وعن مثله العليا فى الحياة الكريمة •• واذن فنحن حينما ننعت شخصا ما بهذا المعنى المحدود « **للثقافة** » وحينما نقول عنه انه « رجل مثقف » انما نقصـــد انه انســـان واسع القراءة والمعرفة ، نبيل المشـــاعر ، ذواقة للفن ، مؤمن بالمثل العليا للأخلاق الانسانية ، ويعمل بمقتضاها ولعل هذه الصفـــات لا تتيسر الا لرجل مر فى طفولته وصباه وشبابه بنظم تربوية زودته بقدر كبير من العلوم والآداب ، ونمت فيـــه الاحساس بجمال الفن وبقيم الأخلاق • وهذا هو المعنى الذى يشير اليه **ماثيو ارنولد** فى كتابه « **الثقافة والفوضى** »

● الثقافة تشمل بعض ألوان السلوك والفكر البشرى كما له أهمية خاصة فى حياة الانسان ، دون التمييز بين هذه الالوان من حيث قيمتها ، ثم انها تحاول أن تبين مابين هذه الالوان من علاقات متشابكة .

● ان الجانب الايجابى فى الثقافة الشعبية يتمثل فى استقرارها النسبى ، وقد استمدت قوتها المعنوية من هذه الاصالة ، أما مايعيبها فهو هذا الافق الضيق الذى تحيط به من يتمسك بها ويفكر بمقتضاها .

● ان المنهج التقليدى الكلاسيكى يجب أن يتطور بحيث يشمل الى جانب «الافكار» والدراسة النظرية عملا يدويا تستبقى به مهارات الانسان التى كانت ركنا اساسيا من اركان مابين الانسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم .



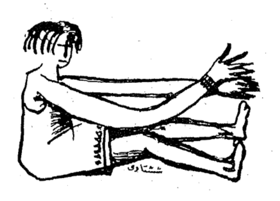
ف . نيتشه

حيث يعرف الثقافة بأنها « **خير مافكر فيه الانسان وأفضل ما قيل** » وأنها شيء يقود الانسان الى الكمال المنشود .

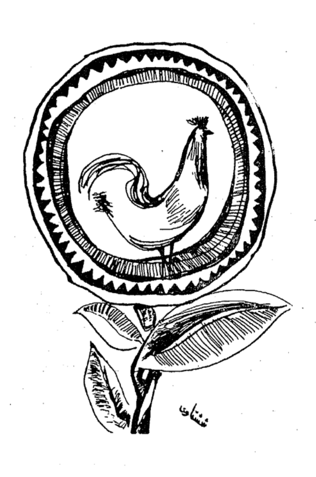
وقد أطلعت اخيرا على كتاب للأستاذ **بانتوك** العالم الانجليزى المعاصر عن « **الثقافة والتصنيع والتربية** » يستخدم فيه لفظ « الثقافة » بمعنى وسط بين الطرفين السابقين . فهو لا يريد أن يضمنها كل أنشطة الحياة وأن يستعملها بالمعنى الانثروبولوجى الواسع .. لأن ذلك فى ظنه يؤدى بنا الى أن نحشر فيها كثيرا من التفاهات والترهات .. حينما يستخدم بانتوك فى كتابه لفظ الثقافة يعبر بها عن أمور معينة منتقاة من الميادين الهامة للفكر والعمل الانسانى ، لكنه لا يصدر حكما على قيمة هذا الفكر أو العمل ، أو الى قدره ونوعيته . **والثقافة بهذا المعنى وان اتفقت فى مرماها المعنى الخاص الذى أشرنا اليه فيما سبق ، الا انها تختلف عنه فى انها تخلو من اقحام التمييز بالقيمة على نوع ما من أنواع النشاط البشرى** ، فالسيمفونية الرفيعة من الثقافة ، وكذلك الأغنية الشعبية ، لأن الموسيقى تلعب دورا هاما فى حياة الناس ، والسيمفونية والأغنية الشعبية كلاهما من الموسيقى . وحتى لو حكمنا بأن السيمفونية أرقى قدرا من الأغنية الشعبية فان ذلك لا ينبغى أن يؤدى بنا الى استبعاد الأغنية من مضمون الثقافة .. لأن الثقافة لفظة حيادية ، ومن ثم فان اللعب يدخل فى مفهومها ، كما تدخل فيه الرياضيات العقلية البحتة . **واذن فالثقافة بهذا المعنى الوسط تشمل بعض ألوان السلوك والفكر البشرى مما له أهمية خاصة فىحياة الانسان ، دون التمييز بين هذه الألوان من حيث قيمتها ، ثم انها تحاول ـ فوق هذا ـ أن تبين مابين هذه الألوان من علاقات متشابكة . وهذا التشابك فى العلاقات له أهمية قصوى ، لأن التطور الذى يطرأ على جانب من جوانب الثقافة ـ كالعلوم مثلا ـ يؤثر قطعا فى الجوانب الأخرى .**

والثقافة بهذا المعنى هى التى تحدد لأىشعب من الشعوب وجهة النظر فى كثير من الأمور . ومن أمثلة ذلك نظرة الرجل العادى الى الظواهر الطبيعية . كان الرعد مثلا فى العصور الوسطى يعنى غضب الآلهة ، فى حين انه اليوم لا يعنى سوى توفر أسباب طبيعية بحتة تحدث هذا الاثر المسموع . ومن ثم فلقد كان الرعد فيما مضى سببا من أسباب فزع الانسان ، وقد تبدد اليوم هذا الفزع ولم يبق منه الا أثر طفيف من مخلفات الماضى . **ولكل شعب ولكل عصر ثقافته ، وان اختلفت الصورة قليلا من فرد الى فرد .. ولما كانت اللغة هى وعاء الثقافة ، ونحن نعلم أبناءنا اللغة التى نتفاهم بها ، فان الثقافة تنتقل تلقائيا من الجيل المتقدم الى الجيل الصاعد .**

وحتى عهد التصنيع فى أوربا فى القرن التاسع عشر كانت هناك ثقافتان عريضتان متميزتان ـ



بالمعنى الذى أعنيه بالثقافة والذى أسلفت التنويه عنه — ثقافة الطبقات العليا التى تستند أساسا على معرفة القراءة والقدرة على الكتابة ، ومن ثم فالكتاب ركن هام من أركانها ، والى جانبها ثقافة العامة أو « الثقافة الشعبية » التى ترتكز الى حد كبير على تقاليدها التى تنتقل بالتلقين الشفوى من جيل الى جيل • ولا ينبغى لنا أن نحط من شأن هذه الثقافة • فقد كانت لها قدرتها وقيمتها فى ابانها ، كانت ترسم للناس أسلوبا من أساليب العيش يمكنهم من مجابهة قسوة البيئة وشظف الحياة بشجاعة نادرة بل وفى نشوة ومرح وسرور• ولقد كان أفراد الشعب يتفاوتون بطبيعة الحال فى مواهبهم ، فكانت هذه الطبقة تضم الأذكياء والنوابغ كما تضم المتوسطين والأغبياء • اذ لم يكن هناك فى تلك الحقبة من التاريخ نظام تعليمى — كنظامنا الحالى — يؤدى الى تقسيم المجتمع طبقات وفقا لقدرات الأفراد ، فيوجد المتعلم الى جانب غير المتعلم ، والأول فى الأغلب هو الأذكى والأقدر ، ولا يبقى للطبقات الشعبية غير المتعلمة غير متوسطى الذكاء والمتخلفين عقليا •• أى لم يكن هناك نظام تعليمى يخرج القادرين ذهنيا من أبناء الطبقة العاملة من بيئتهم ويحشرهم فى زمرة مديرى الأعمال وأصحاب المهن الرفيعة وكذلك لم يحظ برعاية النبلاء ورجال الدين من أبناء الطبقة العاملة سوى قلة صغيرة منهم ، وهى التى كانت بهذه الرعاية تنفصل عن طبقتها وتنضم الى طبقة المتعلمين من الاستقراط • واذن فقد كان النظام الاجتماعى وانعدام وجود المدارس بشكل نظامى يستبقى فى صفوف الشعب كثرة من أصحاب المواهب والقدرات ، وكان هؤلاء يعبرون عن أنفسهم فى المجتمع فى الحرف التى يمارسونها ، وفى فنون الرقص والغناء ، وفى القصص ورواية التراث الشعبى الفنى ، وكثيرون منهم كانوا بطبيعة الحال أرقى فى التعبير اللفظى وفى مختلف الحرف والأعمال والفنون من بعض من تضمهم اليوم طبقة المتعلمين الذين نشأوا فى المدارس وطالعوا الكتب وفكوا رموز السطور •• كان هؤلاء النوابغ من غير المتعلمين يكتسبون الكثير من الحياة مباشرة ، ومن الخبرة والتجربة ، يتصفون بنفاذ البصيرة ووضوح الرؤيا • وكانت لهم لذلك ثقافتهم الخاصة القائمة على التقاليد الموروثة • وكان انتقال هذه الثقافة الشعبية يتم شفاهة وبغير كتاب ، ويحفز الذهن الى الاضافة والخلق الجديد فى كل فن من الفنون •



غير انا حينما نذكر هذه الثقافة ينبغى لنا ألا نبالغ فى قيمتها والعطف عليها والحنين اليها ، لا نغمطها حقها ولكن لا نقدرها فوق قدرها ، ثم انا حينما نفحص ما تحدر الينا من هذه الثقافة الشعبية ، أو هذا الفوكلور ، ينبغى ألا ننسى ان ما وصل الينا هو الجيد وحده ، أما الزبد فقد ذهب جفاء ، ومن ثم فان التراث الفوكلورى لايمثل فى الواقع الثقافة الشعبية بحسناتها وسيئاتها •

ولئن كان الناس فى الماضى يبنون تقاليدهم على أسس من الدين فتقوم بينهم وحدة فى الفكر والعاطفة ، الا أن العقائد الدينية كثيرا ما كانت تختلط بالخرافة ،وكثيرا ماكان التعصب لها يؤدى الى العنف والاضطهاد والقسوة ، بل والى الحروب الدامية •

ولئن كانت التقاليد الفوكلورية تعين الناس على الادراك المباشر وطلاقة التعبير ، الا انها كانت ايضا تقيد الفكر الحر وتقف عقبة فى سبيل التجديد •

هذه الثقافة الجماهيرية ــ التى لم يكن عمادها الكتاب ــ كانت حقا تتصف « بالاصالة » ولكنها كانت تعوق « التحرر » الذهنى • **ان الجانب الايجابى فى الثقافة الشعبية يتمثل فى استقرارها النسبى ، وقد استمدت قوتها المعنوية من هذه الأصالة ، اما ما يعيبها فهو هذا الافق الضيق الذى تحيط به القوم الذى يتمسك بها ويفكر بمقتضاها ويشكل مشاعره وفقا لاملائها • فهى لذلك تقف عقبة فى سبيل الانطلاق الفكرى الذى يدفع اليه العلم والمعرفة المكتسبة من المؤلفات المكتوبه •**

على ان الثقافتين ــ الشعبية والمدرسية ــ تتداخلان الى حد كبير ، فالفن الرفيع كما يقول **ت • س • اليوت** « **تهذيب للفن الشعبى وليس مناقضا له** » • والتاريخ يثبت ما يزعمه **اليوت** • **فشكسبير** ومعاصروه من كتاب المسرحية بنوا مسرحياتهم على اسس من التقاليد الشعبية • ولعل الفوارق بين الفنين ــ الشعبى المنقول والعصرى القائم على **الدراسة** ــ لم تبلغ حدتها الا فى القرن الثامن عشر • حينما انفصلت الطبقة الرفيقة تماما فى ثقافتها عن ثقافة الجماهير • غير ان الثقافة الشعبية ــ مع هذا ــ بقيت حية بجوار الثقافة المدرسية بفضل نفر ممن تمسك بها وعمل على تهذيبها والابقاء عليها ، برغم تقدم العلوم والحركة العقلية والتقنية التى صاحبت النهوض بالصناعة ــ ذلك التقدم الذى دعا الى ظهور الحركة الليبرالية والرومانتيكية ، ومجد

الفرد ، وغض من شأن العقائد والتقاليد المشتركة والموروثة • ولم يعد لعقيدة الفرد خطر او قيمة ، فله ان يتحرر في فكره وما يؤمن به ، ولا يهم ان تكون العقيدة التي يعتنقها او الايمان الذي يتمسك به مطابقا للحقيقة السائدة او منافيا لها ، وانما المهم أن يكون « مخلصا » لما يعتقد فيه ويؤمن به ـ ايا كانت هذه العقيدة أو هذا الايمان ، فتكامل لفرد اكثر اهمية من وجود معايير للحق مشتركة يقبلها الجميع ، اذ ليس هناك حق الا حثيما يكون القياس العلمي ، أما ما خلا ذلك فمن قبيل الرأى الشخصي ، ولكل فرد منا الحق في ان يرى ما يشاء •

ثم انتهى التقدم العلمي والتقني الى حركة تصنيع البلاد ، التي عملت هي الاخرى على زيادة التحلل من الثقافة الشعبية المشتركه بين افراد الشعب ، ولقد كانت لحركة التصنيع ـ في الواقع ـ آثار عميقة في البناء الاجتماعي بأسره، وبخاصة في الدور الذي تلعبه التربية ، واذن فلا مناص لنا من القاء الضوء على الآثار التربوية التي ترتبت على حركة التصنيع •

ان أية وثبة كبرى في الاصول التقنية لأى شعب من الشعوب لا بد ان تؤدي الى تحول في أنماط العمل والعلاقات مما يؤثر في الثقافه بأسرها • وبعد كان العمل في الظروف التي سادت قبل حركة التصنيع شاقا لا يجزى جزاء ماديا كافيا ، الا ان جانبا كبيرا من هذا العمل كان اكثر تنوعا منه اليوم في أي مجال من المجالات ، فلقد كان الصانع ينتقي المادة التي يشكلها ، ولا يخفى ما يقتضيه ذلك من خبرة ومهارة ، وكان يقوم بنفسه بأكثر العمليات التي تنتهي بسلعة معينة مصنوعة في شكلها النهائي • وكان يحدد مواعيد عمله بنفسه وفقا لظروفه الخاصة •• ولما كانت آلاته يدوية فقد كان ذوقه الخاص يتحكم في صورة العمل الذي يقوم به • وكان يرى ويلمس بنفسه انتاجه في صورته الاخيرة ، فيرى بذلك نتيجة عمله الذي طبعه بطابعه ويعد نفسه مسئولا عنه • ولسنا ننكر ما كان يلاقيه العامل اثناء عمله من مشكلات صحية وقانونية وغيرها ، الا انه ـ برغم ذلك ـ كان يتمتع ببهجة الاعياد والحفلات ، ويسعد بفرص الخلق والابتكار •

كل ذلك ـ وان لم ينله العامل في مدرسة نظامية ـ كان ذاته لونا من الوان التربية الصحيحة فلقد كان الصبي اثناء التمرين لا يكتسب مهارة حرفية فحسب ، بل ينشأ كذلك على نمط معين من انماط الحياة فيه كثير مما يربى الذوق ويشحذ الفكر •

ثم كانت حركة التصنيع وانشاء المصانع الكبرى وحل العمل الالي محل العمل اليدوي ، فتغيرت طرق الانتاج ، وتغيرت بدلك ظروف تنشئة الشباب • ارتفعوا في مستوى الحياة الماديه ، ونالوا عناية صحيه أكبر ، وزادت اجورهم ،وكثر فراغهم ـ الا ان ظروف العمل الجديدة فصلت تماما ما بين حياته المنزلية وحياته العملية ،وبعدت حياته الخاصة عن حياة العمل ، فلم يعد العمل من الأمور المحببة الى نفسه ، ولم يعد يكتسب منه نموا في الشخصية وفي الذوق وفي الخبرة كما كان من قبل • فقد حريته في كثير من الامور كتحديد ساعات العمل ، وتغيرت تغيرا كليا علاقاته بزملائه في العمل ، واتسعت الهوة بين العامل الاجير وصاحب العمل ورأس المال ، بل لقد كاد العامل أن يمسى هو نفسه سلعة من السلع يحدد سعره كما تحدد أسعار المواد الاخرى • أصبح آلة صغرى يخضع لآلة كبرى ، واندثرت المجاملات الشخصية لتحل محلها المساومات والصراع بين اصحاب العمل والنقابات ، وأضحى الأجر هو كل ما يربط بين صاحب العمل والعامل وأمست الحياة آلية، يخضع فيها العامل لنظام ليس من صنعه • يدق الناقوس فيدخل المصنع ثم يدق فيخرج • لم يعد حرا كما كان يعمل في بيته أو في مصنعه حسبما شاء ووقتما شاء •

في هذه الظروف الجديدة فقد الشباب نوعا من أنواع التربية التي كان ينالها في ظروف العمل السابقة • فلم يعد يكتسب مهارة حرفية أو ينمي علاقات اجتماعية سليمة برغم المعرفة التقنية الآلية التي أصبحت ضرورة من ضرورات حياته •
ولما تضخم الانتاج على الاساليب الحديثة في القرن العشرين ، وبات العامل لا يصنع الا جزءا معينا محدودا صغيرا من السلعة التي يشتغل بانتاجها ولم يبق له الآن يقوم فقط بمالا تستطيع الآلة ان تقوم به ـ عندئذ ادرك علماء علم النفس الصناعي الخطر الناجم عن هذه الآلية في العمل ، وحاولوا بشتى الوسائل ، كادخال التنويع في العملية التي يقوم بها العامل الواحد ، وتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وتهيئة الفرص لمزيد من الاتصال بالآخرين ، ان يخففوا من ملل العمل الرتيب ـ الا ان ذلك كله لم يدرب العامل تدريبا صحيحا على مهارات العمل اليدوي ، ولم يتح له



د . هـ . لورانس

الاتصال المباشر بالسلعة التى ينتجهـا بحيث « يلمسها بيديه ، ويراها بعينيه ، ويشـم رائحتها بأنفه » كما قال أحد رجال الاقتصاد .

ولقد كان لذلك كله أثره فى ثقافة الجماهير لأن جانبا كبيرا من هذه الثقافة . كان ينبـع من العمل أو من العلاقات التى يهيئها العمل ، فكانت هناك الاغانى التى يترنم بها العمل وهـم يشتغلون بالمغازل اليدوية ، أو يبذلون جهـدا عضليا ، وكانت هناك خبرة خاصه بمواد العمل، وتدريب للعين واليد ، وكانت هناك الحرف الريفية التى تتصل بالاقتصاد المنزلى يمارسها العمال فى ساعات فراغهم ، فتجعل الحياة اليومية شائقـة مستحبة . ومع التصنيع تدهورت من غير شـك أنشطة الشعب الثقافية ، وتحولت أيد كثيرة من زراعة الارض والسكنى فى الريف الى سكنى المدن فى بيوت متلاصقة ، وتلاشى كثير من الصناعات الريفية واليدوية ، ففقد العامل كثيرا من القدرات على التمييز بين الاشياء ، ولم يجد فرصا للتثقيف الذاتى الذى يتم بغير مدرسة أو كتاب .

غير انى اود أن أقول ان عملية التصنيع ربما افقرت الحياة اليومية لكثير من الناس ، ولكنهـا فتحت من غير شك الابواب لامكانات اخرى ، فبالرغم من انها حددت فرص العمل للكثير من الناس ، الا ان التطورات الاجتماعية والاقتصاديه والسياسية التى صاحبتها دفعت المجتمع الاوربى فى القرن التاسع عشر الى أن يشرع فى تجربـة فريدة فى تاريخ البشر . وهى وضع نظام تعليمى يؤدى الى تعميم المعرفة بمبادىء القراءة والكتابة . ولا شك ان كل مجتمع فى التاريخ كانت لهوسيلته الخاصة فى تربية النشء ، وكثيرا ما كانت هذه العملية تتم بشكل غير رسمى فى ظل الحياة العائلية اذ كان من الضرورى تدريب الاطفال على عـادات القبيلة وتقاليدها واعدادهم للعمل بعد أن تصلب أعوادهم ويشبوا عن الطوق ، ولكن لم يكن هناك نظام تعليمى بالصورة التى نألفها اليوم ، والتى تتمثل فى حشد جميع الاطفال فى مدارس بقصد تمكين الناس جميعا من الاستمتاع بثمرة القـدرة على القراءة والكتابة . وقد كان لوضع نظـام تعليمى مدرسى شامل فى القرن التاسـع عشر أسباب عدة . فقد كان يقال ان الناس اذا استطاعوا أن يقرأوا وعرفوا الحقائق ، ثم ظفروا بعـد ذلك بحق الانتخاب والتمثيل فى المجالس النيابية أمسوا أكثر تعقلا فى احكامهم وأسلس قيادا فى ارشادهم . ثم انهم يجب كذلك ان يتعلموا جميعا القراءة لكى يتمكنوا من فهم الكتاب المقدس . ولو انهم استوعبوا حقائق الاقتصاد السياسى لقبلوا

وضعهم الاجتماعي عن رضا وأدركوا انه حتمية تاريخية • وكذلك كان لا بد لرجال السياسة ومن يتولى الحكم من القدرة على الاطلاع على بعض ما حوته الكتب من التاريخ ونظم المجتمع والقوانين وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بتولى شئون السياسة •

وفوق هذه الاسباب جميعا كان هناك عامل أقوى يدعو الى تعميم التعليم ، وذلك هو عملية التصنيع التى كانت تحتاج الى عمال يعرفون القراءة والحساب ، اذ كان لا بد لهم من فهم الارشادات المتعلقة بالآلات التى كان عليهم ادارتها ثم ان تجمع الناس فى المدن كان يتطلب سرعة فى الاتصال لا يمكن تحقيقها الا بنشر المعرفة بالقراءة والكتابة • ومن أجل هذا كله أقبلت الجماهير على تعليم أبنائها ، وعملت الحكومات على رفع نسبته ، وعلى جعله الزاميا فى المرحلة الاولى على الأقل ، حتى بلغت هذه النسبة فى البلدان المتقدمة مائة فى المائة فى مستهل القرن العشرين • ثم تحولت المشكلة من زيادة عدد المتعلمين الى النهوض بنوعيته ومستواه ،حتى يخرج المواطن الصالح لبلد صناعى •

والواقع ان موضوع النوعية يشكل مشكلة من أعقد المشكلات ، ذلك لأن نوع التعليم الذى يسهل الاتصال وحكم الجماهير شيء يختلف عما يتلقاه الطالب عن طريق الكتاب ومعرفة القراءة والكتابة بالطريقة المدرسية • **ذلك ان الكلمة المكتوبة والمطبوعة ارتبطت بثقافة كلاسيكية شديدة التعقيد فى محتواها اللفظى والعقلى والعاطفى ، وهى تلك الثقافة التى كانت تنعم بها فيما مضى الطبقات الرفيعة وحدها • ولم يكن كل ما هو مطبوع – بطبيعة الحال – من هذا المستوى الرفيع بل ولقد كانت هناك الى جانب الكتب العميقة كتب أخرى من الادب الشعبى لأولئك النفر من الناس الذين تعلموا القراءة والكتابة وأخذ عددهم يتزايد شيئا فشيئا** • وكان هذا الادب الخفيف محببا أيضا الى كثير من أبناء الطبقة العليا يروحون به عن أنفسهم بعد أن يتناولوا جرعة دسمة من الفكر العميق أو الفن الرفيع • بيد ان المدرسة التزمت – بطبيعة الحال – بتقديم النوع الأول من الثقافة • ومن ثم كانت تقدم لطلابها فى الواقع « **ثقافة الاقلية** » مع شيء من الاعتبار لأعمار الطلاب فى سن الدراسة ، كانت تقدم « **خير ما فكر فيه الانسان وأفضل ما قيل** » على حد تعبير ماثيو ارنولد وبناء على ذلك فن الأدب الذى يدرس كان نصوصا مقتبسة من كبار الكتاب يطالعها الطالب أو يحفظها عن ظهر قلب • فكان شيكسبير مثلا وملتون واضرابهم مما يألفه الطلاب ومما يرددونه فى المدارس الانجليزية • ولم يعرف الطلاب الاغانى الشعبية فى المدارس الا بعد تطور التعليم فى مطالع القرن العشرين ، وذلك بعد جهاد ومعارضة شديدة من جانب المحافظين والمربين • بل وما برحت المدارس الى اليوم تعانى من تسلط فكرة المحافظين الذين لا يحبون ان تقدم المدارس الى طلابها سوى الثقافة التقليدية التى اجتثت من أصولها الشعبية ، فيخرج الطالب منقطع الصلة عن الثقافة الشعبية السائدة المحيطة به • ولئن كان هذا اللون من المنهاج الدراسى يلائم الطالب المتفوق فهو قطعا فوق مستوى الطالب العادى • وحتى المدرسة المتقدمة التى تحاول ان تضع منهاجا خاصا للطالب المتوسط أو المتخلف أو الضعيف لا تفعل شيئا غير تخفيف الثقافة التقليدية ، فى حين ان التربية الصحيحة تقتضينا وضع برنامج آخر لمثل هؤلاء الطلاب ، برنامج أقرب الى ثقافة الشعب وفنونه منه الى الفكر التقليدى العميق الذى لا يتفق الا مع مواهب القلة من الناس •

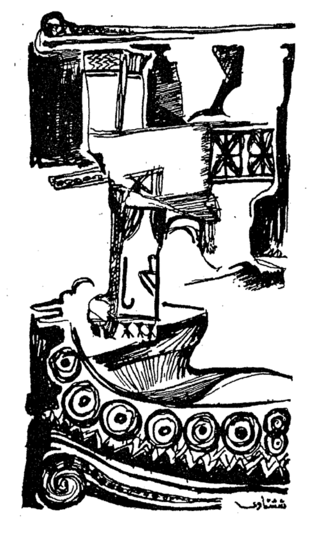
ولما كانت الثقافة المدرسية تستند فى أساسها – بعد المعلم – على الكتاب ، كان لا بد لنا من تقييم الكتاب فى العملية التربوية • وأقصد بالكتاب ما يدخل فى مقررات المدارس • ولا أريد هنا ان أتعرض للمضمون فهو متنوع بتنوع المواد ،وانما أريد أن أوضح الظروف السيكولوجية والاجتماعية التى تلازم قراءة الكتاب ، وبخاصة بعد ما انتشر الكتاب بين أيدى العامة من الناس ولم يعد – كما كان من قبل – ملكا لأقلية محظوظة ، فأحدث انقلابا ثقافيا هائلا ، وترك فى وعى الشعب آثارا عميقة بعيدة الغور •

وأول ما نذكره فى هذا الصدد ان الكتاب شيء يطالعه صاحبه عادة لنفسه منفردا • ولسنا ننكر أن الكتاب يمكن أن يقرأ جماعة ، الا ان ذلك قلما يحدث فى هذه الايام ، اللهم الا ان كان ذلك فى المدارس فى بعض الاحيان • ولما كان الكتاب من أنواع الدراسة الخاصة التى يقدمها القارىء لنفسه فهو يؤدى الى تعميق الفوارق الاجتماعية • لأن القراءة تقتضى ان يعزل القارىء نفسه عن الوحدة الاجتماعية التى ينتمى اليها ، ويركز اهتمامه فى الفاظ الكتاب ، دونما اتصال بالجمهور على أية صورة من الصور • ومن ثم كان الكلام المكتوب

أضعف أثرا من الكلام المســـموع • لأن الكلام المنطوق يقتضى صلة روحية على الأقل بين فردين• والمتكلم ـ فوق ذلك ـ بارتفاع الصوت وانخفاضه وبتنغيم اللفظ يضيف كثيرا الى المعنى ، ويتـــرك آثارا معينة في نفوس السامعين • والكلام كذلك يعبر عن الحالة النفسية للمتكلم ، عن مقـــــدار حماسته أو سأمه أو استهانته • ثم ان المتحدث يستطيع أن يبرز المعنى الذى يهدف اليه بالتأكيد فى النطق على لفظ دون آخر فى العبارة • وفى الكلام شحنة عاطفية لا تحملها الكلمة المطبوعة ، اللهم الا ما قد يدعه فيها القارىء بنفسه وهـــو بمعزل عن الناس •

والكتاب لا يبالى بأثر ما فيه كما يبالى المتحدث ولا يوجد بينه وبين القارىء ما يوجـــــده الحديث من صلة متبادلة • **ولما كانت الكلمة المطبوعة تصل الى الذهن عن طريق العين لا عن طريق الاذن ، فان مجالها لذلك يبقى محــدودا ، فى حين ان الكلام الشفوى يرن فى المكان وتكون له أصداء ،ويمكن أن يلقى على جمهور كبير فى آونة واحدة •**

والكتاب يساعد على الاستبطان أو الانطواء • أو الحركة الذهنية الباطنية التى لا يثيرها الاتصال الشفوى • والواقع أن هذا الضرب من الانطواء قد أصبح من خصائص المتعلمين فى العصر الحديث ، الذين يتميزون فوق ذلك بالعزلة الاجتماعية ، وبرودة العاطفة ، وقلة الانفعال ، وضعف علاقات الصداقة والاسرة • ويحرص رجال الثقافة على أن تكون المكتبة أو حجرة الدرس بعيـــدة عن أماكن الاختلاط ، يسودها الصمت ويمتنع فيها الكلام • ولسنا بحاجة الى الاشارة الى ما يؤدى اليه ذلك من وهن فى العلاقات الاجتماعية •



وقد كان العمال فى بداية ظهور حركة التصنيع يرون فى القدرة على القراءة سبيلا الى تســــلم زمام الحكم ، فأقبلوا عليها فى جد واهتمام ، حتى بدأ بعض المفكرين يتشككون فى قيمة معرفــــة القراءة والكتابة بالنسبة الى الجماهير ، فنادى رجل مثل **د • هـ • لورنس** يقول :

« ان جمهرة الناس ينبغى الا تتعلم القـــراءة والكتابة اطلاقا »

ولم يكن هدف لورنس اقصاء العمال عن زعامة الحكم • أو أن يحرمهم متعة الحرية والثقافة • ولم يكن فاشستيافى نزعته ، فلقد كان بحكم نشأته

من ابناء العمال الفقراء ، ولم يكن ساخطا على هذه الطبقة التى ينتمى اليها ، بل لقد كان يعجب بالعامل اعجابه بالرجل الارستقراطى ، لما يتصف به هذا وذاك من روح اللامبالاة التى كان يحبذها والتى لم تكن من ثقافة الطبقة الوسطى ، هذه الطبقة التى تتصف بالحذر القاتل والتزمت المميت ومن أجل هذا فان نقده لحركة تعميم التعليم كان نقدا مخلصا أمينا ، ولم يكن منبعثا عن حقد أو كراهية • ثم انه كان ـ فوق ذلك ـ معلما محترفا يدرك أكثر مما يدركه أى فرد آخر بخبرته وذكائه وممارسته قيمة ما كان يقدم لأبناء الطبقة الدنيا من علم ، ومدى افادتهم منه واستجابتهم له •

ذلك لأن الظروف التى ينشأ فيها ابناء الشعب تختلف عن الظروف التى يشب فيها أبناء الطبقة المثقفة • الاولون يتصلون بالعالم اتصالا مباشرا حسيا لا مجال فيه للفكر المجرد واستخلاص النظريات التى تحكم وجودهم وسلوكهم • وذلك ما أشار اليه من قبل **فردريك نيتشه** عندما تحدث عن تطور « الروح الاغريقية » وزعم ان سقراط قد بلور فى نظريات ما كان شائعا فيما سلف بين اليونان فى أساطير • ويعنى نيتشه بهذا القول ان العلم والمعرفة والعقل الواعى يتغلب فى النهاية على الحياة الغريزية التلقائية • ولعل هذا هو المعنى الذى التقطه لورنس ورأى فيه أن الادراك الحسى المباشر السليم ينحرف عن الجادة المستقيمة « بمعرفة العقل » أو صياغة « الفكرة » لأن كل ما ينبعث عن « الفكرة » أو يصدر عنها ـ كما يقول لورنس ـ يؤثر تلقائيا أو من تلقاء نفسه ، وقد يبعد المرء فى سلوكه عن طبيعته • ومن تم فاشفاقا على الجماهير من هذا الانحراف عن الطبيعة كان لورنس ينصح بأن نتركهم على حكم غرائزهم لا نفسدها عليهم « بالأفكار » • لأن زيادة الوعى تؤدى الى زيادة الانقباض والابتعاد عن مظاهر الحياة ومباهجها • ذلك لان الفكرة تجريد من الواقع الماثل الحى • ولذا فان أولئك الذين يستغرقون فى « **الافكار** » يفقدون جانبا من ادراك نواحى الحياة المحسوسة ، ومن الترابط العام الذى يصل ما بين مظاهر الحياة المختلفة • يقول لورنس عن جيل ابيه من عمال المناجم :

« انهم يعيشون عيشتهم كلها تقريبا بالغريزة ولم يكن الرجال لعهد أبى يعرفون القراءة أو يطالعون الكتب • ولم يكونوا قد تحولوا بعد الى عمال آليين •• بل لقد كان أبى ـ على نقيض



ذلك ـ يحب العمل بيديه فى المنجم ٠ وكم من مرة خرج منه مصابا بجروح دامية ٠ ولكنه لم ينقطع قط عنه ٠ كان يحب صحبة الزملاء ويأنس اليهم ٠ كان سعيدا ، بل وأكثر من سعيد ٠٠ فلقد وجد نفسه وحقق ما يريد » ٠

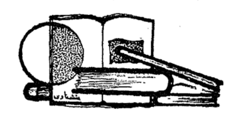
من أجل هذا كان لورنس يرى المدرسة محنه ثقافيه ـ على الاقل لمن هم من مثل أهله وعشيرته من عامة الجماهير ٠ فالمدرسة تنقل المرء من العيش بالغريزة الى « التعقل » والتفهم ٠ ولئن كانت « المعرفه العقلية » أو « الافكار » بالنسبة الى بعض الافراد بمثابة الانفاس فى الحياة ، ولا بد لأمثال هؤلاء من أن يعيشوا فى « **الفكر** » لكى يجدوا أنفسهم ويحققوا ما يريدون ، الا ان هؤلاء ليسوا الا قلة من الناس ٠ أما الاكثرية منهم فان الوعى العقلى الشديد ليس بالنسبة اليهم الا كارثة تلم بحياتهم فتفسدها عليهم ٠ هؤلاء لا يفسرون الدنيا بما يتلقى الأطفال فى المدارس من مواد الدراسة ، وانما يدركونها عن طريق الاتصال المباشر ، وعن طريق المشاركة فى الصناعة ، وفى الحرفة ، وفى الطقوس الدينية والشعائر الجماعية ٠

وليس من شك فى ان فى هذا الذى يزعمه لورنس كثيرا من الحق ٠ ولا ريب ان المدرسة بوسائلها الحديثة التى تعتمد على القراءة والكتابة وعلى مطالعة الكتب قد فشلت فى تخريج جيل يقابل الحياة بشجاعة وبهجة وكفاءة ٠ وليس هناك تلاؤم فى كثير من الحالات بين ثقافة الطالب وما يقوم به من عمل ٠ وقد فشلنا فى أن نعمق نفوس الشباب بحيث تنعكس التربية على السلوك ، وتنفذ الى الخبرة والتجربة ٠ وكم من ملايين الاطفال من يخرج من المدرسة الى الحياة فلا يجد فى نفسه شوقا الى المزيد من المعرفة أو يتابع بالتحصيل ما درس من أوليات ٠

ومما زاد الطين بلة ان المدرسة قد تصدت لواجبها التثقيفى الصحيح فى الوقت الذى ظهرت فيه وسائل أخرى للاتصال الجماهيرى تقدم برامجها المغرية المنحرفة الى جمهور يضيق بطبيعة بثقافة الكتاب ٠ ومن تلك الوسائل الصحافة الخفيفة غير الجادة ، ودور اللهو الوضيعة ـ وذلك بجانب الحانات والمقاهى التى يلتقى فيها الشباب فى المساء ـ وغير ذلك مما يخاطب فى الانسان جانبه الحيوانى الذى لم يتحضر بعد ، مما يتعارض مع أهداف التربية المدرسية الكتابية ٠



ت س . اليوت



وأخيرا قفز التقدم التقنى خطوات واسعة فأضاف الى الثقافة الشعبية ابعادا جديدة تتمثل فى عروض السينما وبرامج الراديو والتلفزيون التى استهوت الناس وزادتهم انصرافا عن الكتاب وقدمت لهم ثقافة كادوا ان يستغنوا بها عن ثقافة المدرسة • وهى فى الاغلب ثقافة شعبية وان لم تكن فوكلورية ، لأن الثقافة الفوكلورية من صنع الشعب ومن خلقه ، أما هذه فثقافة استهلاكية صنعت للشعب بقصد ان يتقبلها تقبلا سلبيا ، لا يشارك فى وضعها ولا يجد فرصة للجدل معها وتقوم بنشر هذه الثقافة وكالات وهيئات مركزية ذات أغراض معينة ، كذلك الذى تقدمه هوليوود بقصد الربح لا بقصد التثقيف •

ولقد اهتمت هذه الهيئات بحجم الثقافة أكثر مما اهتمت بنوعها ، اهتمت بالتسلية وبالنواحي الاعلامية أكثر مما اهتمت بالنواحى العقلية البحتة • وهى ثقافة قد لا تتوخى المثل الخلقية الرفيعة • تفرض على السامع أو المشاهد فرضا دون أن تكون له فيها ارادة ، ولا تتيح له اتصالا شخصيا أو احتكاكا عقليا •

هذه هى الازمة التربوية الاساسية فى عصرنا الحاضر ، وصميم مشكلة التعليم المدرسي : كثرة من الأطفال يفدون من بيئات غير متعلمة لا تفيد الا القليل من علم الكتاب ، بل وتبتعد عن الحياة الغريزية الطبيعية بما تتلقى من افكار ليس لديهم استعداد لتقبلها وهضمها وتحويلها الى سلوك وعمل • ولو أخذنا برأى لورنس لأوقفنا هذا التيار الجارف نحو تعميم التعليم ومحو الأمية

وهنا يجب أن نقف لحظة لنتدبر الامر • ان لورنس فى الواقع يبنى نظريته على أساس ان المجتمع طبقى ، وانه سيبقى كذلك ، تسوده الفوارق الاجتماعية التى تفصل بين قلة ممتازة وكثرة متوسطة أو بسيطة • ولذلك فهو يعفى هذه الكثرة من الحاجة الى القراءة والكتابة وينكر عليها القدرة على الحصول على ما فى الكتب من كنوز • ولم يفطن الى اننا بسبيل التحول من مجتمع طبقى الى مجتمع تذوب فيه الفوارق ، وتسوده العدالة الاجتماعية ، وما كان حقا لاقلية من الناس يجب أن يكون ملكا للجميع • وليس معنى هذا اننا نحط من شأن ما يتعلمه المرء بالممارسة والتقليد والنقل عن آبائه واتباع تقاليدهم • وانما نحن نريد ان نبنى على هذه الاسس وان نجعلها قاعدة تنبثق منها مواد الدراسة ، ولا يغفلها مضمون الكتاب •

ان المنهج التقليدى الكلاسيكى يجب أن يتطور بحيث يشمل الى جانب « الافكار » والدراسة النظرية عملا يدويا نستبقى به مهارات الانسان التى كانت ركنا أساسيا من اركان ما يبنى الانسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم • ويجب ان نضع فى اعتبارنا ان المدرسة لا تضم قلة محظوظة من أبناء الشعب ، بل تضم النشء الجديد بأسره وبغير استثناء •

فالقراءة والكتابة • والقدرة على مطالعة الكتاب حق للجميع • وبرغم ما ذكرنا من مثالث للتربية عن طريق الكتاب ،فان طريقة التدريس ،وتطور التأليف ، والاهتمام بالحواس ، وبالقدرات العملية واضافة الثقافة الفوكلورية الى المنهج الدراسى بحيث تصل الطفل بماضيه ، وتهذيب برامج الاذاعة والتليفزيون وعروض السينما ومادة الصحافة ، بحيث تسير بحذاء ما تقدمه المدرسة ولا تتعارض مع ما يتضمنه الكتاب القيم — كل ذلك يجعل للكتاب قيمته ، ويرسى الثقافة على أسس أصيلة عميقة وقواعد علمية صحيحة ، ويربط الجيل الجديد بجذوره التاريخية وينقذه من الضياع •

محمود محمود

الاستثمار في العلم وفي الإنتاج

د. سمير نعيم احمد

● البحث العلمي يرتبط دائما أبدًا بالإنتاج وبحياة الناس وعملهم، وهو الذي يلعب الدور الحاسم في التقدم التكنولوجي وفي رفع مهارات الناس الإنتاجية ومستواهم الفني والثقافي.

نستطيع القول دون أن يجانبنا الصواب أننا نعيش الآن في عصر يحدد العلم فيه كل شيء، ابتداء من أبسط تفاصيل الحياة اليومية لأي جماعة من الناس حتى أعقد العلاقات السياسية والاقتصادية بين مختلف الشعوب والأمم.
فالأمم المتقدمة والتي تسمى بالقوى العظمى في العالم هي الأمم المتقدمة علميا، والأمم المتخلفة او النامية هي الأمم التي تفصل بينها وبين الأمم المتقدمة هوة علمية سحيقة. ومهما كان نوع العلاقة بين الأمم المتقدمة والنامية فان هذه العلاقة لا يمكن أن تتعدى العلاقة الاعتمادية ما لم تستطع تلك الأمم الأخيرة أن تنشىء علومها الخاصة بها والنابعة منها بحيث لا تبقى في انتظار ما تجود به عليها الأمم الأخرى من بعض ثمار علومها في شكل مساعدات اقتصادية أو تكنولوجية. ومن هنا يتضح لنا الدور الحاسم **للعلم الخلاق** في تحديد مصائر الشعوب ومستقبلها، ويتضح لنا معه الدور الحيوى للعلماء. والعلماء في أي بلد من أعظم وأثمن الثروات القومية، **ولكن المؤسف أن الدول**

التقدمية هي التي أدركت ذلك ووعته وعياً كاملاً ، أما الدول المتخلفة والنامية فانها لم تصل بعد حتى الى مرحلة افهم المواضع لحقيقة هذه الثروة ، والدليل على ذلك عدم رعايتها وتقديرها الفعلى لهم ، وتركها اياهم يتسربون منها الى الى غيرها من الدول التى تتلقفهم وتبذل اى شيء فى سبيل اجتذابهم اليها .

بين التقدم الاقتصادى الاجتماعى والتقدم العلمى :

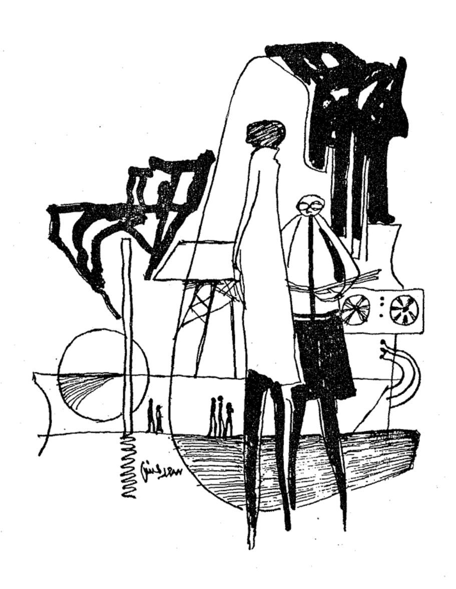
من الحقائق المعروفة والمسلم بها أن هناك ارتباطا موجبا وتاما بين درجة تقدم العلم بوجه عام ودرجة التقدم الاقتصادى ـ الاجتماعى . الا أن هذه العلاقة بين النوعين من التقدم ليست بالعلاقة البسيطة ، وانما هى علاقة غاية فى التعقيد . فلا يمكننا أن نرجع التقدم في مجتمع الى تقدم العلم فيه ، كما أننا لا نستطيع ان نرجع تقدم العلم الى تقدم المجتمع . **فالعلاقة بين الاثنين علاقة متبادلة ومتشابكة ومعقدة** . فالعلم ينشأ على أساس الانتاج والنشاط العملى للمجتمع ، ولكنه بدوره يخدم المتطلبات العملية للناس وللانتاج وله أهمية بالغة للمجتمع، فهو الذى يزود الناس بالمعرفة بالقوانين الموضوعية ويزيد من قدرتهم على السيطرة على القوى الطبيعية ويحدد لهم أنسب الأساليب لتحسين حياتهم . والعلم يوسع من آفاق الناس ويخلصهم من الخرافات والتعصبات . **والبحث العلمى يرتبط دائما أبدا بالانتاج وبحياة الناس وعملهم ، وهو الذى يلعب الدور الحاسم فى التقدم التكنولوجى وفى رفع مهارات الناس الانتاجية ومستواهم الفنى والثقافى** . وتطبيق المنجزات العلمية أصبح هو العامل الحاسم فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، اى أن العلم قد أصبح الآن قوة انتاجية مباشرة فى المجتمع .

وعلى هذا فان أى تقدم علمى فى المجتمع يؤدى الى تقدم المجتمع فى كافة المجالات الأخرى ، كما أن التقدم فى تلك المجالات ينعكس على سرعة تقدم العلم وهكذا . وهذه العلاقة المتبادلة والمتشابكة لا توجد بين تقدم العلم بوجه عام وبين التقدم الاجتماعى فقط ، ولكنها توجد ايضا بين تقدم فرع معين من فروع العلم وغيره من الفروع . فالتقدم فى العلوم الفيزيقية يؤدى الى وينعكس على التقدم في العلوم البيولوجية والانسانية والعكس صحيح . كما أن التقدم فى كل هذه الفروع يرتبط بتطور النظرة العامة الى الكون المحيط بالانسان والى سيطرته على ظواهر هذا الكون .

معنى التقدم العلمى :

ان أى محاولة لمناقشة الوضع الراهن للعلم فى مجتمعنا ووضع المقترحات لارتقاء به لابد وان تقوم على أساس نظرة عامة شاملة قوامها ادراك هذه العلاقة المتبادلة والمتشابكة بين الظروف الواقعية للمجتمع وبين العلم .
وقد دارت مناقشات كثيرة خلال الفترة الماضية حول وضع نوع بعينه من العلم ، هو ما يعرف بالعلوم الانسانية ، ودعا البعض الى ضرورة الاهتمام بها واطنبوا فى تعداد أوجه أهميتها وقارنوا بينها وبين وضع العلوم الفيزيقية والبيولوجية فى مجتمعنا ودعوا الى الارتقاء بها الى مستوى تلك العلوم . **ولكن النظرة المدققة الفاحصة تبين أن الوضع الراهن للعلوم الانسانية لا يختلف كثيرا من حيث الكيف عن وضع غيرها من العلوم** . صحيح ان ما يسمى بالعلوم الطبيعية تحظى باهتمام أكبر نسبيا من الدولة ، كما يتضح من المبالغ المخصصة للانفاق عليها ومن عدد المتخصصين فيها ومن عدد البعثات المخصصة لها ، ولكن كل هذا لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد لتقدم العلم . فالمحك الأساسى لتقدم العلم هو الابتكار والخلق والاضافة الى الوعاء العام للمعرفة المثمرة . وتظهر آثار هذا التقدم بشكل جلى فى الدوائر والمحافل العلمية العالمية فى صورة اعتراف وتقدير لحالة علم من العلوم ولعلمائه من بلد من البلدان ، وسعى العلماء الى هذا البلد للمشاركة فى النشاط العلمى فيه وارسال البلدان الأخرى لطلابها الى هذا البلد لاكتساب المعرفة والخبرة بعلومها المبتكرة . كما تظهر آثار التقدم العلمى أيضا فى التطبيقات العملية لهذه الابتكارات فى المجتمع الذى نشأت فيه وفى غيره من المجتمعات . **فهل تحقق ذلك بالنسبة لأى من علومنا ؟**

ان الفرق بين وضع العلوم الطبيعية ووضع العلوم الانسانية في مجتمعنا لا يعكس فرقا يذكر فى درجة تقدم كل من هذه العلوم ، ولكن يعكس فى الواقع فرقا فى درجة ((**تعلم**)) أو ((**اكتساب**)) أو استيراد المعرفة بموضوعات تلك العلوم من المجتمعات الأجنبية . وهناك بالطبع فرق كبير بين **تعلم** العلم **وخلق العلم** او بين **استيراد** العلم **وصنعه** .



وبنـــاء على ذلك فان العلوم (**الانســـانية والطبيعية**) لم تتعد عندنا بعد مرحلة الاستيراد الى مرحلة الخلق . واذا كان استيراد المعـرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الطبيعية يمكن أن يعود بالفائدة على المجتمع فان استيراد المعرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الاجتماعية المحلية قد يعود بالضرر على المجتمع أو يصبح جهـدا عديم القيمة . وما زلنا نرى معظم علمائنـــــا الاجتماعيين يحاولون تطبيق نظريات اجتماعية مستوردة عن مجتمعات رأسمالية على مجتمعنا حتى بعد ما طرأ عليه من تغيرات جذرية جعلته اكثر اقترابا من المجتمعات الاشتراكية .

السؤال الحاسم الذى يجب أن يشغلنا جميعا اذن ليس كيف نصل بنوع من العلوم الى مستوى نوع آخر فى مجتمعنا ، فذلك أمر غاية فى السهولة وقد لا يتطلب تحقيقه أكثر من قرار بانشاء عدة مراكز بحـوث أو مؤسسات وآخـر بزيادة الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الفرع او ذاك، ولكن الســؤال الحقيقى هو : **كيف نستطيع الانتقال بالعلم (الانسانى والطبيعى على السواء) من مرحلة الاستيراد أو التعلم الى مرحلة الخلق والابتكار أو مرحلة صنع العلم ؟ أى كيف نخلق علما فى الجمهورية العربية المتحدة ؟** وللاجابة على هذا السؤال سنحاول تحليل العناصر الحيوية فى المناخ الاجتماعى المشجع على ازدهار العـلم وتقدمه .

معنى المناخ الاجتماعى للعلم وعناصره :

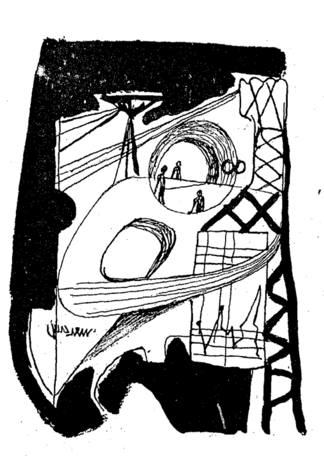
لا شك أن ما تم خلال السنوات الماضية من استثمار فى الجامعات ومن انشاء لمراكز البحوث

العلمية الطبيعية والانسانية يمثل خطوة طيبة الى الأمام واعترافا بأهمية البحث العلمى وضرورته ، الا أن العناصر الأساسية لتقدم العلم **الخلاق** لم تكتمل بعد فى مجتمعنا وسوف نناقش فيما يلى مدى توفر كل عنصر من هذه العناصر:

١ ـ الوعى الرسمى من جانب الدولة بضرورة تقدم العلم وادراك العلاقة بينه وبين تقدم المجتمع .

لا يمكن أن يتم ذلك مالم تكن الدولة أساسا مهتمة بتقدم المجتمع وتحقيق الرفاهية لكافة أعضائه وحين كان مجتمعا يسيطر عليه الإستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أدنى اهتمام بالعلم الخلاق ، بل على العكس من ذلك كانت كافة المحاولات تبذل لواد أى بوادر له . وحين تسلم الشعب مقاليد الحكم اهتمت الدولة منذ البداية بنشر التعليم وتحقيق تكافؤ الفرص فيه أمام جماهير الشعب ، وكانت خطوة ضرورية وأولية لأنه لا يمكن بالطبع خلق علم دون قاعدة شعبية عريضة من المتعلمين . وتلا ذلك الاهتمام بالبحث العلمى وانشاء العديد من مؤسسات ومراكز البحوث العلمية، وكان ذلك أيضا خطوة ضرورية لتكوين وتدريب جيل من المتخصصين فى البحث العلمى ولو حتى على مستوى النقل والاستيراد، **ثم جاء تأكيد الميثاق على العلاقة بين العلم والمجتمع ، وأخيرا جاء الاعتراف الصريح الشامل فى بيان ٣٠ مارس بأن بناء الدولة العصرية يتوقف على تقدم العلم والتكنولوجيا .**

ان أول العناصر الضرورية للمناخ المناسب لازدهار العلم هى ادراك الدولة لتلك العلاقة بين تقدم العلم وتقدم المجتمع ولاستحالة احداث تنمية اجتماعية واقتصادية حقيقية وتحقيق تقدم عسكرى يكفل السلامة الدائمة للوطن دون احداث نمو علمى على كافة المستويات . ولا شك أن هذه المراحل التى مر بها ادراك الدولة لدور العلم تعكس تلك العلاقة المتبادلة بين العلم من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى . فحين كان المجتمع يعانى من الاستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أى اهتمام بالعلم ، ولكن انتشار التعليم ساعد على محاربة هذه الآفات الثلاث والثورة عليها . وحين قطع المجتمع خطوات الى الأمام فى النواحى الاقتصادية والاجتماعية بدأ الاعتراف يزداد بدور العلم ، ومع تزايد هذا التقدم والممارسة الفعلية لتطبيق المنجزات العلمية فى الصناعة والزراعة وتزايد التعليم أصبح ادراك أهمية العلم الخلاق أكثر سهولة . **وعلى هذا نستطيع القول أن أول**



العناصر الضرورية للمناخ العلمي المناسب قد بدأ يتحقق .

٢ ـ التفكير على أساس علمي :

ان الاعتراف الرسمي من جانب الدولة بأهمية وضرورة العلم الخلاق ليس سوى خطوة واحدة أوليه وضروريه ولكنها غير كافيه وحدها لتقدمه . فما لم يتحول الاعتراف الى فعل ويترجم الى عمل فان قيمتة بالنسبة للعلم لن تزيد عن قيمه الورق الذى كتب عليه . كما أنه من المحال أن يحدث أى تقدم فى العلم لمجرد الرغبه فى هذا التقدم . وأول خطوة لترجمة هذا الاعتراف الى عمل هى أن تبدأ الدولة فى التفكير على أساس علمى لحل هذه المشكلة ذاتها ؛ بمعنى أنه لا بد للمسئولين أن يضعوا هذا السؤال أمامهم : **ما هو الأسلوب العلمى الذى يجب أن يتبع لكى يتقدم العلم فى مجتمعنا ؟**

وفى هذه الحالة يصبح العلم ذاته والعلماء أنفسهم والمناخ المحيط بهم موضوعا للدراسة العلمية . وهنا يبرز الدور الايجابى والفعال للعلوم الانسانية التى يستطيع المتخصصون فيها وضع خطة لهذه الدراسة العلمية للجوانب النفسية والاجتماعية والتربوية والادارية والاقتصادية المتضمنة فى هذه الظاهرة ثم وضع التوصيات العلمية بناء على نتائج الدراسة من أجل اطلاق الطاقات العلمية الكامنة وتوفير احتياجاتها .

٣ ـ تحرير المؤسسات العلمية من استعمار الروتين :

الروتين آفة شديدة الخطورة لاعلى العلم فحسب ولكن على المجتمع بأسره ، ولكن آثارها المدمرة تظهر فى أعنف صورها فى هذا المجال بالذات . فالابتكار والخلق والابداع لا يمكن أن تنطلق طاقاتهم اذا كانت تحيط بالمشتغلين بالعلم أغلال وقيود الروتين . ولدينا الكثير من الأمثلة على خنق الروتين للجهود العلمية يعرفها كل من يعمل فى المؤسسات العلمية . ولدينا أيضا أمثلة رائعة على التقدم الذى حققته المؤسسات التى أصرت الدولة على تحريرها من قيود الروتين مثل هيئة قناة السويس والسد العالى . **والخطوة الفورية التى يجب أن تتخذ هى اعادة تنظيم كل المؤسسات العلمية وبخاصة أجهزتها الادارية على أسس جديدة وعلمية تقوم على الثقة الكاملة بالعلم والعلماء .**

٤ ـ توفير الامكانيات المادية :

ولو نظرنا الى المؤسسات العلمية فى الدول المتقدمة لوجدنا انها تعتبر فى المقام الاول مؤسسات للاستثمار . وهذه الدول تضع هذه المؤسسات فى مرتبة واحدة مع المؤسسات الانتاجية والدفاعية . فكما توفر لقواتها المحاربة كل العناصر الضرورية التى تكفل تفرغهم تفرغا كاملا للدفاع عن الوطن توفر للمؤسسات العلمية والعاملين فيها ما يمكنهم من التفرغ الكامل للانتاج العملى والابتكار . وتلك مسألة قد تكون غاية فى الصعوبة بالنسبة لكل الدول النامية . فأمام هذه الدول مشكلات لاحصر لها تتطلب استثمارات كبيرة من أجل الارتفاع بمستوى معيشة سكانها ومن أجل تطوير وتنمية اقتصادها . والانفاق على العلم لا يؤتى ثمارا مباشرة وسريعة . الا أنه يجب النظر الى العلم على أنه لايقل أهمية عن أى مجال من مجالات التنمية كالصناعة أو الزراعة، واعتبار أن ما ينفق على العلم ليس سوى استثمار لابد أن يؤدى الى طفرات ضخمة فى المجال الاقتصادى ، بل ان هذا الاستثمار لاغنى عنه لأى تطور اقتصادى حقيقى . وهنا تواجهنا مرة أخرى نفس المشكلة التى قابلتنا حين كنا بصدد التصنيع . **فلا بد لتوفير النفقات اللازمة لتقدم العلم من تحقيق مستوى اقتصادى مناسب ، ولا بد من التقدم العلمى لتحقيق ارتفاع مستوى الانتاج .** وكما اتخذنا قرارنا بضروره الاستثمار فى التصنيع لأنه يمثل حلا واقعيا لمشكلاتنا مهما كان فى ذلك من تقشف وحد من الاستهلاك يجب أن نسرع باتخاذ قرار مماثل بضرورة اعتبار العلم صناعة استثمارية حيوية واعطائه الأولوية فى الانفاق . **ويجب هنا مراعاة التنسيق العلمى الشامل بين مختلف المؤسسات العلمية بحيث يتحقق أفضل وأعلى مستوى من استغلال هذه الأموال .**

ويرتبط بتوفير الامكانيات المادية للمؤسسات العلمية مسألة على جانب كبير من الحساسية يشعر من يريد عرضها أو مناقشتها بالحرج نظرا لما يمكن أن يحدث من اساءة فهمها، ولكننى آثرت مناقشتها لأنها نقطة حيوية ولابد من مواجهتها مواجهة واقعية، وتلك هى مسألة الأوضاع المادية للمشتغلين

بالعلم . ان الأوضـــاع المادية للمشتغلين بالعلم لا تشجع على التفرغ الكامل للانتاج العلمى بحيث يصبح هو المسـألة الجوهرية فى الحيـاة اليومية للعلماء لا يشغلهم سواها من أمور مثل توفير الحياة المناسبة لأنفسهم ولأسرهم . وحين نقول ان الوضع المـادى للمشتغلين بالعلم غير مناسب فليس فى ذلك أى مبالغة . فالباحث العلمى المبتدىء أو المعيد بالجامعـة (الذى نطلب منه التفرغ الكامل لمهمته العلمية والذى يمثل فى معظم دول العالم النواة الحقيقية للعلماء) يتقاضى مالا يزيد عن سبعة عشر جنيها فى الشهر عند بداية تعيينه وهو فى ذلك لا يختلف عن أى خريج جامعى آخر فى الوقت الذى تختلف توقعاتنا منه عن توقعاتنا من الآخر اختلاف تاما . فكيف لنا أن نتوقع منه أن ينفق على شراء المراجـــع والكتب والدوريات والأدوات اللازمة لعمله ، وكيف نطلب منه التفرغ الذهنى للابتكار والانتاج العلمى وهو مشغول تماما بتدبير شئون حياته العلمية بهـذا المبلغ الضئيل ؟ فاذا ماكدح لسنوات طوال وكافح حتى حصل على أعلى الدرجات العلمية (الدكتوراة) وعين مدرســا بالجامعة أصبح مايتقاضاه فعلا لايزيد على الأربعين جنيها فى الوقت الذى يحصل أغلب الذين تخرجوا معه واتجهوا اتجاهات أخرى على راتب أو دخل أعلى منه . وعلى هذا فليس من المستغرب أن نجد الباحثين العلميين ينشغلون عن البحث العـــلمى الخلاق بالبحث عن أعمال أخرى تدر بعضـا من الدخل يساعدهم على مواجهة أعباء الحياة اليومية . لهذا كان لابد من تطبيق ماهو متبع فى كل البلاد المتقدمة علميا (وخاصة البلدان الاشتراكية) من حيث توفير الأمان والاستقرار المـادى للمشتغلين بالعلم اما عن طـريق رفع مرتباتهـــم أو بتوفير الخدمات الأساسية لهم كالمسكن الملائم والرعاية الصحية والاجتماعية ووسائل الانتقال .. الخ . ولحسن الحظ أن لدنيا الآن كادرا علميا من أعظم شباب العالم فى قدراته — دون مبالغة — وبشهادة كل المؤسسات العلمية الأجنبية التى أتيح لبعضهم العمل فيها، وكل ما يحلمون به أن يجدوا الظروف الملائمة لتفجير طاقاتهم وقدراتهم الابداعية الكامنة من أجل خدمة المجتمع .

٥ — خلق الفرص للتعبير العلمى الحر والديموقراطى :

ومن أهم عناصر ازدهار العلم امكانية التعبير العلمى الحر **والذى لايتـــأتى الا بفتح الباب على مصراعيه للمناقشات العلمية، اما فى هيئة مؤتمرات وحلقات وندوات دورية ومستمرة واما فى هيئـة مناقشات بالمجلات العلمية المتخصصة ، ذلك أن احدى الدعامات الرئيسية لتطور أى علم من العلوم هى التبـــادل المستمر للآراء والأفكار بين العلماء ومناقشة هذه الآراء ونقدها** ، ويتعين فى هذا المجال أيضا فتح نافذة عريضة تطل على مصادر العلم فى مختلف بلدان العالم عن طريق تبـــادل النشرات والمجلات العلمية وايفاد البعثات وحضور المؤتمرات الدولية واستقدام العلماء الأجانب للاشتراك فى مؤتمراتنا .

واذا كانت الديموقراطية وحرية الكلمة تمثل الدعامة الأساسية للمجتمع فانهـــا أمر لابد من توفره على أوسع نطاق فى ميدان العلم ، بمعنى أنه لابد من أن يدبر المشـــتغلون بالعلم أمورهم المتصـــلة به بانفسهم ويتخذون قراراتهم فى كل مايتعلق بعملهم على أســـــاس من المناقشـــات الديموقراطية الحرة . وفى هـــذه الحالة يستطيع العلماء أنفسهم أن يحكموا على صلاحية اسهام كل فرد فيهم فى التقدم العلمى ويمكنهم استـئصال العناصر الانتهازية والوصولية والتخريبية وكشف الزيف والدجل باســم العلم . ورفع الكفـــايات العلمية الحقيقية .

***

فى ختام هذا المقال أود أن أؤكد مرة ثانية على معنى التقدم العلمى بوصفه خلقا للعلم وليس مجرد تطبيق لمعرفة علميه خلقها غـيرنا . **ولا يجب ان ننسى ان المعرفه العلميه التى نطبقها تخضـع ، شانها شان اى سلعه ، للتحكمات السياسيه . ولهذا فان التركيز على عملية الخلق العلمى سوف يجعلنا فى المستقبل قادرين على التنميه الحقيقية للمجتمع وعلى اللحـاق بالدول المتقدمه واجتياز الهوة الواسعه التى تفصلنا عنها وتزداد كل يوم اتســـاعا** . ويجب أن ننظر الى العلم بوصفه ، كالدفاع عن الوطن تماما ، عملية مستمرة لاتتوقف لحظه واحدة ، فالجامعات ومراكز البحوث بالدول المتقدمة تعمل ٢٤ ساعة يوميا بلا توقف ، ولابد أن ننبه هنا الى ضرورة البدء الفورى باجراء كافة الدراسات العلميه اللازمة للتعرف على حقيقـــة وأوضاع وامكانيات مؤسساتنا العلمية ورســم الخطة لتحقيق المناخ المناسب لانتاجها .

سمير نعيم أحمد

التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

د. حسن حنفي

● ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشرى ، كلما قدم هذا الفكر شيئا تساق اللاهوت واثبت جدارته ، واعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .

● كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام احدث النظريات العلمية فى الضوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء .

● الاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحى ، وفيه اعلان لاستقلال الوعى الانسانى ولاستقلال الطبيعة من كل تدخل خارجى ، لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر .

بدأ بعض الباحثين فى الآونة الاخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهى « الاصالة والمعاصرة » أو كما يسميها الباحثون فى التراث والمجددون له « **التراث والتجديد** » أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة « **القديم والجديد** » وهى مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة فى لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة الى اخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معينه ، عربى أم اسلامى ، بل على كل مجتمع بشرى ينمو نحو التقدم ، وتظهر عادة فى الخلق الحضارى ، فى الفن مثلا باسم « **الكلاسيكية والحداثة** » أو فى السياسة باسم « **اليمين واليسار** » أو فى الروح العامة باسم « **المحافظة والتقدم** » ، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم ، مشكلة خطيرة اذن لو استطاع المجتمع النامى دراستها دراسة علمية لحافظ على تجانسه فى الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته واطمأن الى مسارها العلمى .

ولما كان الغالب على تراثنا القديم هو **الفكر الدينى** ، وقد كان **الفكر العلمى** فى هذا التراث أحد أنماطه ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الدينى بالنقد والتحليل



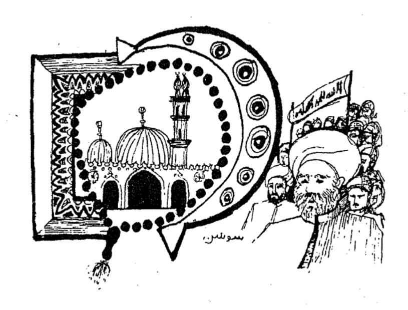
وتحدثوا عن أزمة الفكر الديني خاصة بعد الهزيمة التى أصبنا بها فى الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧ ، بل يمكن أن يقال أيضا أن هذا الفكر الدينى كان أحد أسبابها ، **والحقيقة ان ازمة الفكر الدينى لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لان هذا التفكير نتيجة ارث طويل وحصيلة تراثنا القديم كله** الذى ما زال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلا عقليا لميدان السلوك ، وتصور هرمى قديم للكون **يجعل محوره فى القمة** ، سلوك معاصر يتطلب دراسة امكانياته الذاتية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الانسانى النظرى أو العملى ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . **هناك اذن عمل بلا أساس نظرى متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدى بحال من الاحوال الى اى سلوك فعال مباشر .**

صحيح أنه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح أيضا ان هناك أوضاعا اقتصادية وظروفا تاريخية وجغرافية تحدد أنماطا معينة من الفكر والسلوك تؤدى بدورها الى تأبيد هذه الاوضاع وتحويلها الى أبنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن نمط فكرى سائد كما أن هناك وضعا طبيعيا سائدا ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليونانى فكرا مثاليا ولا يستثنى من ذلك أرسطو لانه كان لا يبحث عن الفردى فقط (الطبيعة) بل كان يبحث أيضا عن الفردى (المنطق) والعام (الميتافيزيقا) . **وكان الفكر السائد فى تراثنا القديم هو الالهيات وما الطبيعيات الا مقدمة للالهيات .**

وما دمنا بصدد الفكر الدينى فلا يمكن الحديث عن الفكر العربى ، فالفكر لا جنس له لان أوضاعا معينة قد تنتج فكرا واحدا عند شعبين مختلفين ، وما دمنا بصدد وصف نمط معين من انماط التفكير ، **يكون التفكير دينيا اذا لم يقم العقل بوظيفته الاساسية فى تحليل الظواهر ثم تغييرها** . وقد أثيرت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلسفة اسلامية أم عربية او تسميتها فلسفة المسلمين أو الفلسفة في الاسلام ، وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربى .

أولا : ماذا يعنى « نقد الفكر الدينى » ؟

ماذا يعنى اذن ما يسميه أحد الباحثين المعاصرين « **نقد الفكر الدينى** » ؟ لايعنى النقد ترديد بعض كتابات المفكرين المعادين للدين فى الحضارة الغربية ، فأعداء الفكر الدينى هناك كثيرون والامثلة والشواهد على ذلك كثيرة وماذا يعنى « **بؤس الفكر الدينى** » ؟ ان لفظ « البؤس » معروف فى كتابات سابقة فى الحضارة الاوربية أشهرها بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودون وأخيرا بؤس المذهب التاريخى أو عقمه لبوبر . **لايعنى اذن النقد** الترديد أى ترديد ما يقال فى بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة فى بيئة حضارية أخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو مماثلة خاصة وان كان المعطى الدينى نفسه مختلفا فى كلتا البيئتين . **الترديد هو اساءة فهم للافكار والنظريات التى نشأت فى بيئة معينة لانه يخرجها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها وحيا جديدا** ، ثم يطبقها على بيئة أخرى قد لا تصور فيها شيئا وقد لا تمس من فكرها الا السطح الخارجى . أن كل فكر له بيئته التى ينشأ فيها ، **أى أن كل فكر هو بالضرورة فكر حضارى يعبر عن روح العصر** . والفكر الدينى في الحضارة الغربية



لا يخرج عن ذلك فهو وليد بيئة معينة وحصيلة تاريخ معين، ويتناول معطى دينيا معينا . **فالفكر الدينى فى الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين** أى أنه اقرب الى تاريخ المسيحية بل والى تاريخ المسيحية الغربية بالذات، وكل الكتابات المعادية للدين هى فى الحقيقة كتابات معادية للمسيحية او ان شئنا الدقة كتابات معادية لتفسير معين للمسيحية وهى المسيحية التاريخية التى لم يقبلها أحد من الفلاسفة أو حتى اللاهويتون الاحرار ، وهذا لا يعنى التفرقة المشهورة بين **تفسير معين للدين** وبين **الدين فى ذاته** والهجوم على الاول والدفاع عن الثانى ، لان الدين فى ذاته افتراض عقلى أو مجرد امكانية لانه لم يوجد الا من خلال تفسيراته التاريخية **فالكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين او جماعة معينة ولا يتحول الى فكر دينى الا من خلال التاريخ .** ومهما اختلفت التفسيرات للدين فكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على أنه تجربة محضة أو ارادة للاعتقاد (وليم جيمس) أو على أنه خبرة صوفية (برجسون) أو على أنه تناقض أو فضيحة أو عار او لا معقول أو عبث (كير كجارد) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية الى مذهب عقلى عند المثاليين وعلى راسهم هيجل ، وقد حدث ذلك أولا في الفلسفة ، وكان تفسير الدين دائما تابعا للفلسفةوتياراتها ، **فليس نقد كيركجارد او جيمس اوبرجسون للبراهين العقلية على وجود الله انكارا لله بل رفض للبرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية .** قد يوجد الدين فى كتاب مقدس بمعناه وبلفظه بل انه قد يقع فى الحرفية litteralisme ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد الا من خلال تغيير معين له ولو انه يبقى من الناحية التاريخية كتابا غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى فى الحضارة الاوربية تحولات من أجل انكار وجود الله ، ولم يكن عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التى كانت مثالا للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعى أو التفكير العلمى البيولوجى فى القرن التاسع عشر ، أعنى نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمى الاقتصادى كما مثلته نظرية رأس المال عند ماركس، لم يكن ذلك كله وسيلة لانكار وجود الله بل كان **ثورة على الانمـــاط التقيدية للفكر المثالى والدينى .** كان عصر النهضة وليد الايمان بالعقل وبالموقف النقدى من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة والملاحظات العلمية واعتبار التجربة هو المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعى نتيجة لتطبيق النظرة العلمية فى الطبيعة والرغبة فى الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من أهم تطبيقات المنهج العلمى فى علوم الحياة .

أما حركات التحرر فى عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة عن **مقتضيات العصر الحاضر نفسه** مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة الى الحرية والديموقراطية. لم يكن الاتجاه نحو العقلانية بالضرورة ترديدا للمذهب العقلى الغربى بقدر ما كان نتيجة لمقتضيات العصر ، ولم تكن الدعوة الى العلمية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيق أو جاليليلو أو نيوتن بقدر ماكانت اقترابا من الواقع ورفضا للجوانب الغيبية فى تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة الى الحرية والديموقراطية وليدة اتصال مفكرينا الاوائل من أمثال الطهطاوى وغيرهم بمفكرى الغرب خاصة بمفكرى القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دفينة فى التحرر وبحث عن أنظمة سياسية جديدة بعد



يقظة الحس الوطنى ورغبته في الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربى ، بين نقد الفكر الدينى فى تراثنا القديم ورفض العقائد المسيحية فى التراث الغربى يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحى المعاصر كما ينقدون الفكر الاسلامى المعاصر مع أن كلا المفكرين مختلفان تماما .

فالفكر المسيحى المعاصر به تيارات عديدة أهمها ، كما هو الحال فى كل عصر ، تياران : **تيار تقدمى حر** وهو استمرار للفلسفة الحديثة مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المقارنة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعى وعلوم الاقتصاد والسياسة ، **وتيار محافظ** مهمته انقاذ ما يمكن انقاذه عن طريق اللف والدوران كما يفعل ياسبرز فى تفسيره الحاد نيتشة على انه ايمان مقنع أو كما يفعل البعض فى تفسير الحادرسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز فى هذا الفكر على الايمان الجديد لا الى رفض الاتجاه القديم بصورة واشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت تعارض العلم والدين قيل ان غرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التواطؤ بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين، واذا ثبت ان معظم العقائد لها أصل تاريخى ويمكن تفسير نشأتها تفسيرا تاريخيا محضا قيل هناك فرق بين الصيغ المختلفة للعقيدة وبين العقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشرى والثانية من الله ، واذا ثبت أن الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الذين دونوه ملهمون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاريخية فى نصوص الكتاب قيل ان الشجرة توجد في البذرة وأن البذرة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابت الكنيسة الى احد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر أو الموافقة على زواج الرهبان أو المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة أو ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير او ادانة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلا عند البعض على أن الكنيسة على حق وهى فى الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها . **ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشرى ، كلما قدم هذا الفكر شيئا تساق عليه اللاهوت واثبت جدارته واعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .**

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامى المعاصر وبين الفكر المسيحى المعاصر يغفل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فاذا كانت مشكلة الفكر الاسلامى المعاصر ما زالت هى **سيادة الالهيات** فان مشكلة الفكر المسيحى المعاصر هى **سيادة الانسان** كما هو واضح فى مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودى عند بولتمان ديبليوس وانصارهما [١٠] واذا كانت المشكلة فى الفكر الاسلامى المعاصر هى تبعيته للسلطة السياسية فان المشكلة فى الفكر المسيحى المعاصر هى **خروجه على السلطة الدينية** وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد وينشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربى مع أن هذه الصلة يمكن أن تكون موضوعا لعلم مستقل يضع اسسه علماء البلاد النامية ومفكروها . منصة ابليس موجودة عند ابن الجوزى والمقدسى والحلاج كما هى موجودة عند كيركجارد ، وفى بعض الاحيان يسود التراث الغربى فى موضوعات لها مادتها فى التراث الاسلامى ، فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس أو برجسون بل هى ايضا عند الغزالى وابن الفارض وابن عربى [١١]

وليس هناك فكر دينى واحد ، بل هناك فكر دينى

نوعى . هناك فكر يهودى ، وفكر مسيحى وفكر اسلامى على ما يقرر علماء تاريخ الاديان ، فالفكر اليهودى كما هو واضح في العهد القديم **مرتبط بالارض** وبالجزاء الحسى وبتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحى يقوم على **التجسد** وربط الفكر بالواقع فى واقعة فريدة لا تتكرر ، يقوم على التنزيه والتشبيه ، على التعالى والحلول ، **والفكر الاسلامى يقوم على الفعل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على أنه مضمون الوحى وعلى الثقة المطلقة بالعقل وعلى رفض الاسرار** . ويتبع كل فكر دينى المعطى الدينى الذى يقوم عليه ، **فليس هناك معطى دينى واحد** فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام ، وهذه حقيقة يقررها علماء تاريخ الاديان خالية من أى دافع للتقريظ أو للجدل .

وفضلا عن ذلك يمكن التفرقة بين « **التفكير الدينى** » وبين « **الفكر الدينى** » ، فالاول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الدينى متشبثا بما سواه من الانتاج الفكرى للعصر ، فلسفة كان أم علما . فنظرية الفيض تفكير دينى لانها تصور الفكر الدينى فى لحظة تاريخية معينة متسلقا على نظرية أفلوطين ، وايمان الكنيسة بثبات الارض ودوران الشمس حولها تفكير دينى فى لحظة تاريخية معينة متسلق على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الدينى بأنه تفكير تابع لا يخرج من النص الدينى ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لاقامة مذهب لاهوتى معين . **اما الفكر الدينى فقد يكون تفكيرا دينيا وقد يكون تفكيرا علميا ، فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتساق على النظريات المنطقية للعصر . او ان شئنا الفكر لا يمكن نقده لان الفكر هو بالضرورة الفكر العلمى وما سواه هو التفكير الدينى الغيبى او الاسطورى .**

واذا تناولنا اذن مشكلة الفكر الدينى من الداخل لوجدناها أعمق وأخطر من مجرد ترديد لبعض النظريات المعادية للدين المسيحى فى لحظة تاريخية معينة ولوجدناها جزءا من مشكلة تجديد تراثنا القديم تبعا لمقتضيات العصر واحدى مشكلاته الرئيسية أعنى : الدين والايديولوجية الغيبيات والعلم . الالهيات والانسانيات ، الله والارض ، الله والفقر . ولايكون تناولهذه المشاكل ممكنا الا بالرجوع الى أعماق التراث فى التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحى لعقليتنا المعاصرة بمافيها من ترديدلبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هو رفض العقائد وهدمها ، فما أسهلذلك خاصة وقد تحقق ذلك فى الحضارة الغربية ، ولكن المهمهو اعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبى نداءاته . ولايدل ذلك على رغبة فى الاصلاح أو في التوفيق بل على رغبة فى استغلال كل امكانيات العصر وطاقاته طبقا للنظرة العلمية . فشعوبنا الحاضرةمازالت مؤمنة ، والمشكلة ليست فى تحويلها من الايمان الى عدم الايمان بل فى تحويل الايمان الميت الى ايمان حى أو تحويله من ايمان ثابت الى ايمان متحرك يفعل فىتوجيه احداث العصر . فاذا سألنامعاصرينا: عند سماع أية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : تحرير الارض ، قلنا اذن الله هو الارض الضائعة والايمان باللههو تحرير الارض حتى يتحرر الله السجين وتصبح العبادة الوحيدة المعقولة هى مقاومة المحتل . واذا سألنا معاصرينا: عند سماع أية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : الرغيف ، قلنا اذن الله هو المطالبة بالخبز والثورة على الاقطاع والاستغلال . لانقول للفلاح اذن الله فوق أعالى النخيل بل يهز الارض تحت قدميه اى بجوار الارض المسلوبة منه التى يعمل عليها كأجير السوء ويصب عليها عرقه ويوارى فيها جسده والتى يعطى ريعها لصاحبها الذى لايراها الا آخر



العام . لايقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى أماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يديه في الزيت ويكون جلبابه أسودا . ثم يعطى حصيلة عمله فى نهاية اليوم الى صاحب رأس المال الذى لايرى فى نهاية العام الا رسوما بيانية لمعدل الربح وللسهم الصاعد .

المهم اذن هو اعادة بناء العقائد حتى تتحول الى ثورة على الواقع أى تحويل الدين كله الى أيديولوجية ثورية . المسألة اذن أخطر من مجرد تعارض خارجي بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هى فى جدوى العقائد الدينية ذاتها اما أن تكون أو لا تكون . حينئذ لايكون معنى «النقد» الترديد بل المعنى الذى قصده كانط وهو بيان امكانيات الفكر الدينى وحدوده ، وهى امكانيات موجودة بالفعل يمكن أن تتحول الى ثورة ، ومهمة الايديولوجية تحويلها الى ثورة علمية . بذلك لاتتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبدد احداهما الاخرى ، فالثورة لاتعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن لهى مشكلة العصر، وهى أخطر من أن تتناول فى مقال صحفى أو فى مناقشة عابرة أو فى ندوة ثقافية أو فى محاضرة فى احدى الامسيات، الاجدى هو الغوص فى التراث القديم وفي أصوله الاولى لا فى دفاع بعض المعاصرين الذين لايمثلون ثقل التراث ، فالغوص فى التراث هو فى نفس الوقت غوص فى أعماق العصر . وهى ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير المتكلم ويهاجم الآخرين مستعملا اسلوب السخرية ومقلدا فولتير ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات في اتساق فكرى دون استشهاد بنصوص دينية تقضي على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلى ، خاصة وأن الانسان يمكن أن يحمل النصوص مايريد ، لاسيما وأن هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

ثانيا : هل الفكر الدينى فكر علمى ؟

قلنا ان هناك فرقا بين الفكر الدينى ، وهو نمط معين من انماط الفكر ، والتفكير الدينى أى التفسيرات المختلفة للدين عبر التاريخ . فالفكر الدينى كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة ولايبغى اعطاء حقائق فلسفية أو علمية ، غرضه الاول التأثير فى النفوس والحث على الطاعة . وقد أجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على ثنائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهو الفكر الدينى ، والثانية للخاصة وهو الفكر الفلسفى او العلمى . التعارض اذن بين هذين الفكرين هو تعارض فى أسلوب التعبير وفى مدى اتساع نطاق المخاطبين، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الدينى الى فكر علمى عن طريق التأويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقى هو بين التفكير الدينى وبعض النظريات العلمية .فالتفكير الدينى يعطى تفسيرا معينا للدين يتبناه رجال الدين فى عصر من العصور طبقا لنظريات علمية خاطئة تمثل هى الاخرى مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيما بعد . فالتعارض فى هذه الحالة بين الفكر الدينى والفكر العلمى تعارض تاريخى محض سببه الاعتقاد بتفسير دينى معين وبنظرية علمية معينة ، ولايكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراض محض ، ولايكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق مايصدر عنهما من أحكام على الواقع طبقا للتعريف التقليدى للحقيقة .

وغالبا مايكون هذا التعارض فى فترات تاريخية معينة عندما يتمثل الدين فى سلطة معينة توقف تطور فهمه وتجعل الفكر التاريخى هو الفكر الدينى . ينشأ التعارض لان العلم يتطور ويصور الواقع في آخر صورة زمنية له .ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الزمنى للدين وتصور

جديد وهو التفسير المعاصر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ماهو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمود والتحرر وهو التعارض المعروف داخل كل علم انسانى سواء كان فى العلم أو فى الفلسفة أو فى الدين ، فتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة الجديدة وتاريخ الفلسفة ان هو الا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولايكون الحل بالغاء الدين لصالح العلم أو بالغاء الفلسفة لصالح العلم بل يحسم الخلاف بين وجهتى نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيهما للنظرة الصحيحة التى يتبناها العقل ويصدقها الواقع .

وكما أن هناك تعارضا بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والامثلة على ذلك كثيرة فى الفلك القديم ، بل ان خطأ النظريات الدينية يرجع الى خطأ سابق فى النظريات العلمية التى تسلقت النظريات الدينية عليها . فاعتبار الارض هى المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ فى فلك بطليموس. قبل ان يكون خطأ فى تفسير الكتاب المقدس . ينشأ التعارض اذن بين الدين والعلم عندما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعى تصوير الواقع ، ولايكون أحدها حقا والآخر باطلا بل يكون مقياس الصدق فيهما هو التطابق مع الواقع سواء صدق ذلك على التفسير المعين للدين أو على النظرية المعينة للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض في بيئة معينة هى البيئة الاوربية ابتداء من معطيات معينة وهى الديانة المسيحية والعلم الغربى . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ فى بيئة حضارية معينة كان الدين فيها أقرب الى الاسطورة والغيبيات والاسرار التى تند عن العقل وكان العلم فيها هو الذى يحمل لواء التقدم والذى يضع أسس العقلانية والتجريب والذى لايثبت شيئا على أنه حق الا اذا ثبت بالعقل والتجربة انه كذلك . ولما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الانسانية المعاصرة تصور الباحثون غير الاوربيين ان كل ماحدث فيها لابد وان يحدث بالضرورة فى غيرها من الحضارات القديمة اوالمعاصرة ففى الحضارات الشرقية القديمة الهندية او الصينية أو المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو اساس العلم . وكان الدين باعثا على البحث العلمى ، وكان العلم هو المحقق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

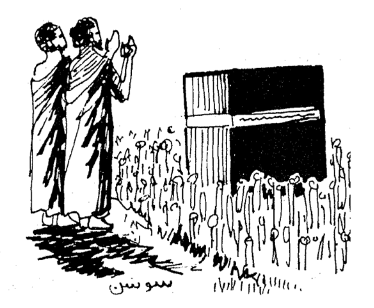
بل ان الصراع بين الدين والعلم فى الغرب مردود عليه. فقد أخطأت الكنيسة عندما أحرقت جيوردانو رونو ، وحاكمت جاليليو ، واضطهدت أحرار الفكر ، واضطهاد العلماء واقع عليهم سواء من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية (محاكمة أوبنهيمر) وهو خطأ في فهم الدين والكل يعترف بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم ثم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة أزلية عليها ، فهو خطأ فى فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أى ربط حقيقة عامة بما هو أقل منها عمومية وهو العلم الطبيعى ، ولو تم ربطها بما يساويها عمومية لانمحى التناقض ، فمازالت «اعرف نفسك بنفسك» حقيقة انسانية عامة ارتكز عليها كل دين وفسر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها ـ لذلك قد يكون الدين أقرب الى علوم الانسان منه الى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحويل الدين الى علم انسانى كما فعل ذلك جويو فى «لادينية المستقبل» .

وفى تراثنا القديم لايوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو أنه ليس لدينا تراث علمى معارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو فلاسفة وعلماء مثل الكندى وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام أو صوفية وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين وعلماء مثل البيرونى أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع في تراثنا القديم عن تعارض بين العلم

والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، بين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع فى ذلك أى حول علمية التفكير الدينى ، فقد ادعى كل فريق تمثيله للمنهج الاسلامى الصحيح ، المنهج العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين أو المنهج الذوقى عند الصوفية أو المنهج الاستقرائى عند الاصوليين .

وليس كل فكر دينى لا علميا بالضرورة ، فقد يكون الفكر الدينى علميا وقد يكون غير علمى . فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفصلوا فى أنواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون اليوم وفلاسفة العلم ووضعوا أسس المنطق التجريبى ونقدوا المنطق الارسطى . ليس الدين اذن بديلا خياليا عن العلم ، فالدين لايبحث بالضرورة عن العلل الاولى فى حين أن العلم يبحث عن العلل الثانية اذ أن الاصوليين لايبحثون الا عن العلل الثانية . لا غرابة اذن فى أن يقال ان المنهج الاسلامى منهج علمى،على مايقول أحد المجددين المعاصرين الذين لم يتموا عملهم الى النهاية والذى انتهى فكرهم الدينى الى فكر علمى والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتيار أصيل فى تراثنا القديم كما وضح فى الفكر الاصولى الذى وضعت فيه أسس المنهج التجريبى ومناهج البحث عن العلة . أما اذا رفضت فى الفكر الدينى المعاصر بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور العضوى أو نظرية فرويد أو المادية التاريخية فلأنه مازال أسير النظرة الالهية الكونية السائدة فى تراثنا القديم ، فقد رفض ابن طفيل أيضا نظرية التولد الذاتى لحى بن يقظان لانه كان حريصا على الخلق كحرص المجددين المحدثين .، واذا رفض الفكر الدينى المعاصر نظرية فرويد فانه رفضها لاسباب فى علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ريكير فى دراسته عن «التفسير» وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الدينى المعاصر المادية التاريخية فلأن العصر كان يعتبر المادية مرادفة للالحاد ، وقد انتهى الفكر الدينى المعاصر الذى رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجدلية أو فى سبيله الى ذلك بل انه تبناها من أجل تحرير الارض ومقاومة المحتل .

والفلسفة الاسلامية ، وهى فكر دينى أيضا ، لم ترغضاضة فى القول بقدم العالم ، فليس كل فكر دينى من أنصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشد حقيقة ضرورية أزلية دون أن يكون مخلوقا فى الزمان . وليس كل فكر دينى بالضرورة مؤمنا بتدخل قوى مجهولة فى الطبيعة لتأكيد المعجزات ، فهناك فكر دينى يقوم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى أنها كسر القوانين الطبيعية .



وقد حاول بعض المعاصرين اثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقة خطابية وذلك لان التعارض تعارض ظاهرى لان الحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم فى الحقيقة ليسوا فى حاجة الى ذلك لان التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضا بين الاسلام والعلم الغربى الذى أصبح الآن العلم الشامل بل تعارض تاريخى محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعض النظريات العلمية الصحيحة ، وقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ فى النظرية العلمية أولا وكان خطأ الفكر الدينى انه تعلق على نظرية زمنية وحسبها حقيقة أزلية لا تتغير فى حين أنها تغيرت الى نظرية جديدة أصبح الفكر الدينى القديم معارضا لها فالدين من حيث هو حقائق انسانية عامة حاول الصوفية وصف أبنيتها الشعورية لايحتوى على نظريات علمية وليس غرض العلم اعطاء تصور دينى للكون هذا من حيث المبدأ الذى تقتضى الامانة الفكرية والشجاعة الادبية اعلانه فى حين أن الفكر المسيحى المحافظ فى الغرب يلجأ الى هذا الاسلوب بعد أن يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك الا بعد سيادة العلم وكان يود الانقضاض عليه ولكنه لايستطيع . كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضا لتفسير الظواهر ، فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين ايديولوجية مصاغة فى ثوب بسيط حتى يمكن تجميع الناس على تفاوت مراتبهم فى الفهم والثقافة فهمها . أما المفكرون فيمكنهم تحويل الدين الى ايديولوجية بل والى أيديولوجية علمية اذا قدم الدين فروضا صادقة على الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمدافعين عن الاسلام عن عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فان قول البسطاء مع سطحيته وخطابيته أعمق وأصدق من قول المثقفين من تعارض الدين أو العلم كترديد للدعوة المشهورة فى تاريخ الحضارة الغربية فى التعارض بين بعض العقائد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى ان الفكر المسيحى نفسه استطاع أن يتجاوز هذا التعارض ويفسر عقائد الدين على انها رموز أو أسرار تند عن العقل أو جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للاخلاق فى حين أن العقائد هى مجرد أعراض زمنية لها ، ويكون قول المدافعين البسطاء عن عدم تعارض الاسلام مع التقدم أو التطور أصدق وأعمق من الدعوة المشهورة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن اعاقة له ، ولا يضير الخطابة عدم تعليقها لمناهج العقل الديكارتية بل يضيرنا فيها ترديد الدعوات الغربية دون تأصيل لتراثنا القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام أحدث النظريات العلمية فى الضوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منهج متبع لبيان مهارة المفسر وثقافته التى يزهو بها وعبقريته فى الفهم ، ولاثبات شخصيته كمجدد وهو لايتعدى كونه نصف مثقف ، فهو يمدح عقائد الدين ويطريها مع ايمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لايعلمها ثم اظهار براعة فى التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة فى مجتمع من أنصاف المتعلمين بغية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويقوم بذلك عادة نصف عالم يود التعريف بعلمه وتملق العواطف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق ايضا فى اللاهوت الغربى فى كتابات بعض اللاهوتيين المقنعين تحت ستار العلم مثل برجسون وتيار دى شاردان وترسمونتان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهى بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين اقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشخصة غائية تعرف الاخلاق وتؤمن بالقيم ، فكل شىء يسبح بحمده ولكن لانفقه تسبيحه ، ولاداعى للاكثار من الامثلة اذا كان المنهج مرفوضا أساسا ، فما أكثر التفسيرات العلمية للقرآن فى الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ، ولاضير أن توضع التفسيرات العلمية للبعث بجانب صور عارية للنجوم ، كل ذلك طبقا لمقتضيات تملق الاذواق واعجابا بالدين الحديث وبالجمال المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس اقامة للعلم الطبيعى . وليس الغرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من انسان وحيوان ونبات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المعانى الانسانية العامة وتحديد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداما سليما يمكن أن يؤدى الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ماذكر ابن سينا وابن طفيل فى حى بن يقظان ليس الغرض منها معرفة الله بل اثبات استقلال العقل عن الوحى ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التعسفى لايفترق كثيرا عن التوفيق الخطابى فالاول يحاول اعطاء أمثلة تطبيقية لاتفاق الدين والعلم فى حين أن التوفيق الخطابى يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التعسفى ارضاء غرور الموفق وهو يرجع الى التقريظ للدين بآخر مكتشفات العصر .

اما الانغلاق على الدين ورفض كل علم فانه رد فعل التوفيق الخطابى والتعسفى ، ويفضل الابقاء على القديم ورفض كل جديد مهما كان اغراؤه فى حين أن المعطى الدينى مفتوح على كل عصر ، والنص الدينى والواقعة العصرية وجهان لشىء واحد .

والدعوة الى العلم والى ترك الدين عند احد المفكرين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمى بالايمان الدينى وكلاهما وقوع فى الايمان . فاذا كان العيب فى الايمان الدينى هو الاستسلام للقوى

الغيبية والاسطورية فان الاستسلام للعلم قد لايختلف كثيرا عن ذلك فالكهرباء والمغناطيسية والطاقة الذرية كلها تفعل المعجزات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة فى العالم .. فلا يهم الانتقال من عقلية غيبية الى ثقافة علمية بقدر مايهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته الاساسية في تحليل الظواهر . **فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولى الى ايمانه بالآلة الزراعية** ، فيستبدل ايمانا بايمان ، وتحل الآلة محل الولى وفى كلتا الحالتين **لم يتعد مرحلة التاليه** أى أن العقل لم يقم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق أزلية ، وحديث رسل عن نشأة الكون ليس هو الحقيقة وتصور نيوتن للطبيعة ليس حقيقة مطلقة ، **والتصور المادى للكون ليس بديلا عن** التصور الدينى له ، فكلاهما على هذا النحو الذى يتصوره أحد المفكرين المعاصرين ايمان ، بل قد يكون التصور الدينى أقرب الى الثبات من حيث هو حقيقة انسانية عامة فى حين أن التصور العلمى ليس له أى ضمان لثباته من حيث المبدأ لانه يغير دائما من أبنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو اقرب أو ابعد ، وهذا يعنى تقدم العلم . وان ترك عقيدة خلود النفس التى يقررها الدين ونفى هذه العقيدة كما يقول رسل ليس انتقالا من باطل الى حق أو من دين الى علم بل هو انتقال من قضية الى أخرى أو من دين الى دين . لذلك قد يكون الصوفية على حق من تفرقتهم بين البعد الزمنى (العلم) والبعد الازلى (الدين) .

ان التصور العلمى المادى للكون لايكون ايمانا جديدا لانه تصور ظنى لم يكن موجودا من قبل وقد وجد اليوم وقد يتغير غدا . ولا يمكن ترك أوغسطين وتوما الاكوينى والايمان بنيوتن أو جاليليو دون المرور بمرحلة متوسطة وهى التنوير أو النقد الداخلى للفكر الدينى والا لكان انتقالا من ايمان اعمى بالدين الى ايمان اعمى بالعلم ، فالايمان بالمكان المطلق أو بالزمان المطلق لايفترق كثيرا عن الايمان بالتثليث أو بالتجسيد أو بالخلاص أو بالجن والشياطين ، والايمان بحركة المادة أو ثبوتها ليس جزءا من ايمان دينى فضلا عن أنه لايهم السلوك العملى . فلايهم الايمان تصور نظرى للكون بقدر مايهم وضع برنامج للعمل الثورى ، **ولاتكون النظرة** المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل للعمل الثورى بصرف النظر عن أسسها النظرية ، وهذا لايمنع من استخدام «النزعة» العلمية scientisme كوسيلة لصدم العقلية الاسطورية والتخفيف من حدتها قبل أن تتبنى النظرة العلمية .

ثالثا : هل الفكر الدينى فكر توفيقى ؟

ان المشكلة الاولى فى الفكر الدينى هى مشكلة الفكر التوفيقى وهو الفكر المعروف فى تراثنا القديم خاصة عند اخوان الصفاء والذى طبع عقليتنا المعاصرة بطابعه .وخطورة التوفيق هو أنه يوحى بان الفكر الدينى فى جوهره لايستطيع أن يعبر عن نفسه الا من خلال فكر آخر تكون له من القوة والسيطرة ، بالفاظه ومعانيه وتصوراته ، مايستطيع بها أن يكون هو الاساس ويكون المعطى الدينى هو التابع ، فينشأ تفسير اسلامى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير مسيحى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودى يقوم على الفلسفة اليونانية ويقاس مقدار التقدم فى الفكر الدينى بمقدار التقدم فى الفكر الحضارى الذى تسلق المعطى الدينى عليه المشكلة اذن هى أن الفكر الدينى على هذا النحو لايستطيع أن يعبر عن نفسه الا اذا تسلق على فكر آخر مغاير له وهو فكر انسانى من حضارة أخرى سابقة له أو معاصرة ، وكأن المعطى الدينى شكل بلا مضمون شكل فارغ يعطيه الفكر الانسانى مضمونه أو مضمون بلا شكل ، تصورات للكون دون صياغة لفظية خاصة ، وكأن المعطى الدينى ليس له مقومات بداخله وكأنه معطى هلامى يتشكل حسب الظروف . كان الفكر الاسلامى يونانيا من قبل ثم كان الاسلام رأسماليا مرة واشتراكيا مرة ، ملكيا مرة وجمهوريا مرة ، حكما مطلقا مرة وديموقراطيا مرة .

/ **يكون التجديد بهذا المعنى تجديدا نسبيا** لانه يأخذ آخر ماوصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكر الدينى للتعبير عن نفسه ولكنه تجديد يكون أقرب الى الجمود لان المعرفة الانسانية متطورة ولايأخذ الفكر الدينى منها الا آخر



مرحلة ، لذلك كان توما الاكوينى مجددا نسبيا لانه تصور فلسفة أرسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية أن تصل اليها .

ان مشكلة التوفيق هى في الحقيقة مشكلة التفسير وهى مشكلة منهجية لم يلتفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقدر ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هو أخذ فكر انسانى ثم تسلق المعطى الدينى عليه فاما أن تكون الغلبة للفكر الانسانى عندما يحتوى المعطى الدينى بداخله واما أن تكون الغلبة للمعطى الدينى عندما يحتوى الفكر الانسانى بداخله . ولكن الغالب هو الحالة الاولى أى احتواء الفكر الانسانى للمعطى الدينى فأصبح التصور الاسلامى للعالم هو التصور الهرمى التدرجى لا التصور الافقى ، وأصبحت اهم فضيلة فيه هى النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزأين جزأ خالدا يرجع الى عالمه الاول ، وجزأ فانيا يتحول الى تراب مع أن مشكلة العصر فى المحافظة على هذا الجزء الفانى .

أما الفقهاء فانهم استطاعوا أن يضعوا مشكلة التفسير وضعا مغايرا فسلطوا المعطى الدينى على الواقع نفسه ورأوا هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع الفعلى الحاضر داخل المعطى الدينى ، فاستطاع الفقهاء اخراج الواقعة السلوكية من النص وهو مايسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد هذه الواقعة السلوكية فى الفعل الخارجى وهو مايسمونه بتحقيق المناط ، أى أن التفسير أساسا هو صلة بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة ، وهذا الواقعة هى المشكلة ذاتها التى تتطلب حلا . فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد أساس نظرى للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على أساس نظرى فعال .

لاتعارض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير ، فمنهج التفسير عند الاصوليين يبدأ من الواقعة ولايعتبر النص قد حوى كل الحقائق مسبقة وأن مهمة المفسر هى استخراج الكنوز من النصوص ، **فالواقع هو نقطة البدء فى العلم وفى الفكر الاصولى على السواء** . ليس المنهج العلمى اذن منهجا لكشف حقائق جديدة والمنهج الدينى منهجا لشرح حقائق قديمة لان كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

لقد احتوى النص الدينى على حقائق يمكن اعتبارها مجرد توجيهات عامة كتلك التى عند العالم قبل أن يبدأ علمه أو كفروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة الانسانية هى التحقيق ، أو تكون مهمة هذه الفروض توجيه الفكر الانسانى نحو العثور على كيفيات التطبيق اذ قد كفاه الوحى عناء البحث النظرى ، أو قد يكون الوحى قد أعطى الانسان نقطة يقينية يبدأ بها المفكر الدينى كما يبدأ العالم ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، أو قد يكون الوحى قد أعطى وجهة نظر كلية شاملة نظرا لان المعرفة الانسانية جماع أوجه وتعبيرا عن وجهات نظر ، فالعالم أيضا لديه بعض الايمان المبدئى السابق قبل أن يبدأ بحثه العلمى كعالم الدين تماما ، وكلاهما لن يقبل شيئا على أنه حق ان لم تثبت العقل والتجربة أنه كذلك .

ليس الدين اذن مذهبا أى مجموعة من العقائد المتماسكة ، يقبل ككل أو يرفض ككل ، انما الدين مجموعة من الفروض التى يمكن تحقيقها فى الحياة العلمية وهى فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها . ليس الدين مجموعة من العقائد حول آدم وحواء والجنة والنار والملاك والشيطان معارضة لنظريات علمية عن المادة والطاقة والحرارة ، فلا العقائد الاولى على هذا النحو من الدين ولا العقائد الثانية جزء من العلم .

رابعا : هل الفكر الدينى فكر غيبى ؟

الفكر الغيبى أقرب الى الاساطير منه الى الفكر الدينى ، والاحتفالات بالموالد هى جزء من الفنون الشعبية وليست جزءا من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على هذا النحو بأذواق العامة ، وتعبر ممارستها لها عن مقدار تغلل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسحر والشعوذة والطلسمات وأصبح ابحاثا بقوى غيبية لها تأثيرها على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعيم ودفع الكوارث تذكر فى ساعة الشدة وتنسى فى ساعة الرخاء ، ويتذبذب فيها شعور المؤمن بين الخوف والرجاء على مالاحظ سبينوزا .

ويتم اللجوء الى الله فى حالة العجز وعدم القدرة ، ففى وقت الهزيمة يلجأ فيها الى الله ويكثر بناء المساجد والاحتفالات بالموالد وطبع أمهات الكتب الدينية ، وكثيرا ما يلجا الى الله من اجل التسويف . فاذا طلب من أحد قرض نقود وهو لايملك أولا يريد الاقراض فانه يقول : ربنا يسهل او « على الله » أو « ربنا يرزق » « وربنا معك » ، ففى ساعة العجز تكثر الدعوات على مايذكر الجبرتى ساعة هجوم نابليون على القاهرة « يانجى الالطاق ، نجنا مما نخاف » .

أما ما يذكر فى الكتب المقدسة من قصص حول آدم وحواء والملاك والشيطان وابليس والجنة والنار الى آخر ما ينأى عنه البعض باعتباره تفكيرا غير علمى فقد اعتبره الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معان عقلية أو روحية وانكروا مادية الوقائع أو أحداثها التاريخية ولم يستبقوا الا المعانى التى يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها والتحقق من صدقها وتطابقها مع الواقع على المستوى العام دون أن تتعلق الحادثة بدين معين او بلحظة تاريخية معنية . ان كل هذه القصص أقرب الى التصوير الفنى منها الى الوقائع على مايقول بعض المجددين المعاصرين ، الغرض منها التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون وابن ميمون وسبينورا وأوريجين ، فالغرض ليس الرمز فى ذاته بل هو المنفعة الحاصلة منه فى الحياة العملية واعلان ذلك بأسلوب التخييل ، فاذا نتج عنها ضرر فالخطأ من المفسر الذى ينسب اليها وقائع مادية ترتكز عليها ، فقد يكون ابليس رمزا للشر ، وكما ان الشعور الانسانى أن يخلق الها فانه يخلق شيطانا ، وكما أنه يجسد الخير فانه يجسد الشر ويتضح ذلك فى الاعمال الروائية الكبرى ياجو فى عطيل والملكة الام فى هاملت . قد يكون ابليس رمزا للاخطاء البشرية ، أو قد يكون رمزا فى عصرنا الحاضر للتحدى ولاعمال العقل وللعزة . ولاداعى لاعتبار القصة جزءا من الادب الدرامى فقد قال الفلاسفة بالرمز وقال علماء البلاغة قبلهم بالتخييل أو كما قال المعاصرون بالتصوير الفنى . ولسنا اذن فى حاجة الى شرح التناقضات الداخلية أو فى بيان النواحى الاسطورية فى قصة ابليس وحواره مع الله وطرده من الجنة وتحديه لله باغوائه للانسان ، لسنا فى حاجة الى الاطالة فى ذلك فالادب الشعبى لا يعرف التناقضات لانه لا يقوم على العقل ، والرمز أيضا لايعرف المتناقضات لان الغرض منه ليس اعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية فى الفرق بين ارادة التكوين وارادة التشريع .

وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره ابليس بل تلك رموز لها مايقابلها فى الانفعالات الانسانية كما وضح ذلك فى أقوال الصوفية ، بل ان هذه القصة فى تراثنا أشمل من احتوائها فى تلبيس ابليس لابن الجوزى او فى كتاب الطواسين للحلاج أو فى تفليس ابليس للمقدسى بل نجد تفسيرات أخرى لها فى كتب الفقه وفى الكلام وفى الفلسفة ، والافضل دراسة الشيطان فى التراث بمناهج التراث قبل دراسته مناهج الادب الغربى فى تصوير ابليس كجزء من الدراما البشرية .

ولماذا يقوم الدين كله على قصة ابليس والدين مملوء بالقصص الأخرى خاصة فى العهد القديم ؟ والقصص فى القرآن ، على ماهو معروف ، آتى بصدد الحديث عن العهد القديم دون أن يقرر وقائع أو حوادث ، والغرض من القصص الترويح على النفس والتخفيف على الفؤاد .

أما المعجزات فقد أدت دورها فى دعوة الناس الى الايمان عندما كان الله يتدخل تدخلا مباشرا فى الطبيعة فى التوراة والانجيل ، ولكن بعد أن استقل الشعور الانسانى ولم يعد الانسان فى حاجة الى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة أى معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة تهديدا للمعرفة الانسانية أكثر منها تأييدا لها واغفالا لعناية الله أكثر منها اعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الاسلام الذى استبدل بالمعجزة الاعجاز وجعل احد البراهين على صدق الوحى هو التحدى الانسانى ، تحدى قدرة الانسان على الخلق والابداع . المعجزة ليست مشكلة عصرنا بل مشكلة عصور مضت وانتهت منذ أربعة عشر قرنا بل منذ عشرين قرنا منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور المسيح ووفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين الاسلامى على مايقرر علماء تاريخ الاديان أقل الاديان ذكرا للقصص وللمعجزات ، أى أن الجانب الغيبى فيه يكاد يكون معدوما ، فالاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحى وفيه اعلان لاستقلال الوعى الانسانى ولاستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجى . لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر كما يستطيع بفعله تغيير واقعه ، لم يعد الانسان بحاجة الى عقل وارادة خارجية لنصرته أو هزيمة أعدائه . كل شيء فيه طبيعى ومحمد كان بشرا يمشى فى الاسواق وابن امرأة كانت تأكل القديد ولم يكن الا وسيلة لاعلان الوحى . بل ان الله عند الاصوليين لايكاد يذكر اسمه ولايذكرون الا «الشارع» أى واضع الشريعة ، ولايكاد يذكر فى الفلسفة ، ولايذكر الفلاسفة الا «واجب الوجود» واستطاع المتكلمون أن يتوصلوا الى التنزيه المطلق وتحرير الفكر الانسانى من كل تشبيه مادى ، واستطاع المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .

والاسلام ليس وحيا أعطى مرة واحدة كما أعطيت غيره من الرسالات بل أعطى خلال ثلاثة وعشرين عاما ، ونزل الوحى حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول طبقا لاسباب النزول وتبعا لامكانيات تقبله ، وكثيرا

ما كان الوحى يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ . ومن ناحية أخرى جاء الاسلام كآخر حلقات تطور الوحى فى التاريخ ابتـدا ءمن ابراهيم أبى الانبيـاء ، فالوحى يسير طبقا لمتطلبـات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحى آخر ملبيا لمقتضيات الفترة التالية وطبقـا لما حدث من تقدم ، فهناك تقـدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة أى أن الوحى يسير فى خط من الوراء الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية التاريخ كما يقول هردر وكانط ، حتى صاغ لسنج فلسفة التاريخ طبقا لمسار الوحى فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القانون الخارجى واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهى مرحلة اليهودية . ثانيا ، الحب الداخلى واعتبار الله موضوع حب وهى مرحلة المسيحية . ثالثا ، استقلال العقل الانسانى وثقته بنفسه وعدم احتياجه الى وحى وهى فترة عصر التنـوير وان شئنا الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول المعتزله يقوم على العقل وأن الشرع تابع للعقل . يثبت تطور الوحى اذن أن الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوراء ، لذلك يكون غريبا حقا أن يقف الناس عنـد النموذج الاول فى تطبيق الوحى عندما تحقق لاول مرة فى صدر الاسلام أو فى عصر المسيح أو تتكرر النداءات بالعودة دائما الى الاصول الاولى والى النقاء الاصلى فى النبع الاول .

يقوم الوحى اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هى بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان ، والعقل أساس الشرع ، وكل ماحسنه العقل حسنه الشرع بل أن العقـل ما كان فى حاجة الى الشرع لان الانسان لايحتاج الى وحى، وما الوحى الا لطف من الله وكرم منه قد لايحتاجه الانسان لان العقل فيه ما يغنيه ، وقد عبر الفلاسفة أيضا عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شىء واحد ، متفقان فى الموضوع والمنهج والغاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك فى رسالتهما حى بن يقظان كما صاغ ابن رشد أيضا هذه الحقيقة فى نظرية التاويل ، وتأويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيمة أهل البرهان .

والعقلية السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية. صحيح ان ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والعفاريت ، وهذا هو احد وجوه الضعف فى هذه المدرسة ، ولكن من ناحية أخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطى ووضع أسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلى ووضع أسس منطق استقرائى جديد . لقد كان لاهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل فى اكتشاف عالم الحس والتجربة . ونحن نعلم أن الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرسـة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا، وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات فى التفكير الدينى المعاصر وفى أساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هـذه المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماعى كمـا هو واضح فى « تفسير المنار » ، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع «علم الاجتماع الدينى الموجه» فقد درس الاساليب الدينية الحاضرة وقيمها وحاول القضاء على الاسطورى منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الاولى .

والتفسير الاسطورى الغيبى للدين هو بالفعل تفسير العوام له وايمان البسطاء السذج أما المثقفون فان تفسيرهم لهو أكثر عقلانية ، ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس الا رموزا يمكن للفيلسوف أن يدرك معناها وهذا يكفيه، انما مشـكلة المثقفين المؤمنين أو المؤمنين المثقفـين هى الازدواجية التى يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنـون بالعقل وبالتحليل العقلى بل وبالمنطق ومناهج البحث ولا يرون ضيرا فى التبرك بأولياء الله أو زيارة أهل البيت ، فهو عقلانى فى ميدان العلم والتخصص ومؤمن غيبى فى السلوك اليومى فى حياته العامة ، وهو فى نفس الوقت لايود أن يخاطر بحياته ، فالعقل مهنته والحديث عن الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة أو عن الحضارة دون اخذ موقف عملى ، أى أن المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة فى حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة فى حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبهـا من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلايهم اثبات خلود النفس أو انكارها بقدر مايهم هـذا الاثبات أو هذا الانكار فى حياة الناس العملية . ان الاثبات أو النفى النظريين لايؤديان الا الى ضـجة مفتعلة دون أى تغيير فى حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث ضجة نظرية مفتعلة حول اثبات وجود الله أو نفيه ان لم يكن لذلك أثر عملى فى حياة الناس ، فالله عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود أو من جانب الماهية أو حتى من جانب المطلب الخلقى أو النفسى بل هو وظيفة جـوهرها التقدم وهى وظيفة الله فى العهد القديم .

لايحتاج الانسان اذن كى يكون مسلما الى الايمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت ، فالايمان هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائما بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج العمـل جوهر الايمان . وقد لاحظ علماء الاصول من قبـل ان الحديث قد يكون ظنيا من ناحية النظر ولكنه يقينى من ناحية العمل، فلايهم الاعتقاد النظرى بقدر مايهم السلوك العملى ، وقد قرر علماء الكلام أيضا أن المعاملات شىء والعبادات شىء آخر ، فيمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبى فى الدين ويكون مسلما حقا فى سلوكه، وهى الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الاديان فى اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الاولى حتى كانط والمسيحية الليبرالية عند هارناك .

لذلك لايدل قول لابلاس عندما سأله نابليون : وما المكان الذى يحتله الله في نظـــامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لى بها فى نظامى » على انكار لابلاس لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على انه نظام الطبيعة الشامل وبأن صفات الله المطلقة هى قوانين الطبيعة الثابتة كما أعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعنون بذلك الاله الاسطورى المشـــبه المجسم كما هو الحال عند فولتير ، كما قد يعنى بهــــا البعض أن الوحى قد انتهت مهمته وأن العقل الانسانى يقوم الآن بالمهمة بدلا عنه مثل لسنج والمعتزلة ، وقد يعنى بها فريق ثالث ان الله لم يتـــدخل فى نظام الطبيعـــة وبأن الانسان حر فى أفعاله وله ارادة القوة لخلق نفســـه كذات قادرة مثل نيتشة ، وقد يعنى فريق رابع أن الله فرض انسانى محض وأن الحقيقـــة الواقعـــة الاولى هى وجــود الانسان مثل سارتر . لاتدل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات الا على موت الاله الاسطورى وقد تدل على الله كحياة وخلق وابداع وتقدم وحرية وهى آلهة العصر الحديث .مات الاله القديم وعاش الاله الجديد . مات الاله ، يحيى الاله . مات الله من حيث ابقائه على الاوضاع وعاش الله من حيث هو تدبر بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير فى الالفاظ بل التعبير عن وظيفة اللفظ القديم بلفظ جديد .

لا يهم الدين اذن وضع اجابات على أسئلة نظرية محضة عن أصل الـكون ونهـــايته بل انه لا يتعرض الا لـــما يعرض للناس من مشاكل عملية ، فليكن الـكون قديمـــا أم حادثا ولكن الذى يهم هــــو الخبز لـكل فم والدواء لـكل مريض والملبس لكل عار والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان ثقيل .

صحيح أن فى فكرنا المعاصر تيارا دينيا لاثبات الجن والملائكة والشياطين ويتم الترويج لذلك فى أجهزة الاعلام ويكون الاجدى فى مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التى مازالت ترزح تحت عبء الفكر الاسطورى والعقلية الغيبية التى هى حصيلة بعض جوانب فى تراثها الرفضى القديم أو فى التيارات المثالية المعاصرة ، الاجدى لهذه المجتمعـــات أن تحاول الاقتراب من العقلية المضـــادة لهـــا أى العقليـــة العملية والاتجاه التجريبى ، وان يقال لها أن بناءها التحتى هو الذى يحكم بناءها الفوقى وأن مشكلتها الخلقية ليست فى نسيانها للفضائل بل فى فقرها ، وقد أثبتت هذه النظرة صدقها فى نشأة الفكر المادى فى القرن التاسع عشر ، أما التعديلات الحديثة التى ادخلت فى هذا الفكر فانها تصح فى البيئة الاوربيـــة التى تشبعت بالنظرة المـــادية وتحقق التوازن في بنائها النفسي وتم فيها القضاء على الاســـطورة والمثاليات برد فعل عنيف عليها فى النظرة العلمية واعتبار التجربة هى المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى أن البناء الفـــوقى قد يؤثر على البنـــاء التحتى فهى دعوة وان كانت صحيحة فى بعض اللحظات التاريخية الا أنها قد لاتكون كافية لمثل مجتمعاتنا النامية التى تنحو نحو العلمية لاننا ما زلنا فى فكرنا المعاصر نفسر الاحداث بالرجوع الى العلل الاولى لا الى عللها المبـــاشرة ، فالنظرة المـــادية التقليدية قد تكون أكثر فاعلية فى المرحلة التاريخية التى نمر بها الآن . قد يكون للنزعة الاقتصادية économisme خطرها على المجتمع الاوربى الحالى الذى يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنهـــا نزعة تعبر عن أهم نقص لدينـــا وهى معالجة الظواهر على أنها أشياء موضوعية مستقلة وليست من فعل ارادة أخرى أكبر منها .

كمـــا أن نظريات فرويد الحرفيـــة لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة فى المجتمع الاوربى الذى لم تعد لديه عقدة الحرمان أو الكبت بعـــد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، فى حين أن هذه النظريات النفسية قد تساعد أكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التى مازال الجنس فيها داخلا فى نطاق المحرمات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومى موجه بالحرمان الجنسى والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا رواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر في النكات الشعبية .

خامسا : هل الفكر الدينى فكر تبريرى ؟

كما أن الفـــكر الدينى قد يكون اســـطوريا وقد يكون علميا فانه قد يكون تبريريا وقد يكون نافيا . فقـــد يكون الفكر الدينى مبررا لعقائد الدين ومن ثم يرجع الى الفكر التوفيقى . والتبرير هو عقلانية زائفة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا أنها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر العقيـــدة الدينيـــة : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضـــاع القـــائمة سواء النظم الاقطاعية فى العصر المسيحى الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفـــارابى . يفرز الفكر الدينى تصورا معينا للعالم مثـــل التصـــور الهرمى لتبرير الاوضاع الطبقية ، هذا التصور الذى يجعل العالم متفاوتا فى مراتب الكمال والنقص ، من الكمال المطلق حتى نصل تدريجيا الى الاقل كمالا وهى المادة التى تكون الطرف المقابل وعلى النقيض من قمة الهرم . هذا التصور الرأسى العالم ان هو الا تبرير للاوضاع الطبقية وتأبيد لها عندما يتأصل فى جـــذور نفســـية ويصـــبح أكبر دعامة للمجتمع الطبقى .

ولقد أشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحـــكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده فى الوقت الحالى حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالموالد والاكثار من البرامج الدينية ساعة الهزيمة والله لابد وأن يرعى المؤمنين المهزومين ، بل ان أوليـــاء الله ليظهرون فى

البلاد المهزومة اعلانا للنصر وترويجا للسياحة وتحويلا للانظار وجلبا سريعا للنصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضا علميا بالحديث عن النور والطاقة الروحية كما يفعل المتصوفة بل يكفى لرفضها القيام بتحليل نفسي اجتماعى للعصر .

قد يكون الفكر مبررا عندما يرمى الى الابقاء على الاوضاع الطبقية أو الطائفية ليلد ما رغبة فى المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحدث فى الفكر الدينى الذى يبغى اقامة حوار بين الاديان والذى يسميه البعض « التوفيق على الطريقة اللبنانية » فقد يخدم الحوار غرضين : الاول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانفتاح كل فكر على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شيمة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالنفس وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر يتمتع بها الجميع على اختلاف دياناتهم . بهذا المعنى يكون الحوار مجديا بل ويساعد على الخروج من العزلة الفكرية وعلى تعليم أسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالبا ما يكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثا مع الآخرين dialogue ولا يعنى هذا الحوار التنازل عن شيء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظرى من الالتقاء على القضايا الانسانية العامة كتحرير الارض والقضاء على التخلف ومحاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حوارا من نوع آخر خاصة في لبنان يود الابقاء على القسمة الطائفية فيه فذلك أكثر غنى وأشد خصوبة من الالتقاء على الوحدة الوطنية . غرض الحوار اذن على هذا النحو تأكيد التحزب الطائفى ونصرة فريق على فريق والحرص على مصلحة الطائفة قبل الحرص على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة أن تجد لها نصيرا لدى أنصارها فى البلاد الاخرى .

وفى بعض الاحيان يؤدى الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الغاصب والمغتصب ، بين القوى الضعيف ، مثل الحوار المرجو بين دول البحر الابيض المتوسط ، بين جنوب أوربا وشمال افريقيا لاقامة شكل من أشكال الاستعمار الجديد . ان الحوار المطلوب بين الاطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحررة من شأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها ، كما أن الحوار بين صاحب رأس المال والعامل لاقامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الاوضاع الطبقية القائمة .

ولم تتعد موضوعات الحوار بعض مشاكل اللاهوت دون الدخول فى المشاكل الواقعية والا أصبح الحوار ماركسيا ! الحوار الوحيد المطلوب بين الغنى والفقير هو حوار عملى ، أى اعطاء ما للغنى الى الفقير ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الارض . لا يهم الحوار التثليث أو التوحيد فتلك موضوعات لا دخل فيها الحوار الاخوى أو اللقاء الروحى بل هى موضوعات لتاريخ الاديان ولتاريخ الاديان المقارن . وقد استطاع المنهج التاريخى اعطاءنا نتائج حاسمة فى هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التى أقيمت حول نشأة المسيحية .

يمكن اقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلى شامل لدراسة كل وحى أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بها دراسة المشاكل التى يعرض لها كل وحى وايجاد حلول مسبقة لها قبل اية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب écriture والتراث tradition أو معرفة مضمون الوحى هل هو شخصى أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحى والالهام .. الخ أى وضع منطق الوحى لدراسة كل معطى دينى مع عدم اغفال نوعية كل مرحلة من مراحل تطور الوحى .

فى فكرنا الدينى المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثورى المعاصر : الاول تيار تبريرى لخدمة الدين ولاثبات أن الدين ليس متخلفا عن ثورات العصر بل يزيد عليها الله لم يقع فى أخطائها كالمادية والصراع ، وأنه مازال حارسا للايمان ومؤمنا بالقيم الروحية ومؤكدا لمعانى المحبة والاخاء ومرتبطا بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود فى الحقيقة الحد من التيار الثورى ويلجأ الى الحس الدينى للجماهير ويبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو فى الحقيقة يؤمن بتعارضهما ، وغالبا ما يكون المفسر صاحب مصلحة ويهدف أساسا للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالبا ما يكون عضوا فى تحرير جريدة أو فى هيئة كبار العلماء أو صاحب أملاك او اقطاعيات أو موظفا كبيرا .

والثانى فكر ناف مهمته اعطاء الثورة دفعة جديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافى للاوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذى يقضى على كل تصور دينى تقليدى يؤيد الاوضاع الطبقية مثل التصور الهرمى للعالم ويستبدل به تصورا أفقيا يضع الانسان فى التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر دينى فكرا تبريريا، بل هناك فكر دينى ناف أدى الى ثورة القرامطة وثورة الزنج فى الماضى وانحسر وراء الفكر التبريرى فى فكرنا المعاصر . الفكر النافى هو الذى يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هى تغيير الواقع ، ذاته لايخشى من القول بالملكية العامة أو من الاستيلاء على الميراث وضمه للمال العام أو من المطالبة باعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاقامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الاوضاع الطبقية أو قول الحق فى وجه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الدينى فكرا تبريريا لو كان الدين تثبيتا للاوضاع القائمة وقد يكون الفكر الدينى فكرا نافيا لو كان الدين ثورة على هذه الاوضاع .

حسن حنفى

رأى فى نشأة علم النفس

قدرى حفنى

علم النفس بين العامة وأهل الاختصاص :

للتخصص العلمى قدسية ورهبة تصد عنه العامة وتكاد تغلقه على أهل الاختصاص · ورغم ما تثيره تلك الواقعة من جدل حول مبررات ذلك السياج ومعقوليته بل وشرعيته أيضا ، الا ان كل ذلك لا يقلل من كون تلك الواقعة حقيقية وقائمة بالفعل · فالعامة حيال كل علم متخصص يكاد ينتظمهم موقف موحد مؤداه أن القول الفصل فى قضايا ذلك العلم قاصر على المتخصصين فيه ، وأنه ليس أمامهم ـ أى العامة ـ سوى انتظار هذا القول من أصحابه ، والاخذ به ، دون ما اجتراء على معارضته ، أو حتى اقدام على مناقشته · واذا ما كان هناك خروج على الانتظام فى هذا الموقف من قبل واحد أو أكثر من العامة ، أو ممن يطلق عليهم أهل الاختصاص صفة « غير المتخصصين » فانه لا يعدو أن يكون شذوذا لا ينفى القاعدة بل يؤكدها · ومن الجانب المقابل ، فان أهل الاختصاص بالنسبة لكل علم يكاد ينتظمهم نفس الموقف أيضا فهم يغلقون الباب على قضايا تخصصهم ولا يفتحونه الا بمقدار ، ولمن أوتى قدرا معلوما ـ يحددونه هم ـ من المعرفة والخبرة فى مجال تخصصهم · ولقد ارتضى الجانبان ـ العامة وأهل الاختصاص ـ لأنفسهما هذا الموقف فى العديد من مختلف مجالات التخصص العلمى ، حتى أن صفة «عدم التخصص» كادت أن تصبح تهمة تحرم صاحبها حق المشاركة فى تناول ما يسمى بالقضايا المتخصصة ، بل انها أصبحت تسقط عن تناوله ـ اذا ما كان قد تم بالفعل ـ كل ما قد يكون لذلك التناول من قيمة ، بل ومن شرعية أيضا · ولا شك ان لهذا الموقف مبررا موضوعيا وهو ازدياد التخصصات العلمية عددا وعمقا بحيث لم يعد فى وسع أهل اختصاص معين الا أن يكونوا ضمن العامة حيال التخصصات الاخرى · ولكن لا شك كذلك فى أن هذا الموقف المبرر موضوعيا قد استغل فى كثير من الاحيان استغلالا لا يمت للموضوعية بصلة : استغله البعض لابعاد الجماهير عن مناقشة ما يهمها ويمس حياتها من قضايا بتغليف تلك القضايا بصفة التخصص وبالتالى حرمان الجماهير غير المتخصصة » من مناقشتها · واستغله البعض الآخر فى تشويه واجتزاء الكثير من القضايا المتخصصة بحجة تبسيطها لغير المتخصصين ·

وعلى أى حال فان مناقشة هذا الموقف بأبعاده المختلفة ليست ـ رغم أهميتها ـ موضوعنا فى هذا المقام ، بل أن ما يعنينا هو أن ذلك الاتساق والتكامل اللذين نلحظهما فى العلاقة بين موقف

العامة وأهل الاختصاص حيال الكثير من مجالات التخصص العلمى ، نفتقدهما بشكل يكاد يكون صارخا بالنسبة لعلوم الانسان بعامة وبالنسبة لعلم النفس بوجه خاص • فموقف العامة حيال تلك العلوم يكاد بدرجة أو بأخرى أن يكون مناقضا تماما لموقف أهل الاختصاص فيها ، ومناقضا أيضا لموقف العامة حيال مجالات التخصص الأخرى • وسوف نقصر حديثنا على علم النفس بالتحديد مكتفين بالاشارة الى غيره من العلوم الانسانية كلما دعت حاجة التمييز الى ذلك •



يتخذ العامة من علم النفس موقفا يمكن تلخيصه فى أنهم يعتبرونه مجرد معارف يمكن لأى فرد أن يحصلها دون أن يستلزم ذلك اعدادا خاصا ولا خبرة متخصصة ، بمعنى أن أى فرد يستطيع الالمام بعلم النفس وحسم قضاياه من خلال وعيه لاتصالاته بالآخرين، بل حتى من خلال استبصاره بنفسه ومشاعره هو فحسب• ومؤدى ذلك الموقف من الناحية العملية أنه ليس ثمة تخصص فى علم النفس ، وبالتالى فليس ثمة متخصصون فى علم النفس • الجميع على قدم المساواة حيال قضايا ذلك العلم ، سواء فى طرح تلك القضايا أو فى التصدى لمناقشتها ، دون ما قيد سوى رغبة المرء نفسه فى أن يشترك فى الحوار أو يعزف عنه• وبالتالى فان من تطلق عليهم صفة التخصص فى علم النفس ليسوا سوى قوم أكثر اهتماما بذلك النوع من القضايا من سواهم ، وهم لذلك أكثر طرحا لها • ولا تعنى زيادة اهتمامهم بتلك القضايا ولا بطرحهم لها وجود لتخصص بالمعنى المتعارف عليه • ولكى لا يتبادر الى الذهن أننا انما نتعرض لموقف تاريخى عفى عليه الزمن ولم تعد منه سوى الذكرى ، ولكى لا نقع أيضا فى منزلق الخلط بين ما نعنيه بمصطلح « العامة » وما قد يعنيه سوانا بذلك المصطلح من اشارة الى « الأميين » أو « المتخلفين » أو « غير ذوى الاختصاص » بشكل مطلق وليس بالشكل النوعى المحدد الذى نعنيه والذى يعنى أن العامة بالنسبة لمجال تخصص محدد قد يضمون بين صفوفهم ــ بل انهم يضمون بالتأكيد ــ المتخصصين فى مجالات أخرى متخصصة ، لكى نتلافى كل ذلك يكفى أن نشير الى أن اصطلاح « العلوم » ما زال قاصرا حتى يومنا هذا ــ فى بريطانيا والولايات المتحدة على الأقل ــ على العلوم الطبيعية دون كافة العلوم المتعلقة بالانسان ومن بينها بطبيعة الحال علم النفس • ولسنا فى حاجة الى تفصيل انعكاسات تلك التفرقة فى مجال تصنيف الدراسات الأكاديمية وغيرها لدينا ، فهى تفوق الحصر وغنية عن البيان •

واذا كان العامة يتخذون من علم النفس موقف التبسيط المفرط الى حد أنهم ينكرون عليه مجرد وجوده كعلم ، فان أهل الاختصاص فى علم النفس يتخذون من مجال تخصصهم موقف التصعيب المفرط الى حد أنهم لا يعتبرونه علما فحسب، بل يعتبرونه « أصعب » العلوم • ولا يكاد يدور نقاش بين متخصصو علم النفس على كثرة وتعدد اتجاهاتهم وبين غيرهم الا ويطرح فيه أهل الاختصاص تلك القضية • قد يطرحها أحدهم من قبيل تقرير الواقع أحيانا ، وقد يطرحها آخر كتبرير لنواقص يراها هو فى مجال تخصصه أو يخشى أن يراها فيه الآخرون ، وقد يطرحها غير هؤلاء كتفسير لما يمكن أن تسفر عنه نتائج البحوث المختلفة من تناقضات • ولكن هؤلاء جميعا على اختلاف مدارسهم وتنافرها يكادون يجمعون ــ وهم نادرا ما يجمعون على شىء ــ على اعتبار تلك القضية ، أى قضية أن علم النفس « أصعب » من بقية العلوم ، هى التفسير الوحيد لتأخر انفصال علم النفس عن الفلسفة أو بعبارة أخرى لحداثة عهد علم النفس• ولقد يختلف علماء النفس فى حصرهم لأوجه تلك الصعوبة ، أو فى تصنيفهم لتلك الاوجه أو ترتيبهم لها حسب أهميتها ، ولكنهم مهما مضت بهم اختلافاتهم لا يخرجون عن التسليم بأن ما أدى الى تأخر استقلال علم النفس انما هو صعوبته ، وأن تلك الصعوبة أمر لصيق بذلك العلم •

علم النفس بين « الصعوبة » و « الاختلاف » :

ينبغى علينا قبل أن نتعرض لقضية ما اذا كان علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم ، أن نلقى بنظرة أكثر تفحصا على «صعوبات» علم النفس من خلال ما يقدمه لنا المتخصصون فى هذا المجال•

ويمكننا - لسهولة العرض فحسب - أن نقسم تلك الصعوبات الى مجموعتين ، تضم المجموعة الأولى أهم الصعوبات المتصلة بموضوع علم النفس أى السلوك الانسانى ، وتضم المجموعة الثانية أهم الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث فى علم النفس .

أولا : الصعوبات المتعلقة بالموضوع :

١ - **التفرد** : ويعنى به أهل الاختصاص خاصية يرون أنها لا تواجه سوى المشتغل فى مجال السلوك الانسانى ، وهى عدم تشابه وحدات موضوع البحث ، بدعوى أن الباحث فى مجال العلوم الطبيعية مثلا انما يتعامل مع مواد تتصف وحداتها بالتطابق والتكرار ، وبالتالى فانه يستطيع أن يسلم ابتداء بأن ما تخلص اليه دراسته لوحدة مفردة انما يمكن أن يعمم ليشمل بقية المادة جميعا ، وأن مثل ذلك التسليم يكون مستحيلا فى مجال دراسة السلوك الانسانى .

٢ - **التغير** : والمقصود به خاصية أخرى ينفرد بمواجهتها - على تلك الصورة - المشتغل فى مجال علم النفس ، وهى أن موضوع بحثه أى السلوك الانسانى موضوع يتغير . بل انه يتخذ فى تغيره مسارات متشعبة ومسالك شتى ، فهو يتغير بتغير **الامكنة** أو بعبارة أدق بتغير الحضارات فسلوك الأوروبى يختلف عن سلوك الأفريقى ، بل أن سلوك أبناء المدن يختلف عن سلوك القرويين وهكذا . وهو يتغير كذلك بتغير **الأزمنة** فسلوك انسان العصر القديم يختلف عن سلوك الانسان المعاصر ، وسلوك المصريين فى أوائل القرن التاسع عشر يختلف عن سلوكهم فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وسلوك الطفل يختلف عن سلوك الراشد ، بل أن سلوك الفرد الواحد واستجابته لمؤثر محدد يتغير من لحظة الى أخرى .

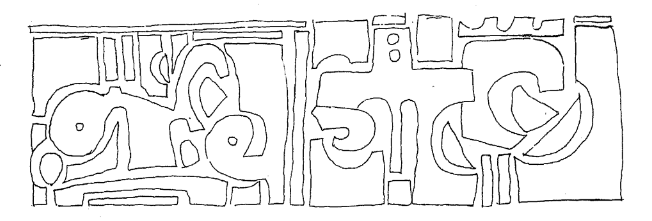
ثانيا : الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث :

١ - **التناول غير المباشر** : والمقصود به أن طبيعة موضوع البحث أى السلوك الانسانى قد فرضت فيما يرى هؤلاء العلماء ضرورة تناول هذا السلوك فى كثير من الاحيان بطرق غير مباشرة . فالكراهية مثلا - فيما يرون - كخاصية تميز السلوك الانسانى ليس لها وجود مادى مباشر ولذلك لابد عند دراستها من **استنتاجها** من خلال أنواع مباشرة من السلوك يتفق على أنها **تشير** الى وجود الكراهية .

٢ - **التحيز** : ويعنى به المختصون ما يتميز به موقف البحث فى السلوك الانسانى من أن الباحث يعد جزءا من موضوع البحث بحكم كونه انسانا . ولما كان هدف أى بحث علمى هو الوصول الى قوانين عامة ، فان هدف الباحث فى مجال السلوك الانسانى هو الوصول الى قوانين عامة تفسر سلوكه هو أيضا . ومن هنا فان تحيزاته الذاتية ورغباته وآراؤه الشخصية قد تتدخل جميعا فى تفسيره للنتائج التى يصل اليها ، بل قد يمتد تدخلها لتؤثر فى اختياره للوقائع محل الدراسة وللمنهج الذى يختاره لتناولها .

٣ - **صعوبة التجريب** : وتعنى لدى المختصون أن علم النفس يتميز به بأن تناول موضوعه - أى السلوك الانسانى - تناولا تجريبيا أمر تقف دون تحقيقه عقبات عديدة وتثور فى وجهه اعتراضات شتى ، منها ما يكتسب طبيعة أخلاقية ، ومنها ما يرجع الى ما أشرنا اليه من صعوبات تكتنف الموضوع فى حد ذاته . والخلاصة أن التجريب وهو أحد الاساليب الأساسية للمنهج العلمى أمر غير ميسور فى مجال علم النفس .

لعل تلك هى أهم وأبرز الصعوبات التى يقدمها لنا المتخصصون فى علم النفس ، كعوائق حالت دون ظهوره ، ولعلها ما زالت تحول - فى رأيهم - دون تطوره ، وهى التى يرتكنون اليها فى اصدار حكمهم بأن علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم موضوعا ومنهجا . ولدينا اعتراض أولى على صيغة أفعل التفضيل المستخدمة فى هذا المقام ، واعتراضنا يرتكن على مجموعة من المسلمات الأساسية فى علم النفس بعامة وفرع القياس النفسى على وجه الخصوص . ونعنى تلك المجموعة من المسلمات التى قامت عليها نظرية القياس النفسى والتى تؤدى بنا فى النهاية - ودون خوض فى تفصيلاتها - الى أنه من المرفوض تماما أن يستخدم علم النفس تلك الصيغة - أعنى صيغة أفعل التفضيل - فى مقارنته لشخص بآخر أو لسمة بأخرى الا اذا ما ارتكز ذلك الاستخدام على أساس من التقدير الكمى الذى لا يتأتى توفره الا اذا كان لدى العالم أداة موضوعية تمكنه من تلك المقارنة ، وهى ما يعرف بالاختبارات النفسية . ولقد أفاض علماء النفس كثيرا - وبحق - فى التحذير من خطورة اصدار الأحكام المقارنة دون استخدام الأدوات الموضوعية المناسبة ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة كثيرا اذا ما قلنا انه قد أصبح فى حكم المرفوض حاليا لدى المتخصصين فى مجال القياس النفسى استخدام مثل تلك الصيغة فى المقارنة بين الأفراد أو السمات . فليس مألوفا فى ذلك المجال القول بأن فلانا أذكى من فلان ، أو أن ذاكرة البدو أكثر حدة من ذاكرة أبناء الحضر والوقوف عند هذا الحد . بل أن ذلك القول ينبغى أن تسبقه سلسلة من الوقائع التفصيلية الدقيقة التى تؤدى



اليه فى النهاية ، والتى قد تمكننا حينئذ حتى من الاستغناء عنه أصلا . فلا بد مثلا من القول أولا بأن فلانا هذا قد حصل على درجة كذا فى اختبار كذا للذكاء وأن لذلك الاختبار معاملا للصدق مقداره كذا وآخر للثبات مقداره كذا وأنه سبقت تجربته على عينة عددها كذا وصفاتها كذا ... الى آخر تلك التفصيلات التى يصر المتخصصون - وبحق - على ضرورة ذكرها والا أصبح حكمنا خلوا من المعنى . ترى ألا يحق لنا أن نتساءل أى مقياس مقنن ذلك الذى مكن أصحاب علم النفس من الحكم بأن علمهم « أصعب » من بقية العلوم ؟ أم أن الأمر هنا يمكن أن يترك للأحكام التقديرية ؟ واذا ما كان الامر كذلك ، ووجدنا أنفسنا - كما حدث بالفعل - حيال العديد من الأحكام التقديرية على « علم النفس » ، أحكام تتراوح بين الاستهانة به الى حد خلعه من بين العلوم وأخرى تصل الى التعقيد من شأنه الى حد اعتباره « أصعب » العلوم ، فأى تلك الاحكام أحق بأن يتبع ، وكلها أحكام تقديرية ؟

وقبل أن نعيد النظر فى تلك الصعوبات التى ذكرناها ، والتى تواجه البحث فى السلوك الانسانى ، محاولين قدر ما نستطيع تبين ما اذا كانت « أصعب » مما يعترض البحث فى أى مجال علمى آخر أم أنه لا وجه للمقارنة فى هذا الصدد ، ينبغى علينا قبل ذلك أن نؤكد أن لكل علم - فيما نرى - صعوباته الخاصة التى يواجهها ، والتى سوف يظل يواجه صورا مختلفة منها طالما استمر فى طريق التطور . بل اننا لا نتصور علما لا يواجه مصاعب ولا مشاكل تلح على المشغلين به ، اللهم الا اذا لم يكن له من العلم الا مجرد الاسم فحسب . وأمثلة تلك « العلوم » الزائفة تفوق الحصر ، ويكفى أن نشير الى « علوم » البازرجة والفراسة وقراءة الكف ليتضح لنا أن خلو الطريق من المصاعب وانتفاء المشكلات منه لا يعنى سوى أن ذلك لم يعد بحال أو لم يكن أصلا طريق علم . ولكن أليس ثمة علاقة تربط بين المشكلات التى تواجهها العلوم جميعا ؟ أم أن المشكلات التى يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التى يواجهها أى من العلوم الأخرى ؟ لعلنا لو طرحنا من جديد قضية تمايز العلوم وتطورها بشكل أكثر تحديدا ليسر علينا ذلك أمر الاجابة على مثل تلك التساؤلات . ان تمايز علم محدد عن بقية العلوم انما يعنى أن ذلك العلم يتناول مجموعة من الظواهر تختلف من حيث الطابع النوعى للتناقضات التى تحكم مسارها عن مجموعة الظواهر التى يتصدى لها أى علم آخر وهكذا . وبذلك فان المشكلات التى يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التى يواجهها غيره من العلوم طالما أننا بصدد علمين منفصلين تماما . ولكن علاقة الاختلاف تلك ليست بالعلاقة المطلقة ، فنحن لا نستطيع أن ننكر قدرا من التشابه بين العلوم جميعا ، ولكنه ليس تشابها فى الطابع النوعى للتناقضات التى تحكم مسار الظواهر التى تتصدى لها تلك العلوم ، والا لما أصبح هناك مبرر على الاطلاق لتعددها ، ولأصبح حتما أن تندمج فى علم واحد . اذن ما مصدر ذلك التشابه الذى نشير اليه ؟ وما هى مظاهره ؟ ان كافة العلوم التى نعرفها انما هى انجازات بشرية ، أو بعبارة أخرى فان الانسان هو صانع كافة تلك العلوم ، وبالتالى فلا بد وأن يسمها بميسمه . لا بد وأن تحمل المخلوقات شيئا من خالقها ، ولا بد اذن من أن تحمل العلوم جميعا شيئا من الانسان . ومن البديهى أن ذلك الشيء سوف يكون مشتركا بدرجة أو بأخرى بين كافة العلوم ، أو بعبارة أخرى لا بد وأن يكون هناك تشابه « انسانى » بين كافة تلك العلوم . ولقد سبق أن أشرنا الى أنه لا يمكن قطعا أن يكون هنـاك أى تشابه فى مجال الطابع النوعى للتناقضات المسيرة لما يتناوله كل علم من ظواهر . أين ترى اذن يمكننا التماس مثل ذلك

التشابه ؟ ليس أمامنا سوى أن نلتمسه فيما يسمى بالمنهج العلمي أو بمشكلات المنهج العلمي وقضاياه ، أو بعبارة أخرى في أسلوب الانسان في التعامل مع تلك الظواهر • وعلى سبيل المثال فان دوران الاجرام السماوية ، وتغيرات الحرارة ، وتأثيرات الوراثة ، ومستويات النضج العقلي يمكن أن تعد نماذج لظواهر يتصدى لها علماء الفلك ، والفيزياء ، والبيولوجيا ، وعلم النفس كل على حدة ، ومن الواضح أنه ليس هناك تشابه بين القوانين أو التناقضات التي تحكم مسار كل من تلك الظواهر ، ولكن **تناول** الانسان لتلك الظواهر جميعا طرح مشكلة ما يسمى بامكانية القياس وموضوعيته ، وأصبح على كل من أولئك العلماء أن يبحث بتلك الامكانية في مجال تخصصه ، وهي امكانية يختلف تحقيقها قطعا من حيث أدواته على الأقل من مجال الى آخر وان كانت تعبيرات مثل « القياس » و « المقاييس » و « الموضوعية » و « التقديرات الكمية » و « التنبؤ الموضوعي » الى آخر تلك التعبيرات تظل مشتركة بدرجة تزيد أو تقل بين العلوم جميعا • هذا بلا شك الى جانب ما سنجده من تشابه في الصفات العامة التي يخلعها العالم الانسان على ما هو بصدده من ظواهر •

ولنعد من جديد الى تناول صعوبات علم النفس محاولين استكشافها في ضوء ما ذكرنا ، بادئين بالصعوبتين المتعلقتين بالموضوع وهما التفرد والتغير • ولنا أن نتساءل فيما يتعلق بالصعوبة الأولى ، هل صحيح أن عدم تشابه وحدات موضوع البحث يعد صعوبة لا تواجه سوى المشتغل في مجال السلوك الانساني ؟ فلننطلق بنظرة الى علم البيولوجيا • ألم يكن الجمع بين الأميبا والانسان ، وبين الديناصورات والنمل ، وبين النسور والحيتان ، باعتبارها جميعا كائنات حية أمرا تعترضه صعوبات شتى على رأسها تعدد أوجه الخلاف و « التفرد » بين كل من تلك الكائنات ؟ لقد ظلت تلك الصعوبات قائمة بأشكال مختلفة الى أن تمكن علماء البيولوجيا من وضع أيديهم على اكتشاف الخلية وتركيبها وقوانينها باعتبارها الوحدة الاساسية التي تتكون منها أو بواسطتها كافة الانسجة والأعضاء • ولم يكن ممكنا التوصل الى مثل ذلك الاكتشاف الا اذا سلم العلماء منذ البداية بأن وراء « تفرد » تلك الكائنات وتعددها ، تكمن خاصية مشتركة تجمعها جميعا ، وأن التوصل الى تحديد تلك الخاصية تحديدا موضوعيا ، يعني امكانية التوصل الى فهم القوانين العامة التي تحكم ظواهر ذلك المجال • ويبدو أن الموقف في علم النفس يحمل الكثير من أوجه التشابه مع ذلك الموقف • فعلماء النفس يسلمون حتما بامكانية التوصل الى القوانين العامة التي تحكم السلوك الانساني وتمكن من التنبؤ بمساره ، والا فما كان هناك مبرر أصلا لوجود ما يسمى بعلم النفس • وذلك يعني بداهة أن تفرد سلوك الافراد ليس تفردا مطلقا لا ضابط له ولا رابط ، وبالتالي فليس هناك مبرر قوي لافتراض أن ذلك التفرد يتميز عن نظيره في الظواهر المتعلقة بالعلوم الاخرى • والخلاصة ان تخطي الفروق والاختلافات بين الوحدات العديدة التي تدخل في مجال بحث علم محدد وصولا الى القانون العام الذي يحكم كافة تلك الوحدات بل ويفسر تنوعها ، أو بعبارة أخرى تخطي « التفرد » وصولا الى « الوحدة » التي تنتظم مجموعة من الظواهر في قانون واحد ، يعد سمة تميز كل علم بل تكاد تكون مبررا لوجوده سواء في ذلك علم النفس وعلم الكيمياء وغير ذلك من العلوم •

ولو انتقلنا الى الصعوبة الثانية المتعلقة بالموضوع ، أعني خاصية التغير ، أي تغير السلوك الانساني بتغير الازمنة والامكنة ، لوجدنا أن تلك الخاصية بدورها ليست قاصرة على السلوك الانساني فحسب • صحيح أن التغير في السلوك الانساني يتخذ صورة تختلف سرعة وعمقا وطبيعة عن صورته في غير ذلك من الظواهر ، ولكن لا شك كذلك في أن التغير خاصية تكاد تشمل ظواهر الكون جميعا ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة اذا ما قلنا انها تشملها بالفعل • والموقف الذي يواجهه العلماء جميعا هو حصر صور هذا التغير ، تمهيدا للبحث في مسبباته • والامر يختلف من تخصص علمي الى آخر • فعالم النبات مثلا مطالب بملاحظة اختلاف النباتات نوعا وشكلا من مكان الى آخر ، ومطالب كذلك بملاحظة دورة حياة النبات الواحد أي تغيره من يوم الى آخر ، بل ومن عصر الى آخر ، أو بعبارة أخرى ملاحظة تغيره بتغير الأزمنة الى جانب تغيره بتغير الأمكنة ، كل ذلك تمهيدا لتفسير تلك التغيرات أي اظهار العوامل المسببة لها • وكذلك الحال بالنسبة لعالم النفس فهو مطالب بملاحظة اختلاف وتغير السلوك الانساني بتغير الوسط الحضاري ، ومطالب كذلك بملاحظة اختلافه وتغيره بتغير الازمنة • وخلاصة القول أن التغير قانون شامل لظواهر الكون جميعا وليس خاصية تميز السلوك الانساني بالتحديد ، وان **كان** ذلك لا ينفي أن الصور التي تتخذها

ذلك التغير تختلف من مجال علمي الى مجال علمي آخر ٠

ننتقل بعد ذلك الى أولى الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث فى علم النفس أعنى اضطرار عالم النفس فى كثير من الاحيان الى التزام جانب التناول غير المباشر لمادة بحثه ٠ ولم يعد ذلك بالامر الغريب فى مجال العلم عموما ٠ فليس هناك ثمة شيء مادي ملموس يسمى بالجاذبية مثلا ولذلك فحين يتصدى عالم الفيزياء لدراسة ظاهرة الجاذبية يضطر الى دراستها من خلال تأثيرها على المواد الملموسة أى التى يمكن تناولها مباشرة ، والامر شبيه بذلك بالنسبة لعالم النفس ، الذى يتعرض لتناول ظاهرة كالضعف العقلي مثلا فلا يجد أمامه سوى ان يلتمس وجود تلك الظاهرة ومقدارها من خلال العديد من مظاهر السلوك الانساني التي يستطيع تناولها وقياسها بشكل مباشر ٠ والخلاصة أن تلك الصعوبة ــ وبصرف النظر عن تقييمها ــ تعد أمرا مألوفا فى العديد من مجالات التخصص العلمي وبالتالى فهى ليست وقفا على دراسة السلوك الانسانى ٠

أما فيما يتعلق بأن عالم النفس يكون عرضة للتحيز خلال بحثه فى السلوك الانسانى حيث أنه جزء من الظاهرة التى يدرسها ، وأن تلك خاصية يختص بها علم النفس دون بقية العلوم ٠ فانه يكفى فى هذا المجال أن نستعيد واقعة حدثت عام ١٩٠٢ فى مجال علم الفيزياء ٠ ففى ذلك العام أعلن م ٠ بلوندلوت وهو فيزيائى فرنسى بارز فى جامعة نانسى وعضو فى أكاديمية العلوم الفرنسية ، أعلن أنه اكتشف أشعة أطلق عليها أشعة « ن » ٠ وسرعان ما أعلن تأكيد صحة هذا الاكتشاف فى معامل فرنسية أخرى وعلى أيدى علماء فرنسيين آخرين مما حدا بالاكاديمية الفرنسية الى منحه جائزة لالاند ٠ ولقد ثار حول ذلك الاكتشاف جدل بالغ الصخب حين لوحظ أن تلك الأشعة لا يمكن لغير العلماء الفرنسيين العثور عليها ، وبعد زيارة أحد علماء الفيزياء البارزين من غير الفرنسيين لمعامل بلوندلوت ، ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن ذلك الاكتشاف المزعوم لا يعدو أن يكون تعبير عن نوع من أخطاء المصادفة فحسب ؟ ألا يحتمل أن يكون لعامل التحيز القومى ــ وليس الشخصى فحسب ــ دور فى دفع العلماء الفرنسيين للوقوع فى ذلك الخطأ دون قصد بل دون وعى ؟ وألا تزيد من ذلك الاحتمال معرفتنا بأن اعلان بلندلوت لاكتشافه كان تاليا لاكتشاف رونتجن لأشعة × بست سنوات ؟ ٠ لقد حدث ذلك فى مجال الفيزياء ، وهى كما يقال ملكة العلوم ٠ وحدثت أمور شبيهة بذلك فى مجالات علمية لا حصر لها ، وتشير جميعا الى أن تعرض الباحث العلمى لخطر التحيز ليس بالأمر القاصر على البحث العلمى فى مجال السلوك الانسانى فحسب ، بل أنه خطر تتعرض له مجالات العلوم جميعا طالما أن القائمين بالبحث بشر لهم آمالهم ، وأحلامهم ، وآراؤهم ، ورغباتهم ، ولهم بالتالى تحيزاتهم الخاصة ٠ وليس من مبرر لحرص العلوم جميعا على التزام «الموضوعية» سوى التحرز من خطر التحيز ٠

أما صعوبة التجريب فى مجال علم النفس ، فهى أيضا ليست بالخاصية القاصرة على ذلك العلم دون سواه ٠ بل ان العوائق الأخلاقية والموضوعية التى تحد من انطلاق التجريب فى مجال دراسة السلوك الانسانى تكاد تكون هى بذاتها نفس العوائق التى تحد منه فى مجال الطب مثلا ٠ والقضية فى النهاية هى تأكيد امكانية تخطى تلك العوائق تحطيما أو التفافا ، وبأساليب تختلف ــ ولا بد أن تختلف ــ من مجال علمى الى مجال آخر ٠

خلاصة القول ان علم النفس ، شأنه شأن أى علم آخر ، يختلف عن بقية العلوم من حيث طبيعة القوانين النوعية التى تحكم الظواهر التى يتعرض لدراستها ، ويتفق بدرجة تزيد أو تقل مع بقية العلوم فيما يتعلق بمشكلات المنهج العلمى ومناهجه وأسسه ، ثم أن الظواهر المتعلقة بالسلوك الانسانى تخضع فى النهاية لما تخضع له كافة ظواهر الكون من قوانين عامة تنتظمها جميعا ٠ ولا مبرر اذن للحكم بأن الصعوبات التى تواجه المشتغل فى مجال علم النفس أكثر تعقيدا من تلك التى تواجه المشتغلين فى غير ذلك من المجالات ٠ ولا مجال للمقارنة مثلا بين دراسة تكوين الذرة ودراسة نمو الوظائف العقلية بهدف معرفة أيهما أصعب ٠ فعلم النفس علم « يختلف » ــ كأى علم ــ عن غيره من العلوم ، ولكننا لا نستطيع القول بأنه « أصعبها » ٠

العلم ٠٠ والصراع الاجتماعى :

لقد اتسم بزوغ العلوم بسمة تستلفت الانتباه حقا ، فهى لم تظهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد اتصف بالتزامه لنسق محدد ، فظهرت الرياضيات أولا ، ثم الفيزياء ، ثم الكيمياء ، ثم البيولوجيا الحيوانية ، فالبيولوجيا الانسانية ، ثم علم النفس ، وأخيرا علم الاجتماع ٠ وان كان ذلك الترتيب محلا للجدل والخلاف خاصة فيما يتعلق

بتسلسل العلمين الأخيرين الا أن هناك اتفاقا على وجود تسلسل ما لظهور العلوم • ترى هل ثمة معنى يكمن خلف هذا التسلسل ؟ لقد كانت اجابة غالبية من تعرض لهذا السؤال من العلماء بالايجاب ، وان اختلفوا كثيرا فى تحديدهم لذلك المعنى الكامن • ولقد سبق أن أشرنا عرضا الى واحد من تلك التحديدات ، وهو القائل بأن ذلك التسلسل لظهور العلوم قد تم وفقا لتدرجها من الأسهل الى الأصعب ، وسبق لنا ايضا مناقشة هذا الرأى فى مجال تناولنا لفكرة أن علم النفس هو « أصعب » العلوم • وخلصنا من مناقشتنا الى أنه لا يوجد أساس قوى لتلك الفكرة يتيح لنا التسليم بها • وبذلك فاننا نصبح من جديد فى مواجهة تساؤل مؤداه : اذا لم تكن حداثة علم النفس راجعة الى صعوبته ، واذا لم تكن أيضا راجعة للمصادفة ، فالى أية أسباب يمكن أن نعزوها ؟

وقبل أن نشرع فى مناقشة ذلك التساؤل ، يجدر بنا ان نشير الى فكرة وردت ضمن أفكار مدرسة التحليل النفسى ، ويمكن من خلالها تفسير تلك الحداثة التاريخية لعلم النفس ، على أساس من مسلمات تلك المدرسة بالتحديد • ومؤدى تلك الفكرة أن الانسان يرفض ابتداء أن يعرف نفسه بل ويقاتل كأشرس ما يكون القتال دفاعا عن جهالته تلك • وليس يعنينا فى هذا المقام عرض الأسس التى استندت اليها مدرسة التحليل النفسى فى طرح تلك الفكرة ، ويكفى أن نشير الى أن فرويد الى جانب أنه قد قدم تلك الفكرة من واقع خبرته العملية المتخصصة ، فانه ــ وهذا ما يعنينا ــ قد قدمها كتفسير لما تعرضت له أفكار التحليل النفسى من هجوم شديد وتهجم بالغ تخطى كل حدود « معقولة » للنقاش الموضوعى الهادىء • والقضية بالصورة التى تطرحها بها نظرية التحليل النفسى توحى بأن ذلك الامر قاصر على معرفة الانسان لنفسه ، أو على الاقل فان تمسك الانسان بجهالته لنفسه يفوق ما قد يكون لديه من اطمئنان واستسلام لقصور معرفته بالكون او بالطبيعة أو ما الى ذلك • ومن هنا يتخذ علم النفس ــ أو معرفة الانسان لنفسه ــ موقعا خاصا متميزا بين العلوم جميعا •

وليس أمامنا سوى أن نحتكم الى التاريخ لنحسم قضيتين : تتعلق الاولى بما اذا كان ذلك الرفض العنيف لمكتشفات علم النفس أمرا قاصرا على مكتشفات ذلك العلم فحسب أم لا ؟ واذا ماكانت الاجابة بالنفى فان قضيتنا الثانية تتعلق بما اذا كان رفض مكتشفات علم النفس أكثر عنفا أم أقل من رفض مكتشفات غيره من العلوم ؟

ودروس التاريخ كثيرة وأمثلته تفوق الحصر ودلالتها غنية عن البيان • ويكفى أن نشير الى مثالين صارخين ينتميان الى مجالين يبعدان تماما عن مجال العلوم الانسانية برمتها وهما مجالى علم الفلك وعلم البيولوجيا • ولن نتحدث فى علم الفلك عما ووجهت به مكتشفات كوبرنيكوس وجاليليو مثلا بل يكفى أن نشير الى المفكر الايطالى برونو (١٥٤٨ ــ ١٦٠٠) الذى قدم الى احدى محاكم التفتيش « الكاثوليكية » لمحاكمته بتهمة العقوق الدينى ، وحين سئل عن ذلك أعلن أنه لا يتردد فى قبول كافة المذاهب الدينية التى أنكرها من قبل ، ثم حين سئل عن رأيه بأن هناك من العوالم غير عالمنا عددا لا يقع تحت الحصر أجاب بأنه يتمسك برأيه هذا ولا ينزل عنه مهما أنزلوا به من عقاب • ولم يكن عقابا عاديا ذلك الذى قضت به محكمة برونو • فلقد حكمت عليه المحكمة بالموت « دون أن تراق قطرة من دمه » فأعدم حرقا بالنار • وما زال فى روما حتى اليوم تمثال تذكارى أقيم لبرونو فى نفس المكان الذى فارق فيه الحياة • ولعل ذلك الحكم رغم بشاعته يتضاءل اذا ما قورن بما حدث للعالم الاسبانى سرفيتيوس (١٥١١ ــ ١٥٥٣) حينما أوشك أن يكتشف الدورة الدموية ، فقد حاكمه جين كالفن أحد مشاهير رجال الكنيسة البروتستانتية ، وكان حكمه حكما مذهلا يقضى باعدام سرفيتيوس بأحراقه وهو مشدود حيا الى خازوق ، وبالفعل فقد قضى سرفيتيوس ساعتين وهو ينفذ حكم كالفن عليه بالصورة السالفة الذكر • صحيح أن مثلينا ينتميان الى العصور الوسطى وهى عصور تميزت بذلك النوع من العنف ، ولكن هل فى استطاعة أحد أن يتصور أن مثل ذلك العقاب كان يمكن أن يزداد عنفا لو أن برونو سرفتيوس قد أقدما على التعرض لقضايا تتصل بعلوم الانسان بدلا من علوم الفلك والبيولوجيا ؟ هل يمكن أن نتصور أفكارا تؤدى بصاحبها الى أبشع من ذلك « الرفض » وذلك « الهجوم » ؟ وعلى أى حال فاننا لو تركنا جانبا العصور الوسطى بما فيها ، ومضينا مع التاريخ الى عصرنا هذا فى القرن العشرين لما أعوزتنا الامثلة ، ويكفى لضيق المجال أن نشير اجتزاء وابتسارا الى ما واجه وما زال يواجه كافة مكتشفات العلم الحديث من هجوم صاخب عنيف يكاد اذا لم يقض عليها أن يذهب بالكثير من أوجه الاستفادة منها ، وفى ذلك تكاد تستوى مكتشفات العلوم جميعا من حبوب منع الحمل الى

سفن الفضاء ومن عمليات زراعة القلب الى تجارب زراعة القطن الملون . لقد ووجهت كل تلك المنجزات على تنوعها وتعدد مجالاتها برفض بل وبهجوم عنيف .

القضية اذن توشك أن تنقلب بمعنى أن يصبح السبب نتيجة ، وتصبح النتيجة سببا . أى أن الأمر يبدو الآن وكما لو أن السبب فى الهجوم على علم النفس يكمن فى مجرد أنه علم حديث وليس أن حداثة علم النفس هى التى ترجع الى ما تثيره قضاياه من هجوم ورفض . والمسألة توشك أن تندرج برمتها تحت عنوان أعم هو أن الانسان بطبعه يرفض الجديد ويعزف عنه ويطمئن الى القديم ويتمسك به . وعلى أى حال يجب أن نحذر نحن بدورنا من الاطمئنان الى ذلك العنوان الأعم واعتباره انهاء للمشكلة وتفسيرا لها وهو ليس كذلك على الاطلاق . صحيح أن الجديد فى العلم ، وكما علمنا درس التاريخ ، كان يواجه ومازال يواجه برفض وهجوم . ولكن من الصحيح كذلك ، وكما يعلمنا درس التاريخ أيضا ، أن جديد الأمس هو قديم اليوم وأن جديد اليوم هو قديم الغد . العلاقة بين القديم والجديد اذن علاقة ديناميكية متحركة وليست بالعلاقة الاستاتيكية الجامدة ، وتلك هى سنة التطور . وذلك يعنى فيما يتعلق بموضوعنا أن الذى يكون محلا للرفض فى زمن معين، يصبح موضع التمسك والاصرار فى زمن تال وهكذا دواليك ، فما دلالة ذلك ؟ وهل يكفى لتفسير تلك الظاهرة القول بأن الانسان بطبعه يرفض الجديد ؟ واذا لم يكن ذلك كافيا فكيف نفسر ظاهرة الرفض هذه ؟ ثم كيف نفسر ظاهرة التقبل التالية للرفض ؟ واذا ما سلمنا بأن الانسان بطبعه يرفض الجديد حقا ، فكيف يمكننا اذن أن نفسر أن ذلك الجديد انما هو من خلق الانسان كذلك ؟ هل أولئك الذين يكتشفون الجديد ويطرحونه على المجتمع ويتمسكون به ويعانون فى سبيله ما رأينا ليسوا بشرا ينطبق عليهم ما ينطبق على « الانسان » عموما ؟ ثم هل « الناس » على اطلاقهم يرفضون الجديد فيما عدا المكتشف أو صاحب الاختراع ؟ ألم يكن هناك من يقفون الى جانب الجديد حتى ولو كانوا قلة ؟ .. لعل تلك التساؤلات التى يبدو وكأن لا نهاية لها يمكن أن تتبلور فى سؤالين محددين يؤدى أولهما الى ثانيهما : من الذين يرفضون الجديد ومن الذين يرحبون به ـ اذا كان هناك ثمة ترحيب ؟ ثم لماذا يقدم الرافضون على الرفض ويصرون عليه ، ولماذا يرتضى المرحبون بالترحيب ويتمسكون به ؟ ..

وليس أمامنا مرة أخرى الا العودة الى التاريخ نستلهمه الاجابة على تساؤلاتنا . فما الذى يقوله التاريخ ؟ لو نظرنا الى العصور الوسطى مثلا ، وهى العصور التى يعتبرها الكثيرون بحق البوتقة التى انصهرت فيها ونبعت منها أعظم الثورات العلمية والفكرية التى عرفناها فى عصر النهضة ، لو نظرنا الى نهاية تلك العصور بالتحديد ، أعنى الفترة التى كان فيها الجديد واضحا صارخا والهجوم عليه واضحا صارخا كذلك، أو نظرنا الى تلك الحقبة نظرة متأنية لشدت انتباهنا حقيقة قد أوشكت تعميماتنا أن تطمسها تماما . ان القوى التى تتصدى لرفض الجديد ليست على الاطلاق نفس القوى التى تقبله بعد ذلك . ان الذين أعدموا برونو وسرفتيوس وسجنوا جاليليو وأدانوا كوبرنيكوس ليسوا هم على الاطلاق الذين تبنوا بعد ذلك أفكار نيوتن وهارفى وأينشتين ، ونحن نعنى طبعا أولئك الذين قاموا بدور قيادى فى عمليات الرفض والقبول . صحيح أن صفة « البشر » تجمع بين القاتل والقتيل ، بين السفاح والشهيد ، بين المتمسك بالقديم والمدافع عن الجديد ، ولكن أيمكن أن نسوى بين البشر جميعا فى مجتمع معين من حيث موقفهم من الجديد ومن القديم ؟ كلا . ولقد ذكرنا أن الذين وقفوا فى وجه برونو وسرفتيوس وجاليليو وكوبرنيكوس ليسوا هم الذين تبنوا الصور المتطورة لأفكارهم فيما بعد . ترى ما هى أوجه الاختلاف بين هؤلاء وهؤلاء ؟ وماهى العلاقة بين المكتشفات العلمية الجديدة المشار اليها وبين أوجه الاختلاف بينهم ؟ ان القوى التى وقفت فى وجه الجديد بعامة والجديد فى العلم بوجه خاص كانت فى جوهرها وبالنسبة للعصر الذى اخترنا منه أمثلتنا هى قوى الاقطاع ، أى القوى صاحبة المصلحة فى النظام القائم بالفعل آنذاك ، وكانت احدى الصور الفكرية أو الأبنية العلوية المعبرة عن علاقات الانتاج الاقطاعية آنذاك هى النظام الفكرى اللاهوتى ، وليس أدل على أن رجال اللاهوت فى العصور الوسطى كانوا هم أخطر ممثلى السلطة آنذاك ، وأشد المدافعين ضراوة عن علاقات الانتاج الاقطاعية من واقعة انهم دون غيرهم كانوا قضاة محاكم التفتيش . أما القوى التى تبنت بعد ذلك الصور الأكثر تطورا من أفكار شهداء العلم هؤلاء فقد كانت فى جوهرها قوى الرأسمالية الناشئة .

وليس أدل على ذلك أيضا من أن ازدهار مثل تلك الافكار لم يتحقق ولم يكن ممكنا أن يتحقق الا بعد الاطاحة بسلطة الاقطاع وبالتالى تقلص سلطان رجال اللاهوت وهذا هو ما حدث بالفعل ·

تلك هى وقائع علم التاريخ فيما يتعلق بتساؤلنا الأول عن من الذين يرفضون الجديد ومن الذين يرحبون به ، وهى وقائع تشير بوضوح الى أن التصدى لمحاربة الجديد انما هو سمة السلطة **القائمة** فى حين أن القتال دفاعا عن الجديد هو سمة السلطة **القادمة** ، وان ذلك يوشك أن يكون قانونا عاما تمدنا به دروس التاريخ · ولننتقل بعد ذلك الى تساؤلنا الثانى وهو لماذا يقدم الرافضون على الرفض ولماذا يرتضى المرحبون بالترحيب ؟ وما دمنا قد تحدثنا عن سلطة **قائمة** وأخرى **قادمة** فالأمر اذن أمر مصالح اقتصادية طبقية محددة · ولكن ما الصلة بين المصالح الاقتصادية للاقطاع واكتشاف الدورة الدموية مثلا ؟ وبأى صورة يمكن أن يمثل اكتشاف فى علم الفلك تهديدا لسلطة الاقطاع ؟ قد يبدو للوهلة الأولى اننا نتحدث عن علاقة مجردة وبعيدة ولكنا لو تمعنا الأمر لوجدنا أن العلاقة بين مصالح السلطة وأفكارها علاقة وثيقة بل تكاد تكون مباشرة ، ففكر السلطة ينبغى أن يكون ـ وهو كذلك بالفعل ـ معبرا عن مصالحها ومدافعا عن تلك المصالح · ولا يعنى ذلك بالضرورة أننا بصدد الحديث عن الفكر الاقتصادى ، بل ان حديثنا يمتد ليشمل البناء الفكرى العام للطبقة صاحبة السيطرة ، والذى يطبع بطابعه المناخ الفكرى العام للمجتمع المعين · وطالما أن الأمر كذلك فان الهجوم على فكر تلك الطبقة يؤذن بالتهجم عليها ، وانهيار هذا الفكر يرتبط تماما بانتزاعها من سلطتها ، وهى تعى ذلك جيدا · ولقد كان البناء الفكرى السائد فى ذلك العصر هو البناء الفكرى اللاهوتى الذى كان يؤكد أن العلاقات الاقطاعية بين السادة والأقنان انما هى علاقات أبدية أزلية قد فرضتها قوى علوية وبالتالى فان أى فكر أو اكتشاف علمى يناقض الفكر اللاهوتى كان يعنى نذيرا باهتزاز فكرة أن العلاقات الاقطاعية تفرضها قوى علوية وأنه لا يمكن بحال تغييرها ، ومن هنا نستطيع أن نفهم مصدر تلك الضراوة فى الهجوم على المكتشفات العلمية الجديدة فى ذلك العصر وفى غيره من العصور أيضا · انها ضراوة الطبقة التى تدافع عن حياتها وسلطتها ومصالحها لتى تتمثل جميعا فيما يحققه له النظام القائم بالفعل .

وذلك يعنى أن شهداء العلم لم يسقطوا دفاعا عن العلم كمفهوم مجرد فحسب ، ولم يسقطوا أيضا لصدامهم مع عزوف عن الجديد راسخ فى الطبيعة الانسانية ذاتها ، وأنما قد سقطوا حقا وسواء كانوا على وعى بذلك أم لا ، فى معركة الصراع الطبقى أو معركة التطور الاجتماعى بمعناه العلمى ·

خلاصة القول اذن ان العلوم انما تنضج وتتمايز وترسخ اكتشافاتها من خلال صدام الأفكار الجديدة بالأفكار القديمة ، ذلك الصدام الذى يعبر فى النهاية عن صدام آخر أكثر رسوخا وعمقا هو الصدام بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة فى المجتمع ·

حداثة علم النفس ·· لماذا ؟

لعلنا قد اوضحنا الآن ـ قدر ما نستطيع وقدر ما يسمح به المجال ـ طبيعة العلاقة بين ظهور العلوم والصراع الاجتماعى ، ولكن سؤالنا الرئيسى ما زال مطروحا ، لماذا اتخذ علم النفس هذا الموقع بالتحديد فى تسلسل ظهور العلوم ؟ أعنى لماذا جاء بعد ظهور الرياضيات والكيمياء والفيزيقا والبايلوجيا ؟ لقد تصدى العالم الشهير برنال لكشف القانون الذى حكم تتالى ظهور العلوم علما بعد آخر ، أو بشكل أدق مجموعة بعد أخرى ، مشيرا الى أن العلوم الاسبق ظهورا كانت تلك الاكثر التصاقا بعملية الانتاج ، و بعبارة اكثر تحديدا الأكثر ارتباطا بتطوير وسائل الانتاج · وواضح أن هذا التفسير يتفق مع ما ذكرناه من ارتباط العلم بالصراع الاجتماعى · فطالما أن المحرك لذلك الصراع هو التناقض بين وسائل الانتاج المتطوره وعلاقات الانتاج المتخلفه، أى صراع يدور حول الانتاج بشكل أساسى ، فمن الطبيعى اذن أن تكمن البذور الأولى للتغيير الاجتماعى فى تطوير وسائل الانتاج بحيث تتخطى علاقات الانتاج خالقة ذلك التناقض الدافع للتقدم والمؤذن بالثورة ، أى بالاطاحة بالسلطة القديمة المعبرة عن علاقات الانتاج المتخلفة · ومن هنا كان حتما أن تكون الحاجات الاجتماعية للمكتشفات العلمية الألصق بتطوير أدوات الانتاج هى الأسبق من حيث الظهور · ولعل فى ذلك تفسير لظهور علم النفس بعد الرياضيات والكيمياء والفيزياء والبايلوجيا · ولكن لماذا ظهر علم النفس فى

الوقت الذى ظهر فيه بالتحديد ؟ أو بشكل أدق لماذا لم تظهر الحاجة اليه الا فى ذلك الوقت ؟

علينا أولا أن تحدد تاريخيا متى ظهر علم النفس . ولعله من الصعب أن نحدد تاريخا قاطعا لظهور علم معين ، فهو ليس بمولود يولد فى ساعة معينة من يوم معين من سنة معينة ، بل هو عملية دينامية يتم تكاملها خطوة بعد أخرى . وعلى أى حال فان آراء الغالبية العظمى من المتخصصين فى علم النفس تكاد تجمع على تحديد عام ١٨٧٩ وهو العام الذى انشأ فيه عالم النفس الشهير فونت معمله كتاريخ تقريبى لبداية ظهور علم النفس كعلم موضوعى يستهدف دراسة طبيعة الخبرات الشعورية . وبصرف النظر عن مدى الدقة فى تحديد ذلك التاريخ فاننا سوف نسلم به مؤقتا صارفين جهدنا الى البحث عن طبيعة تلك الحاجة الاجتماعية التى دعت الى ظهور ذلك العلم . ولنا أن نفترض بطبيعة الحال ان تلك الحاجة الاجتماعية كانت سابقة على عام تأسيس فونت لمعمله حيث كان ذلك التأسيس تعبيرا عن الاستجابة لتلك الحاجة . ترى ما هى تلك الحاجة ؟ وأين يمكننا البحث عنها ؟

فلنعد الى التاريخ مرة ثالثة نستلهمه التفسير والاجابة . ان علينا أن نبحث عن تلك الحاجة الاجتماعية التى دعت الى ظهور علم النفس فيما يقدمه لنا التاريخ من أحداث سبقت عام ١٨٧٩ . ولكن أية أحداث نعنيها ؟ ان التاريخ ملىء بركام هائل من أحداث شتى . وقد سبق أن اشرنا الى ان الحاجة الى ظهور مكتشفات علمية جديدة أو علوم جديدة انما تنبع من صميم العلاقة الجدلية التى تربط بين وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج ، وبالتالى فان علينا أن نبحث بالتحديد عن تلك الأحداث المتصلة بتلك العلاقة أو بذلك التناقض وما طرأ عليه من تغيرات وتطورات فى تلك الحقبة . علينا اذن بوضوح أن نبحث عن طابع الثورات الاجتماعية – أى عمليات استبدال علاقات الانتاج المتخلفة بأخرى توائم تطور أساليب الانتاج – التى سادت تلك الحقبة . ويكفى دون خوض فى التفاصيل أن نشير مجرد اشارة فحسب الى حدثين تاريخيين باعتبارهما فيما نرى نموذجين يمثلان جوهر ما كان يجرى فى تلك الحقبة : لقد تمت الثورة الصناعية فى بريطانيا فى الاعوام ما بين ١٧٥٠ – ١٨٥٠ ، وشغلت أحداث الثورة الفرنسية الأعوام من ١٧٨٩ – ١٧٩٩ . ماذا تعنى تلك التواريخ بالنسبة لموضوعنا ؟ انها تعنى أنه قد حدثت طفرة هائلة فى أدوات الانتاج وهو ما يعبر عنه بالثورة الصناعية ، وأن تلك الطفرة قد استلزمت تغييرا هائلا كذلك فى علاقات الانتاج ، وان النموذج المثالى لذلك التغيير كان متمثلا فى الثورة الفرنسية التى اطاحت شأن كل ثورات تلك المرحلة بسلطة الاقطاع المعبرة عن علاقات الانتاج الاقطاعية وأحلت محلها السلطة الثورية الجديدة المعبرة عن علاقات الانتاج الجديدة الموائمة لأساليب الانتاج المتطورة أعنى السلطة الرأسمالية الناشئة .

ولا يتطلب الأمر سوى نظرة سريعة الى تسلسل التواريخ لنرى أن التعبير الملموس عن الحاجة الاجتماعية لعلم النفس أعنى تأسيس معمل فونت عام ١٨٧٩ كان تاليا لاكتمال الثورة الصناعية أى لعام ١٨٥٠ بحوالى ربع قرن أو بما لا يتجاوز الثلاثين عاما ، مما يوحى على الأقل بمحاولة التماس جذور تلك الحاجة الاجتماعية فى خصائص أسلوب الانتاج الرأسمالى . ولعل أهم ما يميز ذلك الأسلوب فيما يختص بموضوعنا هو اتساع الشقة التى أصبحت تفصل بين الانسان والانتاج ، أعنى المسافة التى شغلتها الآلة . لم يعد الانتاج يتم من الفه الى يائه على يدى الانسان العامل أو المنتج ، بل ان أسلوب الانتاج الرأسمالى قد جعل منه وفقا للتعبير الشائع زرا فى آله . وبالتالى لم يعد فى امكانه أن يرى نفسه فيما ينتج . لقد اتسعت الشقة بين جهد الانسان وانتاجه ، لقد أصبح الانسان مغتربا فى ذلك المجتمع الصناعى المتقدم . ولقد تحدث الكثيرون من مختلف التخصصات عن تلك المشكلة أعنى مشكلة الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى ، ونستطيع ان نفترض على حذر أنه فى تلك المشكلة بالتحديد ، أو بمعنى أدق فى الاحساس بتلك المشكلة ، وبصرف النظر عما اتخذته من اسماء ، تكمن البذرة الأولى للحاجة الاجتماعية الى علم النفس كعلم موضوعى يستهدف دراسة طبيعة الخبرات الشعورية وهو ما استهدفه فونت باقامة معمله .

وعلى أى حال فان تناول تلك الفكرة بشىء من التفصيل ، وبصورة تسمح بتفسير أوضح للعلاقة بين علم النفس والمجتمع الصناعى الحديث أمر لا يتسع له حيز هذا المقال ونأمل ان نستطيع انجازه فى مقال مقبل .

قدرى حفنى

النشاط الابداعى

من الناحية الاجتماعية

عبد الحليم محمود السيد

نشات الدراسات السيكولوجية الحديثة للنشاط الابداعى فى مجالات الفنون والعلوب والآداب ، بل وفى مواقف العمل ومواقف الحياة اليومية المختلفة ، استجابة لحاجات اجتماعية وقومية اساسية اثارت الاهتمام الشديد بالابداع حتى لقد اصبح هذا الاهتمام من أبرز خصائص العصر الحالى المميزة لروحه ، عصر الفضاء الذى يشحذ المخيلة.

وقد سبق الدراسات العلمية للتفكير الابداعى تشكك ضارب فى القدم فى قدرة الانسان على دراسة كنه العقل الانسانى وطريقته فى الابداع والخلق .. وكانت حجة البعض فى اثبات استحالة **التناول العلمى للنشاط الابداعى** ان ملاحظة الشخص لنفسه أو ملاحظة أخرين له أثناء ادائه لعمل ابداعى من شانها ان تفسد عليه الهامه وتشتته .. بل ان بعض الفلاسفة مثل برجسون عندما نظر الى قصور المناهج التفتيتية فى علم النفس التجريبى التقليدى راى ان من شأن الدراسة العلمية التى تتسم بالتعقل والتجريب ان تؤدى الى افساد الابداع وتشويهه لان العقل لا يمكنه ان يقف على الابداع فى انبثاقه ووحدته !

يضاف الى ما سبق انه كان من المعتاد ان يفصل تماما بين الاعمال الابداعية العظيمة وبين أوجه النشاط الاخرى الاقل ابداعا ، كما كان من الصعب التنبؤ بظهور الانتاج الابداعى . هذا بالاضافة الى اختلاف آداء الاشخاص المبدعين انفسهم من وقت لآخر .

على أن امتداد اسلوب التفكير العلمى المستخدم فى العلوم الطبيعية ــ بعدتطويعه للظواهر السيكولوجية ــ الى علم النفس، ادى الى تشجيع النظر الى كل أنواع النشاط العقلى الانسانى من حيث أمكان دراسته دراسة علمية . **فكما ان القوانين فى المجتمع الديمقراطى تطبق على جميع المواطنين ، بغض النظر عن مستواهم الاجتماعى الاقتصادى، فان قوانين التفكير تنطبق أيضا على كل من تفكير المبدعين وتفكير الاشخاص العاديين . ، لان تفكير كل منهم لايختلف عن الاخر الا من حيث درجة توفر خصائص الابداع فيه .**

ولا يفترض مفهوم القدرة على الابداع **creativity** كما يستخدمه السيكولوجيون اليوم وجود فرق فى النوعبين الشخص المبدع والاشخاص العاديين ، كما كان الحال فى مفهوم العبقرية الذى كان يستخدم قديما ، بل يوجد الآن ما يشبه الاجماع على ان كل الافراد الاسوياء لديهم ، الى حد ما ، كل القدرات الابداعية ولكن بدرجات متفاوتة . كل ما فى الامر ان الافراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم العباقرة يتميزون بأن لديهم قدرا من القدرات الابداعية أكبر مما لدى معظم الناس .. وهذا يتضمن التسليم بوجود **درجات** من خصائص الابداع لدى مختلف الافراد وفى الأعمال المختلفة .

والتفكير الابداعى ليس تفكيرا تقريريا تعد فيه نتيجة معينة او استجابة بعينها هى الاستجابة الوحيدة الصحيحة كالسؤال : ٢ × ٢ = ؟ ، وكذلك القضية التالية : اذا كان احمد أطول من على ، ومحمد أطول من أحمد ، فمن اقصر الثلاثة ؟ . مثل هذا النوع من التفكير ، كما هو الحال فى بنود اختبارات الذكاء التقليدية ــ لا يكون الشخص مطالبا فيه بالتجديد او التأمل أو الاختراع أو الاتيان بحل طريف . وعلى العكس من ذلك فان التفكير الابداعى هو فى أساسه تفكير افتراقى تغييرى يتميز بالتعامل بطرق ابتكارية

● إن الأفراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم العباقرة ، يتميزون بأن لديهم قدرًا من القدرات الإبداعية أكبر مما لدى معظم الناس ، وهذا يتضمن التسليم بوجود درجات من خصائص الإبداع لدى مختلف الأفراد في الأعمال المختلفة .

طريقة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان . وهنا يكمن الفرق بين المعرفة والاكتشاف ، بين القدرة على التذكر والاسترجاع والقدرة على الابتكار والاختراع .

ويتبــدى الابداع فى كل انتــاج يتميز بالطرافة فى صياغته والمهارة في طريقة تعبيره والمرونة فى زوايا الاهتمام والتأكيد . أما ((مضمون)) هذا الانتــاج فيتمثل فى أنواع عديدة من السلوك قد تكون اسلوبا طريفا ماهرا فى معــاملة الاطفال او فى انجاز عمل معين او قيادة جمــاعة معينــة أو صياغة نظرية علمية أو رسم صورة فنية أو كتابة قصيدة او اخراج عمل مسرحى أو سينمائى او ممارســة تجربة المحب والتعبير عنها .

ويعتمد الابداع فى كل من هــذه المجــالات على عدد من القــدرات الابداعية التى ثبت توفرها لدى المبـدعين فى المجالات المختلفة الذين قاموا بانتاج اعمال ثبت ابداعها . وقد أمكن اكتشاف هذه القدرات وعزلها بطريقة علمية . ومن شان هذه القدرات أن تساعد الافراد على القيــام بانواع من السلوك الابداعى . وفيما يلى عرض موجز لاهم القدرات الابداعية الاساسية :

١ ـ الحساسية للمشكلات :

وتبدو هذه القدرة فى كل مظاهر السلوك التى تصــدر عن الفرد وتنبىء انه يشعر بأن الموقف الذى يواجهه ينطوى على مشكلة او على عدد من المشكلات تحتاج الى حل ، وان هذا الموقف ليس موقفا مستقرا بل يحتاج الى احــداث تغيير فيه لانه يشــتمل على مشــكلة أو تكتنفــه بعض أوجه النقص .

وقد تتمثــل المشــكلة في نوع من التعبير الادبى أو الشعرى أو التصويرى ، أو الصياغة العلمية لاحدى قضايا العلم أو لاحدى القضايا المنطقية أو بعض المواقف الاجتماعية. على أن ادراك المشكلة نفسه من شانه أن يدفع الى محاولة التغيير والتعبير ، ولا شك ان الاشخاص الاكثر ابداعا تكون لديهم حساسية للمشكلات فى مجال ابداعهم أكبر ممن هم اقل ابداعا .

٢ ـ الطلاقة :

تدل شواهد عديدة على ان المبدعين يكون لديهم فيض من الافكار والمقترحات والآراء . وارتبطت طلاقة الافكار ، اى القــدرة على انتــاج عدد كبير من الافكار خــلال وحــدة زمنية معينة ، بالابداع على اســاس ان الشــخص الذى لديه فى الغالب فرصة أكبر لكى ينتج عددا كبيرا نسبيا من الافكار الجيدة .

وقد اكتشفت من خلال الدراسات العلمية اربعة انواع من الطلاقة : طلاقة الكلمات او الوحدات الاولية للانتــاج الابداعى ، وطلاقة التداعى أى طلاقة انتــاج وحدات أولية ذات خصائص معينة ، وطلاقة الافكار ، والطلاقة التعبيرية أى طلاقة طرق التعبير عن الافكار .

٣ ـ المرونة فى التفكير :

تتمثل فى العمليات العقلية التى من شــانها أن تميز بين الشخص الذى لديه قدرة على تغيير زاوية تفكيره عن

الشخص الذى يجمد تفكيره فى اتجاه معين. وقد تم اكتشاف نوعين من المرونة فى التفكير :

(أ) المرونة التكيفية : وتتمثل فى تغييرالوجهة الذهنية لمواجهة مستلزمات جديدة تفرضها المشكلات المتغيرة مما يتطلب ضرورة اعادة بناء المشكلة واعادة النظر اليها من زاوية جديدة ، وخاصة فى مجال الحروف والارقام والاشكال .

(ب) المرونة التلقائية : وتتمثل فى حرية تغيير الوجهة الذهنية حرية غير موجهة نحو حل معين ، أو فى امكان تغيير الشخص لمجرى تفكيره وتوجيهه فى اتجاهات فى التفكيرجديدة لانتاج أفكار مختلفة بسرعة وسهولة .

٤ ـ الاصالة :

ويقصد بها قدرة الشخص على ابتكار انتاج جديد ، فهى تعنى الجدة أو الطرافة ولكن هناك شرطا آخر لابد من توافره فى الانتاج حتى يتسم بالاصالة هو أن يكون مناسبا للهدف أو للوظيفة التى سيؤديها . فالسلوك الجديد والمناسب او الذى يؤدى الى الهدف المنشود « بمهارة » يعد بحق سلوكا ابداعيا أصيلا . ولا تدل الجدة وحدها على الابداع لان السلوك قد يتخذ شكل العمل الابداعى بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف . ويتبدى هذا بوضوح فى سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر منهم سلوك جديد فى شكله ولكنه غير مناسب للهدف ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة من الشخص الى خدمة الهدف المحدد .

٥ ـ القدرة على التقويم :

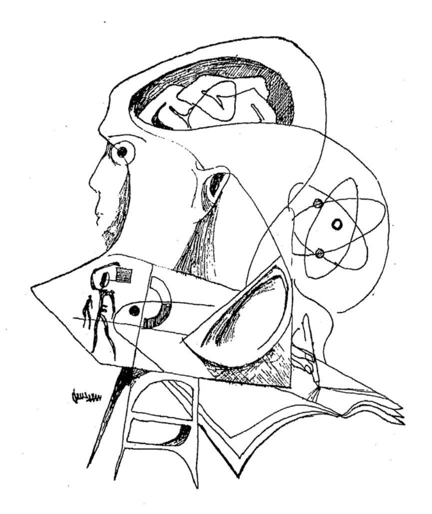
وتتمثل هذه القدرة فى وعى الشخص باتفاق ـ شىء معين أو موقف أو انتاج أو نتيجة مع معيار أو محك للملائمة او الجودة . وتفترض القدرة على التقويم ان النشاط الابداعى المبتكر تم فعلا ثم يتجه اليه الشخص المبدع ليعيد النظر فيه سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر .

وتتوفر القدرات الابداعية السابقة لدى معظم الناس الا فى حالات الامراض العقلية الشديدة والضعف العقلى ، **وان كان يختلف نصيب كل فرد من كل قدرة، ويكون نصيب المبدعين** عادة **درجة مرتفعة من قدرة أو أكثر من القدرات الابداعية** » على أن القاعدة ـ وليس الاستثناء كما فى حالة **ليوناردو دافنشى وابن سينا** ـ أن يكون لدى الشخص المبدع قدرات ابداعية مرتفعة وقدرات أخرى متوسطة أو منخفضة . وقد يفسر لنا هذا الى جانب توفر عدد من الميول والقدرات التحصيلية الاخرى تنوع تجليات السلوك الابداعى فى أعمال علمية او ادبية أو فنية . وهذا يوضح لنا اختلاف الابداع العلمى لدى **نيوتن وفاراداى وابن الهيثم وجابر بن حيان** عن الابداع الفنى لدى **ميخائيل انجلو وبيتهوفن** . بل انه فى المجال الواحد من مجالات النشاط تختلف طرق المعالجة الابداعية للموضوعات وطرق التعبير عنها وصياغتها » فالخصوبة القصصية لدى **دكنز أو نجيب محفوظ** تختلف عن خصوبة كل من **ثاكيرى وجورج اليوت وأبو حديد وباكثير** . كما ان اصالة **براوننج وأبى العلاء** فى الشعر تختلف عن أصالة **تنيسون وشوقى أو بليك وعمر الخيام .**

وقد تبين من عدد كبير من الدراسات السيكولوجية التى تناولت المبدعين واعمالهم الابداعية انه لابد من توفر درجة مرتفعة من عدد من القدرات الابداعية فى كل شخص يقوم بانتاج ابداعى فى أى مجال من المجالات سواء أكان هذا المجال علما او أدبا أو فنا من الفنون الجميلة أو ادارة أو سياسة أو حربا .

ويحاول معظم الدارسين للابداع الآن التوصل الى انسب طرق اكتشاف الاشخاص ذوى المواهب الابداعية المختلفة حتى يمكن اتاحة الفرصة لهذه المواهب لكى تتجلى فى ظل ظروف نفسية اجتماعية ملائمة ، مما يكفل ظهور انواع مختلفة من النشاط الابداعى الذى يمثل ثروة قومية وانسانية عظيمة . /

ورغم ان موضوع الابداع كان موضع اهتمام المفكرين منذ وقت طويل ، الا ان تناولهم له ظل يغلب عليه الطابع التأملى حتى عهد قريب . ورغم وجود محاولات متناثرة لدراسة بعض جوانب الابداع منذ ابتداء القرن العشرين ، الا أن تطورا كبيرا حدث فى طرق تناوله بالبحث ، وفى جوانب الاهتمام به ابتداء من عام ١٩٥٠ حيث بدت لبعض كبار السيكولوجيين وعلماء السلوك الانسانى الاهمية البالغة للعناية بالدراسات العلمية للابداع ، وعندئذ بدات بالفعل بعض مشروعات الدراسة العلمية للقدرات الابداعية التى تتبدى فى السلوك الابداعى لدى العلماء عندما يقومون بالاختراع والتصميم والانشاء والتخطيط . ومنذ ذلك الحين ودراسات الابداع تجرى فى مختلف الجامعات ومراكز البحث العلمى فى أنحاء العالم المختلفة على قدم وساق سواء فى البلاد الشرقية او الغربية ، فى الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى وفى كثير من الدول الاوروبية الغربية والشرقية مثل انجلترا وفرنسا وهولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا . **وتكاد دراسات الابداع الآن تغطى معظم أوجه النشاط الانسانى فى مختلف مراحل العمر ، وظهرت انواع من التخصصات فى تناول هذا الموضوع :** فمثلا هناك دراسات عن قدرات التفكير الابداعى لدى الراشدين من ذوى المهن الفنية العليا ولدى المراهقين والاطفال ، تتناول القدرات التى يلزم توافرها لدى الاشخاص حتى يقوموا بأنواع من السلوك الابداعى ، وتستخدم فى هذه الدراسات اختبارات تمثل عينات من السلوك الابداعى تساعد على اكتشاف هذا السلوك والتنبؤ به قبل حدوثه بالفعل ، على أساس ان من ينتجون بعض الافكار التى تتسم بالطلاقة والمرونة والاصالة فى موقف الاختبار المحدود بزمن قصير



يتراوح بين عشرة دقائق وخمسة عشر دقيقة ينتجون فى الغالب قدرا من هذه الافكار فى مواقف الحياة العادية . وتتناول دراسات أخرى ((**عملية الابداع**)) فى خطواتها ومراحلها والظروف النفسية التى تساعد على انبثاق العمل الابداعى . وتهتم دراسات أخرى بخصائص العمل الابداعى التى تميزه عن غيره من الاعمال . ويحاول نوع آخر من الدراسات القاء الضوء على بعض مواطن الخصوبة والثراء فى الصورة المعقدة **للقدرة على الابداع فى علاقتها بالسمات المزاجية للشخصية** وخاصة السمات التى تمثل جوانب الصحة النفسية من ناحية وتلك التى تمثل جوانب الاضطراب النفسى من ناحية أخرى ، خاصة وان صورة العلاقة بين القدرة على الابداع والسمات الشخصية كما تتبدى لعدد كبير من المفكرين والباحثين تتضمن الوانا مختلفة تبدو أحيانا كما لو كانت متضاربة ومن شأن القاء الضوء على هذه العلاقة أن يؤدى الى مزيد من الفهم لها مما يساعد على تأكيد بعض هذه السمات وتدعيمها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتربوية والمواقف الاجتماعية المختلفة .

وتتناول دراسات أخرى ((**السياق النفسى الاجتماعى للابداع**)) على أساس ان عملية الابداع وان كانت تصدر عن أفراد مبدعين ــ كأفراد أو أعضاء فى جماعة معينة ــ تتأثر بتفاعلات الاشخاص المبدعين مع الآخرين فى علاقاتهم بهم فى مراحل العمر المختلفة وفى المواقف الاجتماعية المتعددة . ويتكون السياق الاجتماعى للابداع من الجماعات الاساسية والفرعية التى ينتمى اليها الفرد والتى تتضمن نظاما من العقائد والقيم الصريحة أوالضمنية والتى تستجيب لحاجاته المتنوعة **وتحفزه لانواع معينة من النشاط . ويكون له فى كل منها ((مركز معين)) ((ودور محدد))** . هذا مع عدم اغفال وجود اطارات اجتماعية عامة تساعد على ازدهار الابتكار أو لا تشجع الا التقليد والتكرار ، فالسياق الاجتماعى قد يساعد على تشجيع الابداع ويعمل على ابقائه ورعايته كما قد يعوق ظهوره ويمنع استمراره ولا يشجع الا الاتباعية والتقليد . على أن أكثر عناصر السياق الاجتماعى ، تأثيرا على الابداع هو أكثرها من حيث درجة كثافة التأثير النفسى على الافراد والجماعات بطرق تؤدى الى خلق مناخ نفسى اجتماعى يساعد على ظهور الابداع ورعايته أو تؤدى الى اعاقته .

ونظرا لاهمية السياق الاجتماعى فى خلق المناخ النفسى الملائم للابداع يهمنا ان نشير هنا الى بعض عناصره التى لها أهميتها فى **التنشئة الابداعية او فى تهيئة الظروف الملائمة للابداع وذلك مثل :**

(أ) أساليب تنشئة الاطفال فى الاسرة :

لأساليب تنشئة الاطفال فى الاسرة أهميتها الخاصةعلى أساس ان الشخص الذى يصبح مبدعا فى رشده لا يتصل بالبيئة الاجتماعية الكبيرة الا بعد أن يعيش فترة كبيرة فى بيئة الاسرة يتلقى فيها من الخبرات ما يعده للاستجابة ايجابا أو سلبا للخبرات القادمة فى حياته . فالطفل فى الاسرة مثلا يدرب فى مراحل مبكرة من عمره على تنظيم بعض الوظائف الحيوية ويصحب هذا التدريب جوا انفعاليا خاصا من الحب والتقبل او التهديد بفقدان الحب أو فقدانه فعلا .. ويتعلم الطفل من هذه الخبرات أنه ممتاز « **يستطيع السيطرة على وظائفه او يشعر انه سيىء لا يستطيع انجاز هذه السيطرة** » . وقد ينشأ الطفل فى الاسرة على الثقة بنفسه وبالاخرين وعلى الشعور بأنه معد لانجاز الخبرات الجديدة المبتكرة كما قد ينشأ على عكس ذلك أى على تعود تلقى الحلول الجاهزة لكل ما يواجهه من مشكلات ولايشجع على البحث عن الخبرات الجديدة وطرق مواجهتها . وقد يعاقب احيانا على التجديد .

(ب) الخبرات التربوية فى المدارس والمعاهد والجامعات :

ان نوع الخبرات التى يتعرض لها الاشخاص فىدور التعليم على اختلاف مستوياتها من المدارس الابتدائيةحتى الجامعة ، واختلاف فروع المعرفة التى تعنى بها (**آداب أو فنون او علوم اجتماعية او علوم طبيعية**) هذه الخبرات لها بلاشك أثرها على تنمية المواهب الابداعية المختلفةأو اعاقتها . وقد حاولت دراسات عديدة القاء الضوء على أنسب الطرق التربوية التى تسهم فى تهيئة الظروف الملائمة لظهور البراعم المبدعة واكتشافها ورعايتها واطلاق أكبر قدر من طاقات الابداع لدى التلاميذ . واتفقت كلها على أهمية تشجيع محاولات المبادأة والابتكار وعدم المعاقبة عليها ، كما هو الشائع فى النظم العامة للتعليم ، أواتخاذ مواد التحصيل كوسيلة للتدريب على التفكير الابداعى ، وتأكيد أن المهم ليس هو التلقين والحفظ لما ورد فى كتاب معين أو ماجاء فى نموذج محدد ينسج الطلبة على منواله مما يؤدى الى تجميد أفكارهم وتوقعاتهم لنموذج العمل الابداعى ، بل المهم هو استخدام الطلبة لمعلوماتهم ومهاراتهم (لحسابهم الخاص) أى استخدامهم لهذه المعلومات والمهارات بطرق فى التناول تتسم بالتحرر من الاتباعية لما هو سائد فى مجال التعبير عن الافكار والصور السابقة للمشكلات والقدرة على تعديلها بناء على مايستجد من المعلومات وعدم التقيد بمقتضيات الواقع وحدوده ومحاولة تجاوزها باطلاق العنان للخيال مادام ثمة فى النهاية محكات للعمل الابداعى الجيد والسلوك الماهر .

(جـ) الموقف الاجتماعى المباشر الذى يعمل فيه الفرد :

اجريت عدة دراسات تجريبية بهدف القاء الضوء على الظروف الاجتماعية المرتبطة بالابداع فى مواقف العمل بعدد كبير من معامل البحث التى تضم عاملين فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضيات والهندسة على أساس ان التقدم التكنولوجى مرتبط بالابداع فى هذه المجالات . وقد ألقت هذه الدراسات بعض الضوء على نوع القيادة والاشراف المرتبط بالابداع فى هذه المجالات ، وكذلك تناولت بعض الدراسات علاقة الانتماء للجماعة والتوحد معها وكثافة العلاقة مع الزملاء والاتصال بهم بالاداء الابداعى . وتركزت دراسات أخرى على أنسب الطرق التى تتبع للتدريب على تسهيل ظهور الافكار الابداعية دون اعاقة لدى أعضاء الجماعات الصغيرة مثل طريقة « المفاكرة **brainstorming** » التى تعتمد على تبادل التنبيه بالافكار بين أعضاء الجماعة الصغيرة مع الفصل بين مرحلة النطق بالافكار وبين تقويمها ونقدها مما يهيىء جوا متسامحا خاليا من النقد يسهل معه ظهور عدد أكبر وأجود من الافكار التى تتم عملية تقويمها فيما بعد . ويطلق على هذه الطريقة اذا استخدمها أحد الاشخاص اسم «مبدأ تأجيل الحكم على الافكار» .

وتبين من بعض الدراسات ان نجاح الفرد فى شغل الادوار المختلفة التى يتوقع منه القيام بها فى مجال عمله وادراكه لطبيعة هذه الادوار ، يحدد الظروف التى يبدع فيها . فما يتوقع من الكيميائى مثلا فى دوره كعالم يكتشف قوانين بعض الظواهر ويوصلها للاخرين ، يختلف عما يتوقع منه فى دوره **كمهنى** يخضع لنظام المؤسسة التى تقف منه موقف المحامى والعميل فتمنع نشره لاختراعاته قبل تأمين حقوقها . وعليه بناء على هذا الدور أن يركز اهتمامه فيما هو عملى تطبيقى ، وأن ينكر ذاته لان اختراعاته ستنسب الى المؤسسة التى يعمل بها وعليه ان يستطيع توصيل أفكاره للاداريين الذين يعدون من العامة فى تخصصاته ، وأن يكون دائم الاهتمام بما ينفع المؤسسة ، وهذا غير مايتوقع منه **كموظف** لديه وعى مالى ويتوقع منه ان يظهر تقدما فى الانتاج وأن يدخل فى حسابه تكاليف البحث منذ تخطيطه حتى مرحلة الافادة بنتائجه فى عمليات الانتاج ، وأن يقدر ماسيجلبه هذا البحث الى خزينة المؤسسة كما أن عليه أن يقبل وضعه الوظيفى ولايحتقر السلطات الادارية بل عليه أن يتوافق معها ويتجنب الصراعات . ورغم مايتطلبه البحث من استقلال فان الباحث كموظف جزء من مجتمع المؤسسة التى يعمل بها تنطبق عليه قواعد هذا المجتمع ، لهذا فهو يطيع القواعد العامة المتبعة كالانتظام فى الحضور والتواجد بالعمل عددا معينا من الساعات على أن الامر قد يتطلب أحيانا مع هذا الانتظام ، قدرا من المرونة فى حرفية التنفيذ ، اذ قد يحتاج الى ايقاف مايعمله للاستعانة بشخص آخر أو اعانة شخص آخر وحل مشكلة طارئة فى العمل . وهذا يختلف عن **دوره الاجتماعى** أى انماط السلوك المتوقعة منه فى علاقاته برؤسائه وزملائه ومرؤسيه ويختلف هذا الدور باختلاف الوضع بالمؤسسة .. **واذا كانت الادوار السابقة مكتوبة أو منطوقة فان الدور الاجتماعى لايكون كذلك ،**

اذ يتعلمه الفرد من واقع خبراته أو من بعض المقربين اليه . والقيام بالدور الاجتماعى بطريقة ملائمة ضرورى لاقامة اتصالات تسهل على الشخص مما يمكنه من أن يكون مبدعا .

ويذكر بعض الباحثين فى هذا الصدد عشرة خصائص للدور الاجتماعى للشخص ، لايحققهـا جميعهـا شخص واحد ، وان كان الاشخاص الناجحون كمبدعين يحققون معظمها وهى :

١ ــ الثقة بالنفس وتأكيد الذات دون عدوانية .

٢ ــ معرفة الرؤساء والزملاء والمرءوسين كأشخاص مع عدم الاختلاط بهم كأشخاص .

٣ ــ الانفراد فى العمل ولكن مع عدم العزلة أو الانسحاب وعدم الاتصال بآخرين .

٤ ــ أن يكون داخل العمل (أنيسا) ولكن ليس اجتماعيا .

٥ ــ أن يكون خارج العمل اجتماعيا وليس ودودا .

٦ ــ أن يعرف مكانه مع الرؤساء دون خجل أو تذلل او خضوع أو تسليم أعمى بما يقولون .

٧ ــ يعبر عن رأيه دون تحكم .

٨ ــ يتصف بالحذق أواللباقة عندمايحاول الحصول على شىء ، كمزيد من الاعتمادات أو العاملين معه ، ولكن لايتصف بالمكر والاحتيال .

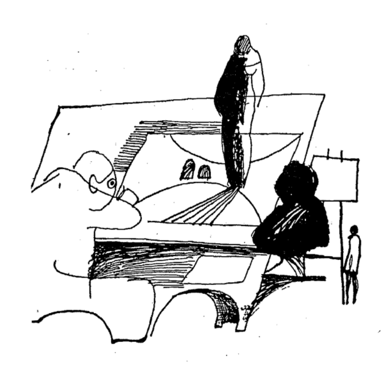
٩ ــ يتصف فى كل علاقاته بأنه مخلص وأمين وذو هدف ودبلوماسى ولايقبل «القطع» أو عدم المرونة أو الكيافلية .

١٠ ــ يتصف فى المجال العقلى بالاتساع دون ضحالة، والعمق دون حذلقة والصرامة دون مبالغة فى النقد .

المهم أن دراسات الابداع تحاول أن تحدد ملامح موقف العمل الملائم للابداع .

(د) الجماعات المتوسطة : ــ

ولايمكن أن نغفل فى هذا الصدد الدور الذى تقوم به الجماعات التى تتوسط بين الافراد المبدعين وبين المجتمع الكبير والتى تتكون من أعضاء المنظمات العلمية والمهنية والنقاد فى مجالات العلوم والفنون والآداب وأعضاء اللجان المتخصصة وأعضاء مجالس ادارات المؤسسات العامة ، اذ أن هذه الجماعات المتوسطة تلعب أدوارا حاسمة بالنسبة لعملية الابداع . فهى تزود المبدع بتقويم مدروس لعمله مما قد يفيده ، كما أنها تستخدم كمرشحات انتقالية يترتب على قراراتها وتقويماتها تزويد بعض الافراد بالعون والاعتراف بعملهم ، بينما قد تمنع هذا الجماعات الاعتراف والعون عن آخرين . كذلك فان هذه الجماعات المتوسطة لها تأثيرها فى تكوين الرأى العام وفى خلق أسواق للعمل الابداعى وفى اسراع تقبل الجمهور للمبدعين . **ولما كان تقبل الجمهور للمبدعين يرتبط ــ فى كثير من الاحيان ــ بالشهرة والشيوع أكثر من ارتباطه بالابداع، فان عدم تأييد هذه الهيئات للمبدعين يؤثر فى مستقبلهم**



وتقدمهم وفى فرص تهيئة ابداعهم ، وهى بهذا قد تخلق جوا أو تفرض بناء اجتماعيا ، معارضا للابداع يستنفد من الفرد المبدع طاقات كان يمكنه استخدامها فى حل المشكلات التى تواجهه فى مجال ابداعه . على أنها عندما تتقبل الانتاج الابداعى تمد الشخص بتأييد سيكولوجى غاية فى الاهمية لان قبول هذه الجماعات للانتاج الابداعى واعترافها به يدل على تقبلها للحاجات التى دفعت الشخص المبدع الى الانحراف عن المألوف وعدم تقبل الانماط الشائعة وغزو المجهول ، وبهذا تعبر الجماعة عن التشابه بين رغباتها وبين رغبات الشخص المبدع ، فتشترك مع هذا الفرد بمعنى من المعانى فى عملية الابداع ، لانها عندئذ تتقبل الانتاج الابداعى على أنه يعبر عن بعض حاجاتها ، «ويقول» ماكانت تريد الجماعة أن تقوله ولكنها عجزت عن قوله . هذا فضلا عن أن الانتاج الابداعى قد يعطى اتجاها جديدا للتجربة ولسلوك الجماعة .

●

الحاجة الملحة للابداع فى مختلف المجالات :

لاشك أن هذا التنوع الشديد لزوايا الاهتمام بالابداع وطرق تناوله بالدراسة لاكتشافه واتاحة الفرصة لظهوره ورعاية المبدعين منذ وقت مبكر انما يعكس حاجة اجتماعية عامة لاتاحة الظروف الملائمة لظهور البراعم المبدعة ولتنميتها فى مختلف المجالات . ولايمكن أن نفصل بين هذا الاهتمام الشديد بدراسة الابداع وبين الحاجة الملحة للتطور الاجتماعى والاقتصادى الذى تدعمه ظروف نفسية واجتماعية تدفع الى الخلق والابتكار فى مختلف مجالات الفنون والعلوم .

كما ان عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية التى تعانيها المجتمعات المتخلفة أو تلك التى يواجهها العالم

كله ، مثل وجودنا فى عالم ينفجر سكانا يتنافسون أكثر من أى وقت مضى على مصادر ثرواته — يدفع الى محاولة تحقيق أكبر قدر من التوافق فى العلاقات السياسية والاقتصادية والاسرية والشخصية بحثا عن الحلول العلمية الاصيلة للمشكلات التى يعانيها الناس . كما أن التقدم الحديث في الصناعة أصبح يتطلب مزيدا من المهندسين والعلماء المبدعين ولم يعد يكفى أن يتعلم المهندسون تحصيل أنواع من التصميمات الهندسية التقليدية ، بل ان التقدم مرهون بوجود مهندسين وعلماء يقومون بأنواع من الابداع فى الصناعة ثم ان وقت الفراغ المتزايد الناشىء عن التقدم التكنولوجي في الصناعة حيث لم يعد العمل يتطلب اتخاذ القرارات والتفكير البناء يدفع أيضا الى محاولات جادة لتوجيه أنواع النشاط الانسانى الى مسالك للجهد الابداعى يتذوق فيها الافراد طعم المكافأة ، كذلك فان العمل الادارى والعمل السياسي والدعائى أصبح يعتمد اعتمادا كبيرا على ابتكار وسائل فعالة لتفجير الطاقات الخلاقة لدى الجماهير سواء من خلال العمل فى الجماعات أو من خلال وسائل الاعلام أو التعليم أو التدريب مما يحفز الهمم نحو ضروب من النشاط المنتج الخصيب .
كما لم يعد خافيا مايمكن أن يلعبه الابداع فى محيط تفهم كل دولة لسياسة الدول الاخرى على اختلاف درجة تعاطفهم معا، وكذلك فى أساليب التعامل الدولية التى تتسم بايجاد طرق مبتكرة لعرض القضايا بطريقة تكفل أكبر قدر من التأييد الدولى .

●

أما الجانب العسكرى من الكفاح الرهيب الدائر على وجه الارض بين القوى السياسية والاجتماعية المتصارعة فانه يستلزم رفع معدلات الاختراع لتنمية أسلحة جديدة واستراتيجيات وخطط مبتكرة ، كما أن حالة «جمود الحركة stalemate » التى نتجت عن استحالة المواجهة المباشرة بين أكبر قوى العالم عن طريق الحرب الشاملة ، استلزمت مواجهة تحديات فى الجبهات العلمية والثقافية وكذلك الجبهات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية ، بل ان الحرب الباردة نفسها — أو مايمكن أن يسمى بالحرب النفسية — أصبحت تتطلب أسلحة دفاعية وهجومية جديدة وبمعدلات سريعة .

صفوة القول أننا من أى زاوية تطلعنا الى عالمنا المعاصر وجدنا الحاجة الاجتماعية الى الابداع عظيمة .

واذا كانت المجتمعات الحديثة تسعى الى مزيد من التطور على أساس من العلم والتكنولوجيا ، فان هذا التطور لايقوم به الا أشخاص مبدعون تسعى دراسات الابداع لاكتشافهم والقاء الضوء عليهم ورعايتهم .

ومن حقنا الآن ، ونحن نمر بمرحلة حاسمة من مراحل تاريخنا نحاول فيها تنظيم صفوفنا من أجل مواجهة متطلبات معركة تحرير أرضنا المغتصبة ومن أجل بناء أمتنا على أساس من العلم والتكنولوجيا واستثمار طاقاتنا الانسانية استثمارا خصبا ، من حقنا أن نتساءل : الا يتطلب هذا التنظيم للصفوف عناية فائقة بالابداع فى كل مجال ؟ وهل يمكن تنمية الابداع على غير علم بجوانبه ومحكات اكتشاف النابغين فى مجالات العلوم والفنون والآداب وأنواع النشاط المختلفة وطرق رعايتهم ؟.

واذا كنا نعلم أنه لايوجد لدينا من الدراسات العلمية للابداع الا عددا قليلا لايمكن أن يمثل حاجاتنا الملحة للابداع كما أنه لايمكن أن يستجيب لهذه الحاجات ، بالاضافة الى اعتماده على جهود فردية تحد من طاقاتها حدود كثيرة — مع ملاحظة أن بعض هذه الدراسات يصل فى مستوى اجرائه واهمية نتائجه الى مستوى البحوث العالمية ، وانه أمكن بناء على هذه الدراسات ترشيد عملية اختيار الموهوبين من المتقدمين الى المعاهد الفنية العليا ، الا أن هذا الاهتمام بدراسات الابداع ووضعها موضع التطبيق مازال يمثل الاستثناء لا القاعدة . بل انه يلقى الكثير من المقاومة بدلا من التفكير في محاولة الافادة من نتائجه . واذا كانت الحكومات والجيوش والمؤسسات العلمية والصناعية والتربوية والثقافية والفنية والاعلامية فى معظم البلاد المتقدمة تكنولوجيا تحاول تدعيم دراسات الابداع بعد أن تبينت قيمتها العظيمة فى استثمار الطاقات الانسانية الخلاقة ، واتخذ هذا التدعيم اشكالا عديدة تمثل بعضها فى تكليف بعض أقسام دراسات السلوك الانسانى ببعض الجامعات باجراء دراسات عن الابداع فى مجال معين أو الاستعانة بمراكز البحث العلمى للسلوك الانسانى فى هذا الشأن ، بل ان الامر اقتضى فى بعض الحالات اقامة مراكز متخصصة لدراسات الابداع اذا كان الامر كذلك فاجدر بنا ، ونحن فى مجتمع يؤمن بالعلم والتقدم ويواجه تحديات تفرضها عليه المطامع الاستعمارية والصهيونية ، ان نعمل جاهدين على تنظيم دراسات الابداع في المجالات المختلفة للافادة من تطبيقاتها فيما بعد ، **خاصة بعد أن أصبح من الواضح أن الوطن لايمكن أن يعتمد على القوة العددية لابنائه، بل ان مثل هذا الاعتماد قد يعرضه لخسائر بالغة ، لان العبرة ليست بعددنا ولا بمقدار مانملك وانما بما نعمل بهذا الذى نملكه .**

●

وأملنا كبير فى أن تنظم دراسات علمية للابداع تلقى العناية على أعلى المستويات وتدعمها مختلف القطاعات مما يمكن معه أن نحقق على المدى الطويل مكاسب طائلة من استثمارنا لقدر يسير من المال مع جهود عدد قليل من علماء السلوك الانسانى الذين يعنون بمشكلات اكتشاف النابغين وطرق تنشئتهم ورعايتهم فى الاسرة وفى المدرسة وفى الجامعة وفى المصنع وفى العمل العلمى وفى العمل الفنى والادبى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى والاعلامى والعسكرى .

ان حاجتنا الى تدعيم هذه الدراسات أملا في الافادة من تطبيقاتها تفوق من حيث أهميتها كل تصور ، حيث أنه بالابداع يمكن أن تتحقق أنواع من التقدم والنمو نرجوها ، وان تتفجر طاقات خلاقة فى مجالات النشاط المختلفة والجبهات المتعددة .

عبد الحليم محمود السيد

وداع الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

عبد الفتاح الديدى

كان يبدو وديعـــا هادئا وكان كثيرا ما يثير الدهشـــة لفرط هدوئه ووداعته · ولكنه كان يحمل فى باطنه « مرجلا » (ان صح هذا التعبير) من العواطف والانفعالات والأحاسيس · وكان يشعر بمرارة دائمة على لســـانه تفرض عليـــه شـــعورا معادلا لها بآلام الآخرين ومتاعبهم · وكأنه تعلم علم النفس ليتقصى مـآسى النـــاس ويشارك فى أحزانهم وليلم بنوازل الآخرين وأخص كوارثهم حتى يعيش فى خضم معركة الانســـان وكفاحه ·

وما رأيت انسانا يهش لتلاميذه ويرحب بهم ويســـعد لرؤيتهم وهم ماهم عليه من الفقر أو التعب أو البرم مثل أحمد فؤاد الأهوانى · ولم يقم بأى احتياط ازاءهم ولم يخش لقاءهم بالبيت أو بالطريق أو فى مجال العمل · واحتفظ بالحركة الدائبة المســـتمرة التى لا تكل ولا تمل · ولم يكف قط عن حبه للناس ولم يصم أذنيه قط عن رواية أليمة ولم يسع قط للعزلة أو الانطواء · وكان اهتمامه بالناس يبلغ حد الشغف ·

كان الأهوانى أشبه ما يكون بابتسامة دائمة جزء منها ساخر بغير شك وجزء منها عنيد يدل على التصميم والارادة وعلى زاد ضخم من الحيلة والتجربة والقدرة على الممارسة والنزال عنـــد اللزوم وجزء يشير الى الحب والحنـــان والارتفاع على المكروه وقمع النفس ومواجهة الشدائد فى انفعال دفين بينه وبين روحه يضيق له نفســـه ويختنق صدره وتصيبه من جرائه نوبة غاشمة فى بعض الأحيان ·

والأهوانى الصديق الانســـان ـ ولا أقول الفيلسوف المعلم ـ ظاهرة استوقفت الكثيرين · فهى مثال فريد فى الثبات والدوام ، واحساساته نحو الأصدقاء يشوبها غير قليل من الاهتمام بهم والانفعال من أجلهم ومن الحرص على مصالحهم · وصداقته فريدة فى أنها أشبه ما تكون برعاية الأم وحدبها على صغارها · فهو شديد الكلف بنقل خبرته الى من حوله بأسلوب تعليمى خفيف وبطريقة الكشـــف والعمل المشترك والتجاوب الشعورى · ولا ينتظر أى شـــكر بعد ذلك على ما يقدمه للآخرين ولا تكاد توجه اليه كلمة ثناء أو شكر واحدة حتى تجده قد انصرف الى موضوع آخر · وفى مرة من المرات لم يجد ما يجود به على أحد الأشـــخاص فأملاه مقالا ليذهب به الى احدى المجلات ويحصل على مكافأتها لنفسه · وكانت هذه من طرق اعطاء بعض المنح للفقراء من الطلاب ·

واعترف مقدما بأنه لا أمل عندى فى أن أروى الكثير مما يفصح عن شخص الأهوانى ومما يعين على الكشف عن شخصيته أو على الوفاء له بحقه من التقدير · فذلك قد يستدعى رواية العديد من الأسرار · والواقع أنه على الرغم من ذلك كله كان لغزا صـــعب المراس ··· فهو هادىء ولكنه حساس متربص ··· وهو كالهائم الحالم ولكنه لا يدع سبيلا لتحقيق أغراضـــه دون أن يطرقها ··· وهو كريم متسامح على ألا يتنازل عن كرامته أو عن رأيه ··· وكان صديقا أليفا وعن طريق هذه الصداقة والألفة نجح فى تعليمه وقفز الى الصـــف الأول من المفكرين والعلماء



أ . ف الاهوانى

واستطاع أن ينفذ بعلمه وبمعرفته فى أسلوب محبب الى الآخرين .

وأتم الدكتور الاهوانى نصف مهامه فى التعليم وتدريس الفلسفة والتربية وعلم النفس من خلال صداقته وأريحيته وسخريته وحواره وتوبيده على الطريقة السقراطية . واستكمل النصف الآخر لهذه المهام عن طريق تعليمه الواضح المنسق الدقيق الذى يفتت الشعرة الى أربع شعرات على حد تعبير الفرنسيين ويقدم أشق المواد فى الفلسفه بأجمل صيغة وأحلى أسلوب عرفته الكتابة الفلسفية . وقد عرفت الأهوانى كأستاذ يملى محاضراته بالجامعة ويشرح الفلسفه اليونانية ويتحدث فى قضايا الفلفة الأرسطية والأفلاطونية . فلم يكن بالمحاضر المترفع أو الذى يحسب حساب الأبعاد بينه وبين التلاميذ . ولكنه كان يعمد الى التشبيه بكل النظائر والتمثيل بالحركات اليدوية ويستخدم أسلوب الكلام العادى عند اللزوم ويصور الفكرة بطربوشه الذى لم يكن يستقر لحظات على رأسه أو بنظارته التى كثيرا ما شبه بها فى مختلف المناسبات . ولكنه فى النهاية كان يلقى بالفكرة فى بيان عذب غاية فى الوضوح والجمال .

ولم يحذر أن يثير الضحك المكتوم أحيانا . فهو ساخر بطبعه وفكاهته سريعة يشبه فيها أستاذنا الدكتور عثمان أمين أطال الله عمره . فهما من مدرسة واحدة ترى فى الفلسفه من الصعوبة والجفاف ما يستلزم الروح والحيوية عند المحاضر كأداة لتوصيل المعرفة وتبليغ الحقيقة وبقدر ما كان يجرى كلامه ويسترسل أثناء المحاضرة اعتاد أن يكون متسائلا مستمعا فى خارج المدرجات والأروقة الجامعية حتى يرى بعينيه كيف تقع الصعوبة من عقول الآخرين فى مختلف المراحل . وكثيرا ماكان يحلو له الحواربالأسلوب السقراطى من أجل استكشاف مدى يقين الآخرين وثقتهم بما يعلنونه من رأى أو يتخذونه من المواقف . وكأنه يتعمد بعث الاحساس بالخطأ فى ضمير المتحدث حتى يكون بمثابة العتبة الأولى أو الخطوة الأولى نحو التفلسف .

ولا يشعر السامع اطلاقا بأنه يفتعل الكلام سواء كان محاضرا أم متحدثا . وأقواله فى المحاضرة هى أقواله كمتحدث وكصديق . وتكوين التفاتاته الذهنيــة فى كل الحالات من حيث النماء والتطور موحد متكامل لأن عناصرها قريبة ظاهرة . ولعل السر فى ذلك طول المراحل التى قام بتكوين عقله خلالها وامتداد فترات تحصيله وتعدد دواعيها فى حياته مما جعله تلميذا زمنا غير قصير وفرض عليه تغيير أسلوب تفكيره أكثر من مرة . وقد عانى الدكتور الأهوانى كثيرا بسبب تخلفه فى تقدير النجاح فى الليسانس عن أقرانه فى أول دفعة تخرجت من قسم الفلسفة بكلية الآداب فى الجامعة المصرية سنة ١٩٢٩ . وكان من أوائل هذه الدفعة أستاذنا المرحوم محمود الخضيرى والدكتور نجيب بلدى فحظيا بالبعثة الى أوربا فى حين اضطر الأهوانى الى استكمال دراسته لدبلوم التربية وناله سنة ١٩٣١ واشتغل بتدريس الفلسفة فى المدارس الثانوية . وتنقل بين مدارس

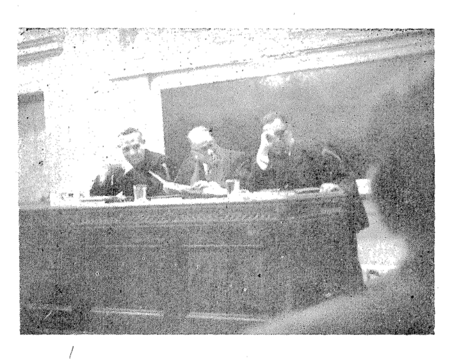
المنصورة وطلخا والتوفيقية والاسماعيلية بالقاهرة الى أن انتقل الى سلك التفتيش • وتحول الدكتور الأهوانى بذلك الى تخصص التربية وعلم النفس ونال درجه الدكتوراه سنة ١٩٤٣ فى موضوع « التعليم فى رأى القابسى » وهى نفس الرسالة التى عدلها وطبعها طبعة جديدة فى دار المعارف •

ونال الدكتور عبد الرحمن بدوى الدكتوراه فى نفس هذه السنة ولكنه كان يعمل معيدا بالكلية منذ تخرجه فسهل عليه أن يصير مدرسا للفلسفة • أما الدكتور الأهوانى فاضطر راغما الى الانتظار قليلا ولم يصبح مدرسا الا فى سنة ١٩٤٥ بفضل معاونة الاستاذ الدكتور عثمان والحاحه فى ضرورة الاستفادة من خبرات الدكتور الأهوانى فى مجال التعليم الجامعى • فقد كانا صديقين حميمين كأحسن ما يكون الأصدقاء منذ سنة ١٩٢٦ وهما فى كلية الآداب• واستطاع عثمان أمين بعد تخرجه سنة ١٩٣٠ أن ينال منحة دراسية فى فرنسا عاد بعدها الى القاهرة دكتورا فى الفلسفه ومدرسا للفلسفة بجامعتها سنة ١٩٣٩ • ومنذ ذلك الوقت وهو حريص على أن يكون الدكتور الأهوانى زميلا له بالجامعة •

اعتاد الأهوانى أن يدعونا فى بيته عصر كل يوم سبت أسبوعيا • وكانت ندوة السبت فى بيت الأهوانى من أولى الندوات التى عاونتنا معاونة جادة صادقة على رؤية الكتب عن قرب ومعرفة أسمائها • وكان يوكل الينا ببعض الترجمات لمجلة الفلسفة بالكلية • وكلفنى يوما بترجمة محاضرة ألقاها مستشرق يدعى دى مابوم عن الصوفية والدراويش فى البلقان • وقد مارسنا الكثير من العمل الذهنى ومن الاطلاع الفكرى معه جنبا الى جنب فى روح المعلم الناصح لنا والمرشد الأمين على كل من أحاط به من التلاميذ وما عهد اليه به التعليم من المواهب والعقول •

وايمان الأهوانى بالله شىء عميق راسخ مستقر فى أعماق قلبه وضميره • وايمانه بالعلم أيضا من نفس النوع • ولم تكن تفوته صلاة كما لم يتهاون يوما فى شراء كتاب • وقبل سفره الى الجزائر بقليل حمل بين يديه كتابا عن السببية باللغه الانجليزية وظل يقلب صفحاته أمامى ويقول : كيف أحاضر فى مادة من نفس هذا النوع الى التلاميذ والكتاب ملىء بالموضوعات العلمية البحتة التى تحتاج الى تفصيل دقيق ؟ وكان الكتاب فى الواقع حشدا هائلا من نظريات العلوم عن السببية الى جانب العرض الفلسفى الأولى الضرورى •

وكتب الأهوانى يوما مقالا عن كتاب مشكلة السلوك السيكوبانى للدكتور صبرى جرجس فقال فيه بالحرف الواحد : والرأى عندى – وأنا أتابع فيه بعض العلماء – ان الاضطرابات النفسية اذا لم تكن ناشئة عن أسباب وظيفية أو عيوب فسيولوجية ، فانها ترجع الى سوء التربية منذ الصغر والى فساد العلاقة بين الطفل وأبويه واخوته والأشخاص المحيطين به • (أكتوبر ١٩٤٦ – مجلة الكتاب) • وفى نفس هذا المقال



فسر الأهوانى سلوكه نحو الناس وسره فى التعاطف معهم وقال : أقول هذا عن خبرة بهذا الفن فى العلاج • وخلاصة خبرتى ان المرضى أصناف • ولكن امتزاج نفس المريض بالطبيب هو الشرط الأول فى العلاج •

وقال الأهوانى فى رد على مقال الدكتور اسحق رمزى دفاعا عن كتابه أصول علم النفس الفردى (أدلر) : أما أنك يا صاحبى لا تزال تصر على اعتبار أدلر فيلسوفا ـ أخلاقيا ـ فهذه مسألة كنا نجهلها ••• أما أنا فسوف أظل على الجهل مقيما فلا أعد أدلر الا عالما من علماء النفس ••• وأؤكد أن علم النفس أصبح الآن علما بمعنى الكلمة • (ابريل ١٩٤٧) •

وعرفنا الأهوانى فضلا عن ذلك كتلميذ من تلاميذ العقاد • فقد كان للعقاد تلاميذ يرونه حلقة الوصل الحقيقية للفكر الاشتراكى المتطور من جمال الدين الأفغانى الى محمد عبده حتى يصل الى آخر أشواطه عند العقاد • فكان العقاد حلقة الوصل الحقيقية بينهم وبين محمد عبده وجمال الدين الأفغانى • وكانوا ثلاثة عثمان أمين والأهوانى وعلى أدهم • واعتادوا اما الاجتماع صبيحة الجمعة عند توفيق السلحدار بالجيزة أو اللقاء عند العقاد • ويمثل هؤلاء بالاضافة الى صلاح طاهر وأحمد صبرى وحافظ جلال وحسن الشجاعى ومحمد خليفة التونسى ومحمد محمود حمدان والسيد قدرى وعبد الرحمن صدقى وعبدالله حبيب جيلا سابقا علينا فى صداقته وتلمذته على العقاد • أما جيلنا فكان جيل تلاميذ خلص مثل لبيب شقير ووليم الميرى وأنيس منصور ومصطفى محمود ونزار الزين وأحمد الشريف وكانت هذه السطور ، وعرفنا العقاد قبل ١٩٤٥ فى لقاءات متباعدة بالمكتبة التجارية للتحية أو للتهنئة بكتاب أو للرؤية عن بعد • أما التعرف الحقيقى فى بيته فكان فى تلك السنة على مستوى الحديث والكلام والمقابلة الشخصية •

وحدثت أزمة فى الندوة العقادية بسبب الأهوانى • فقد دفع الأهوانى ايمانه بالعلم الى أن يسطر مقالا فى مجلة الكاتب المصرى (ابريل ـ مايو ١٩٤٦) عن ابن رشد حشد فيه كل طاقاته لايجاد مبررات تدعو لتفضيل ابن رشد على الغزالى ولوضع ابن رشد فى درجة أعلى من الغزالى لتمسكه بالواقع العلمى • فالامام الغزالى ينكر الأسباب وابن رشد يثبتها • وذهب الأهوانى الى رأى جرئ دامغ مؤداه ان المسلمين اتبعوا الغزالى فتأخروا وان الأوربيين اتبعوا ابن رشد فتقدموا • وقال ان القضية بين الغزالى وابن رشد هى قضية العلم كله •

فتناول العقاد موضوع الأسباب بين الغزالى وابن رشد ردا على مقال الأهوانى في مجلة الكتاب التى كانت تصدرها دار المعارف (يونيو ١٩٤٦) وكسبنا معركة رائعة وموضوعا ملتهبا أشاد فيها العقاد بأن الأهوانى قد أحسن عرض قضية الأسباب بين الغزالى وابن رشد • ولكنه حاول بكل الوسائل أن يكشف عن موقف العلم الحديث وأن يؤيد به الغزالى فى موقفه من الأسباب وأن ينتصر له على رأى ابن رشد كما عرضه الأهوانى • والواقع أن الأمر لم يكن يستوجب

التعـــارض بين الموقفين بقدر ما كان يدعو الى استكمال رأى أحدهما للآخر وأن أحد الرأيين قد يصلح لمرحلة علمية أو فكرية لا يصلح لها الآخر. فالغزالى يعنى بانكار الأســـباب أنها حوادث مقترنة بمســـبباتها ليس الا ولكن لا يلزم من اقترانها أن السبب ينشىء المسبب ضرورة • أما ابن رشد فيرى أن انكار الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات قول سفسطائى : .

وقد كانت هذه القضية العقلية من القضايا التى اهتززنا لها ودفعتنـــا دفعـــا الى الخوض مباشرة فى قضايا فكرية من أعلى طراز منذ قراءاتنا الأولى وتوزعت اهتماماتنا الفلســـفية ابتداء من هذه المسألة وذهبت دراســـاتنا حولها مذاهب شتى • وعاد العقاد فتناول الموضوع مرة أخرى بمحاضرة بالجامعه عاد فنشرها كمقـــال بمجلة الكتاب فى مايو سنة ١٩٤٨ • ثم تناول الموضوع بتفصيل أكثر فى كتابه عن ابن رشد سنة ١٩٥٧ وفى محاضرة مسهبة بالجامعة الأزهرية ســـنة ١٩٦٠ ولا اعتقد أن الأهوانى كان قد تهاون يوما فى مواصلة اطلاعه وتحصـــيله فى موضـــوع السببية كما أنه لم يقصر قط فى اعطاء سلسلة محاضرات كاملة فى سنوات متصلة حول هذا الموضوع نفسه • ولكن ايمان الأهوانى بالعلم لم يتوقف لحظة كما أن ايمانه بالله كان شـــيئا راسخا كالصخر فى كل ساعات حياته •

ولا يفوتنا أن نشير الى أن جهود الأهوانى توزعت على مجالات عديدة وشملت أبوابا كثيرة • فقد كتب المؤلفات الفلسفية الخالصة مثل فجر الفلسفة اليونانية والمدارس الفلســـفية وعالم الفلسفة ونشر مئات المقالات فى فلسفة الجمال وفى حضارة اليونان وفنونها المسرحية وآدابهـــا ولخص الكتب الأساسية الهامة • وألف كتابا عن أفلاطون يعد من أجمل وأوفى الدراسات حول فلسفة هذا الرجل • وكتابه عن جون ديوى من أعمق وأقوى ما عرفته المكتبة العربية • واشتغل سنوات عديدة بالفلسفة الاسلاميه فأصدر كتابا رائعا أصيلا جديدا عن الكندى وكتابا عن القيم الاسلامية ومئات البحوث فى مجلة الأزهر • ومن الكتب التى حققها الشفاء لابن ســـينا وكتاب التمهيد فى علم الكلام للنفس ، ومن ترجماته المأثورة كتاب مباهج الفلســـفة لويل ديورانت والنفس لأرسطو ومؤلفاته عن علم النفس هى : خلاصة علم النفس وكان مقررا على تلاميذ المدارس الثانوية سنوات طويلة فضـــلا عن بحوثه فى موضوعات النسيان والخوف والنوم •

وقد ذهب الأهوانى وأصبح كفاحه وفضله تاريخا فى عالم الكتب التى ألفها والمحاضرات التى القاها • أما القلوب التى عانى معاناتها وجاهد بجوارها وأما العقول التى أنارها وأتاح لهـــا سبيل الرؤية والظهور وأما المواهب التى تفتحت على يديه فهذا تاريخ آخر نرويه بعض الوقت فى المجالس وتستسره النفوس ولكن لن يضيع •• وثمرته هو اتصال العلم واستمراره وهى شىء لا يقدر بوقائع التـــاريخ لأنه حسبه مجال العلم الأرحب المتطور من جيل الى جيل بفضل دفعات مترابطة من جهود ومن آلام ومن عناء أمثال أحمد فؤاد الأهوانى الذين لا يموتون •

عبد الفتاح الديدى

كتب جديدة

المنهج الجدلى عند هيجل

تأليف : امام عبد الفتاح امام

نقد : د. زكريا إبراهيم

اذا كان العالم الفلسفى قد شهد فى الأعوام القليلة الماضية أفول نجمين لامعين من نجوم الدراسات الهيجلية ، ألا وهما **ألكسندر كوجيف** A. Kojève ، **وجان هيبوليت** J. Hyppolite فانه قد ظفر — مع ذلك — فى العامين الأخيرين (١٩٦٨ و ١٩٦٩) بعدد هائل من الأبحاث الفلسفية الممتازة **عن هيجل** ، والفلسفة الهيجلية والأتباع الهيجليين ، والمنهج الجدلى بين أنصاره وخصومه ٠٠ الخ ٠ وربما كان من حسن الطالع عندنا أن تحظى المكتبة العربية بكتاب أو كتابين فى الفلسفة الهيجلية ، خصوصا وأن الكتابة عن « **هيجل** » جهد فلسفى شاق لابد من أن يكون قد عرفه كل من تصدى لنقل أى أثر من آثار هيجل الى العربية ٠ وهذا ما أشار اليه مؤلف الكتاب الذى نحن بصدده حينما كتب يقول فى مقدمته : « **لابد لى فى النهاية أن أشير الى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة ٠٠ ولن أذكر هنا ما أورده شراحه عن تعقد أسلوبه وجفافه ، لكننى ٠٠ سأحتكم الى هيجل نفسه ، وهو أول من يعترف صراحه بهذه الصعوبة : فقد كتب الى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ يقول : « انى لآمل أن أتمكن فى الطبعة الثانية**

● الحق ان « ديالكتيك » هيجل قد قام على مسلمة مثالية هامة ، جعلت من الجدل كله مجرد عملية تحقق خارجى للفكرة الشاملة او الحقيقة الروحية الكلية فى صميم العالم .

● بينما نجد لدى ماركس ان العالم المادى موجود فى استقلال تام عن كل عقل ، وان المادة هى الوسيط الذى يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكى باسره .



ف . هيجل

من ظاهريات الروح أن أخفف مما تحمله السفينة من حجارة ، حتى تستطيع العوم فى ســهولة ويسر . » فاذا كانت ظاهريــات الروح تحمــل حجارة ، فما الذى يحمله المنطق اذن ؟ » (مقدمة الكتاب ، ص ١٦ — ١٧) .

ونحن نقول ان الأستاذ امام عبد الفتاح امام قد بذل ـ بدوره — جهدا غير قليل فى التخفيف من حمولة السفينة الهيجلية ، والعمل على الدفع بها الى الأمام ، فضلا عن أنه قد آلى على نفسه منذ البداية أن يقدم لنا المنطق الهيجلى بأسلوب عربى مشرق ، ولغة رصينه زرينة . وربمــا كان من بعض أفضال الاستاذ امام على الدراسات الهيجلية عندنا ، أنه قد فتح السبيل أمام غيره من الباحثين لارتياد « **العالم الهيجلى** » بروح المكتشف المتمهل المتحقق ، وعقلية الباحث المتأمل المدقق . والواقع أن القارىء الذى يتوقف عند بعض عبارات المؤلف فى المقدمة المشار اليها ، لا يسعه سوى أن يشيد بذلك التواضع الكبير الذى تكشف عنه كلمات كهذه : « **اذا كان « فكتور كوزان » قــد وصف الموسوعة بأنها مخيفة وأنها أرهقته ارهاقا بالغا فى قراءتها ، فقد يغفر لى ذلك بعضا مما وقعت فيه من أخطاء .ومهما يكن من شىء ، فلا يسعنى فى النهاية الا أن أردد عبارة الكاتب الصينى الذى قال : « لو أردت لكتابى هذا الكمال ، ما انتهيت منه الى الأبد ...** » (ص ١٧) . ولا بأس من نذكر القارىء هنا بأن صاحب هــذا البحث قد قضى أكثر من ثمانية أعوام ، قرأ خلالها المئات من الكتب عن هيجل ، والمنطق الهيجلى ، والجدل بين هيجل وماركس ... **الخ** .

وان نظرة واحدة يلقيها القارىء على محتويات الكتاب لهى الكفيلة بأن تظهره على « جدية » هذا البحث : فان الكاتب يقســم كتابه الى أربعة أبواب ، يطلق على الباب الأول منها اسم « **معالم على الطريق** » ، ويتناول فيه بالبحث العلاقة بين المنــطق والجدل ، ثم مصــادر الجدل الهيجلى ، بينما نراه يعرض فى البــاب الثانى منها (وهو المسمى باسم « **شعاب الطريق** ») لدراسة الصلة بين المنهج الجدلى ونظرية المعرفة ، وتحديد معنى المقولات ، لكى لا يلبث أن يحدثنــا فى البــاب الثالث منها (وهو الموســـوم باســم « طريق **الجدل** ») عن أقســـام المنطق الهيجلى ألا وهى « الوجود » و « الماهية » و « الفكرة الشاملة » ، حتى اذا ما بلغ البــاب الرابــع والأخير (وهــو المعنون باسم « **نتائج وآثار** ») راح يحدثنا عن الجدل الماركسى وعلاقته بالجدل الهيجلى ، لكى

ينتهى فى خاتمه المطاف الى تقييم شامل للمنطق الهيجلى ، بعد استعراض واف لمواقف الانصار والخصوم على السواء من هذا المنطق • وواضح من هذا التبويب ان دراسة الباحث لموضوعه دراسة منهجية منظمة تكشف عن عقليه منطقية مترابطة ، وتنم عن رغبه صادقة فى استيفاء شتى جوانب الموضوع •

واذا كان أرسطو قد قال من قديم الزمن : « **ان الباحث الذى لا يبدأ بتحديد موضوعه هو كالسائر الذى لا يدرى الى أية جهه يريد أن يتوجه** » فليس بدعا أن نجد الاستاذ امام يبدأ بحثه الأكاديمى بتحديد موضوعه ، فيقول : « موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلى عند هيجل ، وهو بالصورة التى سنعرضها يحتاج الى قليل من الايضاح ، فقد ذهبنا فى هذا البحث الى أن **المنهج الجدلى عند هيجل هو المنطق نفسه،** وليس مجرد « صورة » طبقها هيجل فى المنطق ، كما طبقها فى جوانب أخرى من فلسفته ••• » (ص ٢١) • وهذه القضية الأصلية التى تقوم عليها كل رسالة الباحث تتعارض تعارضا صارخا مع قول هيجل نفسه فى المنطق الكبير من أنه لم يتخيل قط « أن هذا **المنهج** » الذى سار عليه « فى **المنطق** » أو بالأخرى الذى سار عليه المنطق نفسه ، لا يقبل الكثير من الاصلاح والتنقيح فى تفصيلاته الكثيرة المتعددة (ص ٣٦٧ من الكتاب) كما أنها • لا تتفق مع قول هيجل أيضا فى موضع آخر من أنه « قد قدم فى كتابه « ظاهريات الروح » مثلا للمنهج الجدلى حين **طبقه** على موضوع عينى هو : الوعى » (ص ٣٤) ••• والواقع أنه اذا كان الباحث نفسه يعترف منذ البداية بأن المنهج الجدلى « **خطوة** » من خطوات المنطق (ص ٢٥) ، فكيف يكون الجزء هو الكل ، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هى المسار الكلى بأكمله ؟ واذا كنا نراه يقر فى موضع آخر بأن للمنهج الجدلى تطبيقات أخرى يمينية (ص ٣٤)، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى فلسفة الطبيعة أو فلسفه الروح ، فكيف يصر على القول بأن «المنهج الجدلى هو المنطق وحده» ؟ ثم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن « المنهج **جزء** من نسيج **المنطق** نفسه ؟ » • واذا كان « المنهج الجدلى » لا يزيد عن كونه عملية استنباط للمقولات ، تبدأ بمقولة « الوجود » وتنتهى بمقولة « الفكرة المطلقة » ، فهل يكون هذا « المنهج » هو « الروح التى تشيع الحياة فى جميع العلوم » ؟ أو هل يكون مثل هذا الاستنباط هو جوهر «ظاهريات الروح » (مثلا)، أو « فلسفة التاريخ » ، أو « فلسفة القانون » ، أو « تاريخ الفلسفة » عند هيجل ؟

الحق أننا لو أنعمنا النظر الى الكتاب الذى قدمه لنا الأستاذ امام ، لوجدنا أن الجانب الأكبر منه يكاد يقتصر على دراسة « **المنطق الهيجلى** » كما يظهر بوضوح من الباب الثالث (من ص ١٦٩ الى ص ٣١٤) الذى يتعرض فيه المؤلف لدراسة المقولات الهيجلية بالتفصيل•ولو أن الكاتب أطلق على رسالته اسم « **منطق هيجل** » ، لما تغير صلب البحث فى كثير أو قليل • والا فليقل لنا المؤلف — مثلا — ماهو الفارق الأساسى بين كتابه هو ، وكتاب آخر مثل كتاب **ميور** G.R. Mure المسمى باسم : « دراسة لمنطق هيجل » : ؟ أو فليقل لنا ما الذى يميز بحثه الموسوم باسم « المنهج الجدلى عند هيجل » عن الباب الثانى الموسوم باسم « **المنطق** » فى كتاب **ستيس** W. T. Stace الكلاسيكى المعروف : « فلسفة هيجل » ، ؟ **وبهذه المناسبة ، الا يحق لنا أن نصارح الأستاذ امام بأنه قد اعتمد على كتاب ستيس أكثر من اللازم ، لدرجة أن بعض فقرات رسالته تكاد تكون ترجمة حرفية امينة لعبارات** بنصها من كتاب ستيس ؟ صحيح أن الأستاذ امام كان من الأمانة بحيث أنه لم يغفل الاشارة الى هذا المرجع فى مواضع عديدة من كتابه ، ولكننا نلاحظ — مع ذلك — أن مثل هذه الاشارات المتكررة لا تعفى الكاتب من الخطأ الذى وقع فيه ستيس حين فسر المنطق الهيجلى بأسره على أنه مجرد عملية « استنباط » آلى رتيب لبعض المقولات وكأن كل جهد هيجل قد انحصر فى استخراج المقولات بعضها من البعض الآخر ، على نحو ما يستخرج «الحاوى» البارع بعض «المناديل» من داخل علبته السحرية! ولو أن الأستاذ امام عاد الى بعض التأويلات الحديثة لمنطق هيجل — وعلى رأسها تأويل الاستاذ **جان هيبوليت** فى كتابه المسمى باسم «المنطق والوجود» Logique et existence فربما كان ليغير من فكرته الضيقة عن عملية « استنباط المقولات » وحسبنا أن نحيل الأستاذ امام الى البحث القيم الذى كتبه الفيلسوف الألمانى المعاصر **نيكولاى هارتمان** Nicolai Hartmann «بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق» (عام ١٩٣١) تحت عنوان « **هيجل وديالكتيك الواقع** » ، لكى نبين له كيف أن الكثير من الباحثين قد فطنوا منذ زمن بعيد الى أن الجدل الهيجلى لا يقتصر على متابعة طريقة فيتشه الاستنباطية المحضة التى كان قد اصطنعها (أى فيشته) فى كتابه « نسق العلم » (١٧٩١) • والحق أننا لو

عدنا الى « ظاهريات الروح » ، لتبين لنا بوضوح أن الديالكتيك الهيجلي ليس مجرد « منهج » فلسفي فحسب ، وانما هو أيضا تعبير عن صميم الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. ولعل هذا ما حدا بهيجل نفسه الى القول بأن الجدل هو « الخبرة التى يحصلها الوعي عن ذاته من جهة ، وموضوعه من جهة أخرى » . فليس «الديالكتيك» سوى تلك « لحركة المعاشة التى يعانيها الوعى فى سعيه المستمر نحو التقدم » . ومثل هذه النظرة هى التى قد تحول بيننا وبين التسليم بما يقول به ستيس من أن المنهج الجدلى هو مجرد « صورة من صور الاستنباط » ، وكأنما هو مجرد « منهج أولى (أو قبلى) apriori ، لا يكاد يمت بأدنى صلة الى التجربة الروحية أو الخبرة الحضارية للبشرية ككل .

وقد أحسن الأستاذ امام صنعا حين عمد الى مناقشة رأى الباحثين الذين أنكروا أصلا أن يكون ثمة « منهج جدلى » عند هيجل ، وذلك قبل الخوض فى عملية عرض المقولات الهيجلية . ومن هنا فقد راح الباحث يبين لنا كيف أن الأستاذ « كوجيف » (مثلا) قد ذهب الى أن « الجدل » خاصية للفكر المنطقى فى نظر الكثيرين ، ولكنه ليس منهجا للبحث والدراسة فى نظر هيجل . وحجة كوجيف فى هذا الصدد هى أن المنطق الهيجلي ليس منطقا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وبالتالى فانه ليس «نظرية» فى المعرفة ، وانما هو «أو أنطولوجيا» أو علم للوجود . وتبعا لذلك فان الخصائص التى ترد فى هيجل هى بعينها خصائص الوجود نفسه، وهذا ما يدفع بنا الى القول بأن مقولات المنطق الهيجلي مقولات أنطولوجية ، وليست مقولات منطقية أو عرفانية . ولما كان من الضرورى للفيلسوف حين يواجه الواقع أن يقف منه موقفا تأمليا خالصا ، فان النشاط الفلسفى أو العلمى – فى نظر كوجيف – نشاط وصفى بسيط للواقع، ومن ثم فان المنهج الهيجلى لا يمكن أن يكون منهجا جدليا على الاطلاق ، بل هو مجرد منهج وصفى أو تأملى ، أو هو منهج « فنومنولوجى » بالمعنى الذى استخدم فيه **هوسرل** هذا اللفظ. (ف ١٥١ ، ص ١٦١ – ١٦٢) .



والباحث يتفق مع كوجيف فى أن الوجود – عند هيجل – هو نفسه جدلى ، وأن مقولات المنطق الهيجلى مقولات أونطولوجية موضوعية ، ولكنه «يخالفه فى أنها ليست مقولات منطقية أو عرفانية» هذا تعبير الأستاذ المؤلف ، وهو تعبير غير دقيق ،

لانه قد يوحى بعكس ما يريده المؤلف تماما ٠ والمراد هنا ان المقولات منطقيه أو عرفانية الى جانب كونها وجوديه او موضوعيه وعلى حين أن الأستاذ توجيف قد حرص على ابراز «موضوعية» المقولات عند هيجل، باعتبارها الركائز الأساسية للوجود، نجد أن الأستاذ امام يذكرنا بأن اهتمام هيجل البالغ بموضوعية المقولات لم يكن يرجع الا الى رغبته في معارضة مقولات كانت الذاتية ولكن هذا لا يعني ان المقولات الهيجلية قد بقيت مجرد مقولات موضوعية ، بل هى قد كانت أيضا مقولات ذاتية، خصوصا اذا عرفنا أن الفكر الذاتي – عند هيجل – هو نفسه الفكر الموضوعى ٠ (ص ١٦٥ – ١٦٦) ٠

بيد أننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن يتناول لب الموضوع هنا : الا وهو فهم الأستاذ توجيف لطبيعة «الجدل» الهيجلي ، ورفضه لامكان قيام « منهج جدلى » فى صميم الفلسفة الهيجلية ، والحق أننا اذا فهمنا « الجدل » على أنه « عملية من عمليات الفكر » أو « منهج » **بالمعنى المفهوم لدى** أفلاطون فى « الجمهورية » ، أو لدى ماركس فى « **رأس المال** » فاننا قد نجد أنفسنا مدفوعين الى القول بأنه ليس ثمة « منهج جدلى » لدى هيجل ٠ وذلك لأن الحقيقة – عند هيجل – حركة ذاتية تمضي من ذاتها فى ذاتها ، على حين أن المنهج معرفة خارجة عن المادة أو المضمون (أنظر « فنومنولوجيا الروح » الترجمة الفرنسية ، الجزء الأول ، ص ٤١) ٠ ولعل هذا ماحدا بأحد الباحثين المحدثين (ألا وهو شاتليه Chatelet الى القول بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « منهج جدلى » – بالمعنى الدقيق لكلمة « منهج » – فى كل فلسفة هيجل الميتافيزيقية القائمة على المعرفة المطلقة ٠

ولو أننا انتقلنا الآن الى الباب الثالث من كتاب الأستاذ امام ، لوجدنا أنه يحدثنا فيه عن «**طريق الجدل** » فيتعرض بالتفصيل لدراسة المقولات الهيجلية ، ابتداء من مقولة « الوجود » حتى مقولة الفكرة المطلقة » ٠ والعرض هنا واضح ، متسق ، متماسك ، فضلا عن أنه يكاد يساير « المنطق **الصغير** » (الوارد فى «**موسوعة العلوم الفلسفية**» لهيجل) بصورة أمينة ، دقيقة ، وافية ٠ وليس من شك فى أننا ندين للأستاذ امام بأول عرض عربى شامل للمنطق الهيجلى، بحيث أننا لنستطيع أن نقول ان بين أيدينا اليوم خلاصة عربية وافية للمقولات الهيجلية ٠ ولكننا كنا ننتظر من الأستاذ المؤلف أن يتجاوز « التقسيمات الهيجلية نفسها ، لكى يقدم لنا مناقشة عميقة لصلة الفكر بالواقع ، وعلاقة اللغة بالمنطق ودور « اللوغوس » فى كل من الطبيعة والروح، حتى نقف على النسيج الحقيقى للمنطق الهيجلي، ولما كان هيجل قد محا التعارض القائم بين « التجريبية » من جهة و « الفلسفة العقلانية »من جهة أخرى ، فقد أصبح «الديالكتيك» عنده مجرد « **اكتشاف للوجود** » ومن هنا فقد وجب على كل باحث يتصدى لدراسة المنطق الهيجلي أن ينطلق من هذا التوحيد الهيجلي العجيب بين « **المعرفة** » و «المطلق» ، أو بين «الفكر» و «الحقيقة الواقعية » ٠ ولاشك أن القارىء الاكاديمى لم يكن ينتظر من الأستاذ المؤلف أن يقتصر على اتحافه بعرض جميل للمقولات (وكأنما هى مجموعة من عارضات الأزياء اللاتى تتتابع الواحدة منهن بعد الأخرى !) ، بل هو قد كان يتوقع من مثل هذه الدراسة الأكاديمية للمنطق الهيجلى أن تكون بحثا تحيليا نقديا لمشكلة «المنطق والوجود» ، على نحوما فعل الأستاذ هيبوليت (مثلا) فى دراسته للمنطق الهيجلى ٠

ومهما يكن من شىء ، فقد قدم لنا الأستاذ امام عرضا مفصلا لكل مقولات « المنطق الهيجلي » ٠ راعى فيه الوضوح ، والتبسيط ، والشرح الوافى٠ وهو قد ختم هذا العرض المسهب بقوله : « ان المضمون لاينفصل عن التطورالحى للفكرةالشاملة٠ وكل مرحله من المراحل التى درسناها ليست الا تصويرا للمطلق وتحديدا للعقل الخالص فى صورة محدودة ٠ ولهذا كان لا بد من السير نحو الكل ٠ وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج » ٠ (ص ٣١٣ – ٣١٤) ٠ وعلى الرغم من أن الاستاذ الباحث يعترف فى ختام حديثه عن « المنطق » بأن الفكرة المطلقة التى انتهى اليها هى نفسها «وجود»، وبالتالى فانها فى الوقت نفسه هى « الطبيعة » ، الا أنه لا يلبث أن يعلن نهاية الحديث عن « المنهج الجدلى » ، مادام « الديالكتيك » عنده قد بقى مجرد تحليل للعقل الخالص ، أو مجرد استعراض استنباطى صرف لمقولات العقل المجرد ! ولسنا ندرى كيف يكون « الجدل » لدى هيجل مجرد « **حوار للعقل الخالص مع نفسه** » ، فى حين أن الأستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بأن الديالكتيك الهيجلى منهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة ، والمعرفة ، والتاريخ ، وشتى مظاهر الوجود ٠ ! وهل ننسى أن هيجل لم يكتب « علم المنطق » وخاتمة «موسوعة العلوم الفلسفية» **فقط** ، بل هو قد كتب **أيضا** «فنومنولوجيا الروح» و « فلسفة التاريخ » واذن أفلا يكون من الخطأ

الجسيم للباحث الفلسفي الذى يتصدى لدراسة « الجدل الهيجلى » ، أن يحيل « الديالكتيك » الماثل فى الطبيعة ، والفكر ، والوجود الى مجرد «تحليل منطقى صرف للعقل الخالص » ؟ ٠

وأما فى الباب الرابع من أبواب الكتاب (المسمى باسم « نتائج وآثار ») ، فاننا نجد الأستاذ المؤلف يتعرض لدراسة الجدل الماركسى ، ليعقد بينه وبين الجدل الهيجلى مقارنة طريفة ٠ والكاتب يرى هنا أن مؤسسى الماركسية قد أجمعوا على القول بأن الجدل الماركسى ليس الا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلى فى ميادين جديدة ٠ ولكنه يشير الى أن بعض الماركسيين«**الغيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه** » قد حاولوا التقليل من شأن الدور الذى لعبه منهج هيجل الجدلى فى الفلسفة الماركسية ، فراحوا ينسبون « الجدل » الى ماركس نفسه ، وكأنما قد أرادوا أن يسدلوا الستار على هيجل نهائيا ! والمؤلف يدخل فى عداء هؤلاء **ستالين** نفسه ، مشيرا الى عبارته التى يقول فيها : « ان ماركس وانجلز يشيران عادة الى هيجل حين يعرفان المنهج الجدلى ، غير أن ذلك لا يعنى قط أن جدل ماركس وانجلز هو نفسه جدل هيجل ، فهما لم يقتبسا من جدل هيجل سوى**نواته العقلية** وطرحا **غلافة المثالى** ثم وسعاه وأعطياه طابعا علميا حديثا ٠٠٠ » ٠ ويعقب المؤلف على هذه العبارة بقوله : « ان ستالين هنا يحاول أن يهون من شأن التراث الجدلى الهيجلى ٠ فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى « النواة العقلية » ؛ مجرد « نواة » لا أكثر ولا أقل ٠٠ ! » (ص ٣١٩) ٠ وليس فى هذه العبارة — بعكس ماتوهم الأستاذ المؤلف — أى تحامل على هيجل ، أو أى انتقاص من قدره — مادام ستالين يعترف بأن ماركس قد أخذ عن **هيجل** «نواة» منهجه ، لا مجرد غلافه أو قشرته ٠ وفات الأستاذ المؤلف أن « النواة » هنا تشير الى « لب » الموضوع ، وأن ماركس نفسه قد سبق ستالين الى استخدام هذا التعبير حين قال بالحرف الواحد : « **ان علينا الآن أن نعيد المنهج الجدلى الى وضعه الصحيح ، اذا أردنا أن نكشف عن نواته العقلية من وراء صورته أو غلافه الصوفى** ٠ » .

بيد أن الأستاذ المؤلف — وقد نصب نفسه نصيرا ومدافعا عن هيجل — لايكاد يحتمل تلك المحاولات المقصودة التى يبذلها بعض الماركسيين حين يتعمدون« **ازاحة هيجل ، ليظل ماركس وحده فى الصورة**» ! وهو يشير هنا — على وجه الخصوص — الى ما زعمه بعض الماركسيين المتحمسين من أن ماركس وانجلز قد استخلصا المنهج الجدلى من دراستهما الفاحصة للعلوم الطبيعية ، على اعتبار أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التى هى فى صميمها « جدلية » ٠ ويورد المؤلف أيضا بعض المكتشفات العلمية التى استند اليها انجلز — وهى اكتشاف تحول الطاقة واكتشاف الخلية الحية ، واكتشاف نظرية التطور — لكى يقول لنا ان انجلز لم ير فى كل هذه المكتشفات سوى مجرد « شواهد » أو « أدلة » على صحة الجدل الهيجلى ٠ فلم تكن النتائج العلمية الحديثة — فى رأى انجلز — سوى مجرد تطبيقات للمنهج الجدلى ، ولم يكن التقدم العلمى نفسه سوى دفعة قويه لتطبيق القوانين الهيجلية فى شتى المجالات! (ص٣٢٢) ٠ ويمضى المؤلف الى حد أبعد من ذلك فيقول لنا ان انجلز هو مجرد فيلسوف هيجلى يخبرنا بأن كل تطور العالمين المادى والروحى محكوم بقوانين الجدل لا أكثر ولا أقل ٠ « **وماذا نقول فى رجل لا يخبرنا** عن مصدر هذه القوانين أكثر من الاحالة المستمرة الى كتب هيجل ؟ هكذا قال هيجل ، وهكذا يسير الكون ، ويتم التطور ٠ » (« المنهج الجدلى عند هيجل » ، ص ٣٦٦) !!

ونحن لا نريد أن نقع فى خطأ مماثل لذلك الذى وقع فيه الاستاذ امام حين أدى به دفاعه عن هيجل الى التجنى على كل من ماركس وانجلز ، وانما حسبنا أن نقول ان ارتباط الجدل الماركسى بالكثير من المكتشفات العلمية الحديثة فى القرن التاسع عشر قد أكسبه طابعا ماديا جعله على النقيض تماما من الجدل الهيجلى المثالى ٠ وهنا قد يعترض الأستاذ المؤلف بقوله : « ان الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلى كما هو بنصه ، دون أن تقلبه، ودون أن تضيف اليه اضافة واحدة ٠ وبناء على ذلك لا يجوز أن يقال ان هناك ما يمكن تسميته « بالجدل الماركسى » الذى يقابل « الجدل الهيجلى »، وانما هناك الاستخدام الماركسى للجدل الهيجلى ، أو التطبيق المادى للجدل الهيجلى٠٠٠ » (ص٣٣٦) ٠ وواضح من هذا الاعتراض أن الأستاذ المؤلف يقيم تفرقة غير مشروعة بين « المنهج » و « المذهب » عند كل من هيجل وماركس ، لكى يقرر أن « المنهج » عندهما واحد ، فى حين أن «مذهب» الواحد منهما « **مثالى** » ، ومذهب الآخر « **مادى** » ٠ ولسنا ندرى كيف ساغ للأستاذ المؤلف أن يقيم مثل هذه التفرقة ، فى حين أنه هو نفسه قد اعترف منذ البداية بأن « المنهج الجدلى » عند هيجل هو صميم « منطقه » ، وأنه ليس فى المنطق الهيجلى ما يمكن تسميته بالصورة أو الشكل ، بل هناك « علم » له

مادته وصورته معا ، أو موضوعه وشكله معا ٠ وما دام الأستاذ المؤلف بل قد سلم بأن المنطق والميتافيزيقا ــ عند هيجل ــ شيء واحد ، فكيف جاز له بعد ذلك أن يفصل « جدل » هيجل عن « نزعته المثالية » وكأن في الامكان فصل صورة « المنطق الهيجلي » عن مادته !؟ أليست « المثالية » اذن هي لحمه «الجدل الهيجلي» وسداه ، بحيث قد يعسر علينا أن نتحدث عن « جدل هيجلي » يجيء منفصلا تماما عن ذلك « المذهب المثالي » الذي اتخذ نقطة انطلاقه من عملية التوحيد بين « الفكر » و « الوجود » ؟

الحق أن «ديالكتيك» هيجل قد قام على مسلمة مثاليه هامه ، جعلت من «الجدل» كله مجرد عملية تحقق خارجي للفكرة الشامله او الحقيقة الروحية الكليه في صميم العالم ، بينما نجد لدى ماركس أن العالم المادي موجود في استقلال تام عن كل عقل ، وان المادة هي الوسيط الذي يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكي بأسره ٠ ومعنى هذا أن « جدل الفكر » قد أصبح في نظر ماركس انعكاسا لجدل الاشياء ، بينما بقيت الأشياء عند هيجل هي نفسها مجرد انعكاس للفكر ٠ ولسنا ننكر أن ماركس قد اصطنع قوانين الجدل الهيجلي ، فقال بالتغير من الكم الى الكيف، ونادى بصراع الاضداد وتداخلها ، ودهب الى القول بنفي النفي ، ولكن هذا كله لا يعني أن يكون الجدل الماركسي هو الجدل الهيجلي بعينه ، أو ألا يكون ثمة « جدل ماركسي » على الاطلاق !

لقد نظر هيجل الى العالم، والانسان، والتاريخ، نظرة ديالكتيكية ، فأكد حقيقة التطور من خلال الصراع ، وشدد على القوة المحركه للأهواء ، أو الانفعالات البشرية، ونادى بأن من شأن تلك القوة أن تحدث نتائج لم تكن مقصودة على الاطلاق ، وأبرز ما تنطوي عليه الثورات المفاجئة والانقلابات العارضة من سخرية تاريخية ! ولكن هذه «النظرة الديالكتيكية » الى الوجود لم تتخذ ــ عند هيجل ــ أي منهج علمي صارم ، لأن هيجل لم ير في «الجدل» منهجا علميا دقيقا يمكن عن طريقه التنبؤ بمستقبل الأحداث٠ولعل هذا ماحدا بأحد الباحثين الى القول بأن « هيجل نفسه لم يستخدم الجدل مطلقا كأداة للتكهن أو التنبؤ بأي شيء كائنا ما كان ، فضلا عن أنه لم يرد للجدل أن يفهم على هذا النحو ٠ فلم يكن «الجدل» عنده بمثابة «منهج علمي » صارم ، وانما كانت معظم استنباطاته لاحقة على التجربة ، منتزعة من صميم الواقع



وبعبارة أخرى ، فان أقصى ما يمكن أن يقال عن الجـــدل الهيجلى انه كان « **منهج عـــرض** » method of exposition لكنه لم يكن بأى حال من الأحوال « **منهج كشف** » : method of discovery ويلاحظ كاوفمان ـ W. Kaufmann : « Hegel ». موضع آخر ـ أن ماركس قد وجد فى « الجدل » منهجا علميا صارما نستطيع عن طريقه وضع بعض التنبؤات عن المستقبل ، فى حين أن هيجل ـ على العكس من ذلك ـ قد ذهب الى أنه لابد للفلسفة من أن تحصر نفسها فى دائرة «الحاضر» و «الماضى» وحدهمـــا ، دون التورط فى التنؤ بأى شىء عن المستقبل ! وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هيجل وجدل ماركس ، خصوصـــا اذا عرفنا أن الجـــدل الهيجـلى لم يكن فى يوم من الأيام ذلك « المنهج العلمى » الصـــارم الذى اراد ماركس والماركسيون من بعده أن يتخذوا منه أداة لدراسة « الانتاج » وفهم طبيعة « الظروف المادية » .

بيد أن هذا لا يمنعنا من القـول بأن كلا من ماركس وانجلز قد حرص على تأكيد أهمية «الجدل» أكثر من حرصه على تأكيد أهمية «المادية» كما أن كلا منهما قد اهتم بالجانب «التاريخى» أكثـر من اهتمامه بالجانب «الاقتصادى » المحض ، فى ماديته الجدلية التاريخية ، كمـا لاحظ لينين ـ بحق ـ Lénine : « Matérialisme et empirico-criticisme » اذا سلمنا مع المؤلف بأن الماركســية قد رفضت الكثير من الأفكار الهيجلية ـ كالفكرة الشاملة ، والعقل ، والروح ، والمطلق .. الخ ـ فاننا لن نستطيع أن نوافقه على أن « الجدل الماركسى ومقولاته ليس شيئا آخر غير الجدل الهيجلى ، وأن الماركسية تبنت الجدل الهيجلى ، كما هو ، دون أن تقلبه أو تعكسه . » (ص ٣٥٧) والرأى عنـــدنا أن مذهب أى فيلســوف لا ينفصـــل مطلقـــا عن منهجـــه ، بل ان « المذهب » هو « المنهج » نفسه مطبقا ، أو هو «المنهج» تحت محك التجربة . ولسنا ندرى كيف جاز لمؤلف كتاب «المنهج الجدلى عند هيجل » أن يزعم بأن « المنطق الهيجلى يخلو من المثالية والمادية معا » (ص ٣٥٨) ، فى حين أن هذا المنطق ـ بحكمه علما له مادته وصورته ـ ينصب أولا وقبل كل شىء على « الحقيقة المطلقة » أو « الفكرة الشاملة » idea وهذا ما فطن اليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول ان هيجل فيلسوف « مثالى » يرى أن تطور المعرفة البشرية صورة من صور التطور الجدلى للفكر ... (ص ٣٦٥) .

على أننا لا نلبث أن نجد المؤلف نفسه ـ بعد كل هذا الجهد الشاق الذى بذله فى سبيل التوحيد بين الجدل الهيجلى والجدل الماركسى ـ يعود فيحمل على «الجدل الماركسى» ويتهمه بأنه ليس الا تشويها للجدل الهيجلى ! وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله : « ان انجلز أساء فهم الجدل الهيجلى ، وطبقه تطبيقا أعوج ، حين حطم الرأس ، وفرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعى . ولعل هذا ما كان يعنيه هوك حين قال ان انجلز أخـــذ من الجدل الهيجلى أكثر بكثير مما أستطاع أن يهضم . ونقول أيضـــا ان الماركسية حين جمعت بين المنطق الهيجلى والمادة قد فرضت على « الماكينة » أن تعمل بوقود غريب عنها ـ كما يقول فيندلى ـ . » (ص ٣٦٦) ـ ويعجب المرء كيف يزعم المؤلف أن انجلز قد أســاء فهم الجدل الهيجلى ، بعد أن قرر هو نفسه من قبل أن الماركسيه قد نقلت عن هيجل **نصـــا وروحا** . (ص ٣٢٥) ، وبعد أن أشـــاد بانجلز على وجه الخصوص لأنه اعتبر منطق هيجل (بوصفه دراسة لصورة الفكر ومقولاته) « عملا لم يضطلع به أحد منذ ارسطو غير هيجل » (ص ٣٢٦) !! ولا يمكن أن تكون حملة المؤلف على انجلز راجعة الى نزعته المادية (فان نظرة المؤلف مركزة على المنهج ، لا على المذهب) ، فضلا عن أنه هو نفسه قد أشار من قبل الى أن جهد الماركسية ـ بالقياس الى الفلسفات المادية السابقة ـ قد انحصر فى اضافتها للجدل الهيجلى الى المفهوم المادى عن الطبيعة والعالم (ص ٣٢٦) . ولسنا نفهم ـ بعد هذا وذاك ـ كيف يكون «الجدل» وقودا غريبا على «الماركسية» مادام المؤلف قد زعم أن « المنهج الديالكتيكى » مجرد « أداة منهجية » تصلح للمادية كما تصلح للمثالية واذن فان قول الكاتب بأن انجلز « **قد حطم الرأس وفرض على الجسم السير بلا عقل ولا وعى** » قول متعارض تماما مع كل ارادته الســـابقة ؛ وهو لا يمكن أن يستقيم الا مع فلســفة مثالية تضـــع « الجدل » فى نطاق «النزعات التصورية» **وحدها**. ولعل هذا ما ذهب اليه مثلا الفيلســوف الروسى **نيقولاى برديائيف حين قال ان** المادية الجدليـــة تناقض فى الحدود . وذلك لأنه لا يمكن أن يكون ثمة « ديالكتيك » للمادة ، ما دام « الديالكتيك » يفترض « اللوغوس » ، ويستلزم « **المعنى** » . فليس من الممكن اذن أن يكون هنـــاك ســـوى ديالكتيك « **الفكرة** » ، أعنى جدل العقل » . Berdyaev : « Origin of Russian Communism ».)

على أن ميـــول المؤلف العدوانيـــة لا تقف عند حد مهاجمة الجدل الماركسى والحملة على أنصاره، بل هى تمتد أيضا الى الجدل الهيجلى نفسه (على وعلى أعدائى يارب !) . وآية ذلك أننا نراه فى



الفصل الثاني من الباب الرابع (الموسم باسم نقد وتفدير) يساير معظم خصوم الهيجلية في الحملة على « الديالكتيك الهيجلي » فيقول تارة انه ينطوى على مغالطة منطقية واضحه في فهمه لطبيعة «الكلي»، ويقـول تارة أخـرى انه لا ينتقل انتقالا منطقيا مشروعا من « المجرد » الى « العيني » · ويزعم حينا أنه يشوه معنى « السلب » ، بينما يدعي حينا آخر أنه يوحد بين نطاق « الفكر » ونطـاق « الوجود » دون ما أي أساس ميتافيزيقي مقبول ·· ·الخ · ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الكثير من الاعتراضات التي وجهها الأستاذ المؤلف الى «منهج هيجل الجدلي » ولكن حسبنا أن نقول ان الكثير من هذه الاعتراضات يستند الى«وجهات نظر» متباينة، وكأن المؤلف قد حشد كل الانتقادات التي وجهت الى جدل هيجل، دون العناية بتحديد موقفه الخاص من تلك الانتقادات ! ومن هنا فقد اتسمت بعض مآخذه على الجدل الهيجلي بطابع فلاسـفة التحليل حينا ، وطابع فلاسفة « البرجماتية » حينا آخر ، بينما اصطبغت حمـلاته على المنهج الجدلي تارة بصبغة وضعية معادية لكل اتجـاه ميتافيزيقي ، وتارة أخرى بصبغة تاريخية زمانية ترى أن هيجل قد أغفل تسلسل المذاهب الفلسفية في التاريخ ·· الخ · واذا بنا نصل ــ في خاتمة المطاف ــ الى هذه النتيجة العجيبة التي لم يكن ثمة شيء يؤذن بها على الاطلاق ، ألا وهي « أن المنهج الجدلي عند هيجل ليس منهجا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة »! (ص ٣٩١) · وبعد أن كان المؤلف قد عارض رأي كوجيف القـائل بأن المنهج الهيجلي ليس منهجـا جدليا وانما هو منهج وصفي ، نراه يعود فيأخذ صراحة بهذا الرأي ، معللا رفضه السابق له بقوله انه لم يكن قد عارضه الا من وجهـة نظر هيجـل نفسه !! (ص ٣٩١) · ثم لا يلبث المؤلف أن يعتنق وجهة نظر أخرى للأستاذ كاوفمان فيقول: «ان هيجل كان يرى أن الفلسفة لابد من أن يكون لها منهجها الخاص : « وكان يكتب أحيانا كما لو كان لديه مثل هذا المنهج ، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحا · وبدلا من أن يعترف هيجل بأنه ليس لديه منهـج ، أخـرج لنا ما يسمى عادة بالاستنباطات الجدلية ؛ وهي وان كانت تختلف من حاله الى أخـرى ، فانها تشـترك جميعا في محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى · » (Kaufmann : « Hegel, 172-173).

والأستاذ كاوفمان نفسه يعترف بأن وجهة نظره هذه تتعارض تماما مع موقف الفيلسوف الانجليزي الراحل **ماكتجارت** ؛ وأما الأستاذ امام فانه يأخذ بوجهة نظر كاوفمان ، بعد أن سبق له ــ في مقدمة رسالته ــ أن أشاد بوجهة نظر ماكتجارت حين كتب يقول : «**ان المنهج الجدلي عند هيجل هو حجر الزاوية في بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل في المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفي ، صحيح أنه لم يكتمل تماما ولكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية في الأهمية· ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلي الذي يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد في بقية مذهبه على ما وصل اليه في المنطق ···**» (« المنهج الجدلي عند هيجل » ، ص ٣٥) · وبعد أن كان السيد امام قد دافع بحرارة عن « المنهج الجدلي » في معرض حديثه عن موقف الماركسيين من هيجل نراه يعود فيحطم كل ما ابتناه ، لكي يعلن في النهاية ــ مع كل من **فندلاى ، وكاوفمان** ــ أن المرء لا يجد في كل المنطق الهيجلي سـوى بعض الملاحظات الهامة التي قد لاتخلو من قيمة ، أو هو بالأحرى سـوى جميع مظـاهر التصنع والتظاهر ، دون أن يلتقي في النهاية بأي منهـج واضـح يستطيع أن يسـتخدمه اذا أراد ··· (ص ٣٩٢) !!

على أن الشفقة لا تلبث أن تأخذه بهيجـل ، وكأن لسان حاله يقول : « لابد لنا في النهاية من ان « نجبر بخاطر هذا المسكين » !! وهكذا نراه يعود فيحاول الدفاع عن فكرة هيجل في الضرورة، ورأيه في التناقض ومحاولته لابراز نشاط الفكر وحيويته ، ونظريته في الجدل بوصفه مزيجا من الوعي والحوار .. الخ . ثم يقدم لنا المؤلف في النهاية ثمان نقاط يلخص فيها أهـم الأفكار

القيمة التى كشف عنها الجدل الهيجلى ، وهى تدور فى معظمها حول أهمية « العلاقة » فى ابراز تشابك الأفكار والأحداث ، وضرورة الربط بين « الظاهر » و «الباطن » ، وقيمة التطور والحركة فى فهم الأشياء ، وتأكيد المنطق الهيجلى لنسبية المعارف البشرية ، ودور فكرة « النسق الكلى » فى العلم والفلسفة ، وأخيرا وحدة التاريخ البشرى وترابط المذاهب الفلسفية . وتجىء النغمة الختامية للكتاب مفاجأة لم تكن فى الحسبان ، اذ يبرز لنا هيجل بغتة بصورة الفيلسوف **((الواقعى))** الذى أعلن استقلال العالم عن الذات ، وأنكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد الا فى عالم الوعى أو الشعور ، وركز على موضوعية العالم الخارجى !! (ص ٤٠٠) .

.. تلك خلاصة سريعة لمضمون كتاب « المنهج الجدلى عند هيجل » للأستاذ امام عبد الفتاح امام ، وبقى أن نقول كلمة موجزة عن الكتاب من حيث الشكل . وهنا نجد أن أسلوب الكاتب — فى الحقيقة — أسلوب سهل ممتنع ، لا يخلو أحيانا من اشراق ونصاعة . وليس فى عرض « المنهج الجدلى » — على نحو ما قدمه لنا المؤلف — أى غموض أو تعقيد ، بل هناك — على العكس — وضوح وتبسيط . **وكنا نود لو حرص الأستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النحوية واللغوية ، حتى يجىء العرض سليما ، شكلا وموضوعا . ولكننا — مع الأسف — نلتقى بالكثير من أخطاء الاعراب** ، كقوله مثلا : « وسوف يجد علماء **الطبيعة المحدثين** » (**ص ٣١٨ ، س ١٠**) ، أو قوله : « وسيجد علماء الطبيعة البارزين » (ص ٣١٨ ، س ١٥) أو كقوله : « وأن يقول **الماركسيين** .. » (ص ٣٤٢ ، س ١٣) ، أو كقوله : « ذلك **لأن** هذا المنطق ليس ألا .. **عرض بارع** للركائز التى قامت عليها المعرفة البشرية » (ص ٣٥٨ ، س ١٣) .. الخ وحين يقول الأستاذ المؤلف — مثلا — : « لقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيجل المثالية ليس شيئا غير العرض **النظرى** للعقيدة المسيحية ، مع أن خيطا أحمر من الحداد بروميثيوس .. كان يسرى فى كل كتاباته الفلسفية .. الخ » (ص ٣٢٩) ، فان المرء قد يظن لأول وهلة أن الكلام هنا يعود على هيجل ، فى حين أن المؤلف يقصد هنا ماركس ، لا هيجل !! ولكن كل هذه هنات هينات لا تنتقص من قدر العرض الواضح السهل الذى قدمه لنا الأستاذ امام عبد الفتاح امام فى مؤلفه الضخم (٤٣١ صفحة من لقطع الكبير) .

وأخيرا لا يسعنا سوى أن نشيد بهذا الجهد الأكاديمى الكبير الذى اضطلع به الأستاذ المؤلف حين أخذ على عاتقه شرح « المنطق الهيجلى » ، واستعراض مقولاته ، وبيان مصادر الجدل الهيجلى ، ومناقشة هذا الجدل بين أنصاره وخصومه .. الخ . ولم يفت الأستاذ امام أن يقدم لنا فى ختام كتابه تلخيصا تخطيطيا لمقولات الفصول الثلاثة من كتاب « علم المنطق » لهيجل ، كما أنه قد وضع بين أيدينا معجما لأهم المصطلحات التى وردت على لسان هيجل ، باللغتين الألمانية والانجليزية . وكذلك قدم لنا المؤلف ثبتا وافيا بعدد كبير من المراجع العربية والأجنبية (من ص ٤٠٥ الى ص ٤١٥) يدور معظمها حول هيجل ، والماركسية ، ويمثل بعضها الآخر مراجع عامة فى الفلسفة . وهكذا جاءت رسالة الأستاذ امام عملا علميا دقيقا ، نرجو أن يتخذ منه طلاب البحوث الأكاديمية عندنا نموذجا يحتذى . **ومهما يكن من أمر تلك النقاط التى اختلفنا بشأنها مع الأستاذ امام ، فسيبقى ((المنهج الجدلى عند هيجل)) أول خطوة جدية خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا فى مضمار ((الدراسات الهيجلية))**. ونحن نطمع فى أن تكون الخطوة التالية فى هذا المجال دراسة أكاديمية طويلة الباع لفلسفة التاريخ عند هيجل ، آملين أن يقوم باذن الله — من بين أبنائنا الممتازين — من يأخذ على عاتقه القيام بمثل هذه الدراسة الجادة ، سائرا على نهج الأستاذ امام عبد الفتاح امام الذى فتح السبيل أمام غيره من الباحثين!

زكريا ابراهيم

التكنولوجيا ومستقبل البيئة الطبيعية

تأليف : أ . زابلين
ترجمة : زكريا فهمي

ان القول بأن الانسان يعيش على الارض حقيقة مسلم بها ، ولكن هذا القول ينبغي أن يكون أكثر تحديدا ، فنقول ان الانسان يعيش في نطاق قشرة الارض الرقيقة التى نجح اول رواد الفضاء في الخروج منها في السنوات الاخيرة فقط . هذه القشرة ، التى تعرف في الجغرافيا الطبيعية باسم « المجال المولد للحياة » (المجال البيوجيني) biogenosphere تحتوى على مواد في الحالة الصلبة ، والسائلة ، والغازية . وفي نطاق هذه القشرة ، حدث نشوء المادة وتطورها قبل ظهور الحياة على الارض . ولم يكن لارادة الانسان دخل في تكون المجال المولد للحياة ، ولكن الجنس البشرى « ورث » ظاهرة شديدة التعقيد يرتبط بها « بروابط الدم » ، وينبغى وضع سماتها في الاعتبار .

وعلى ذلك ، فان مشكلة « الانسان والطبيعة » يمكن وضعها في موضعها الصحيح ، اذا ما ردت الى مشكلة « الانسان والمجال المولد للحياة » .

وقد أدى تطور الجغرافيا من الوصف الى التحليل والتركيب ، وبلورتها ، في السنوات الاخيرة فقط ، الى علم نظرى ، ادى الى تعقيد الموقف في هذا الميدان . ففى حين أن اهم القوانين التى تتحكم في تطور المجال المولد للحياة واضحة ، فان تفسيرات الاحداث الكبيرة التى شملت الكوكب باسره والتى مرت بحياة المجال المولد للحياة ظلت ، كلها تقريبا ، موضع جدال ، ولا تزال الفروض المتعارضة تقدم بشأنها بين الحين والحين .

ونذكر على سبيل المثال ان علماء الجغرافيا الطبيعية كانوا ، حتى وقت قريب جدا ، يتوخون منتهى الحرص في تقدير معدل التغيرات المناخية . وكانوا ، مثلا ، يعترضون عادة على المحاولات التى تبذل لتفسير الهجرات السكانية الكبيرة التى حدثت في تاريخ الانسان على اساس سوء الاحوال المناخية . ولكن ثبت الآن على نحو قاطع ان الصحراء الكبرى قد تحولت مرتين فعلا أمام انظار الانسان الى منطقة مزهرة تتوافر فيها المياه (كانت أفراس الماء تعيش في انهارها) ، وعادت ثانية فتحولت مرتين الى صحراء ، مسببة هجرات على نطاق هائل في تلك الازمنة .

فهل يمكننا أن نؤكد بثقة مطلقة أن المناخ لن يسوء الى حد بالغ في منطقة او اخرى من مناطق الكرة الارضية ؟ اننا نستطيع اليوم بسهولة تامة أن نفسر وجود الصحراء الكبرى ، مثلا ، على أساس خصائص الدورة الجوية ، وانتشار التيارات الهوائية الهابطة في هذه المنطقة . ولكن كيف حصلت الصحراء الكبرى ، مرتين في فترة تاريخية قصيرة ، على كميات وافرة من الماء ، وتحولت الى منطقة مزهرة ؟ الواقع أن فهم هذا التطور أمر هام بالنسبة الى التنبؤ بمجرى العمليات الطبيعية التى تحدث في عصرنا .

وقد تأيد فعلا منذ القرن التاسع عشر ان غابات في العصر الثالث تنمو في القطب الشمالى ، وجرينلاند ، الاشجار عريضة الورق بل النباتات الدائمة الخضر كانت وسبتسبيرجن ، والجزر السيبيرية الجديدة . وقد مضى الآن زهاء قرن والنزاع محتدم حول أسباب هذا التغير في المناخ . فبعض العلماء « يزحزح » القطب ، وبعضهم «يحرك» الجزر الى خطوط عرض أكثر اتجاها نحو الجنوب، والبعض الآخر « يوسع » تيار الخليج . ولكن كل تفسير من هذه التفسيرات يثير عديدا من الاسئلة : فلماذا تزحزح القطب او الجزر أو اتسع تيار الخليج وازداد عنفوانا ؟

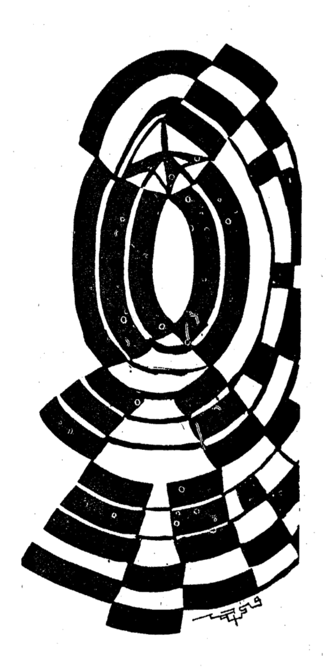
بل ان تطورات هائلة في حياة الارض ، كالعصور الجليدية ، لم تفسر حتى الآن تفسيرا مقنعا . والاغرب من ذلك ان حججا منطقية بدرجة متساوية تقدم لاثبات أن العصور الجليدية ربما تكون قد حدثت نتيجة ازدياد شدة الاشعاع الشمسي ، او أن الشمس لا علاقة لها اطلاقا بحدوث هذه العصور ، وأن تغير الظروف الارضية هو السبب .

وبعبارة اخرى ، فان القوانين المتحكمة فى تطور المجال المولد للحياة ، « والمسئولة » عن كل هذه التغيرات ، لم تكتشف بعد . وما دامت القوانين الاساسية للتطور غير معروفة ، فان من الصعب جدا أن نجد طريقنا وسط ذلك الخليط المضطرب من العلل والمعلولات ، وليس من السهل أن نقرر ما الذى يحدث التغيرات العنيفة فى الظروف الطبيعية ، بل الاصعب أن نقدم تنبؤا مدعما بالبراهين للتغيرات الممكنة . وبهذا المفهوم ، فان تطوير نظرية الجغرافيا الطبيعية الى اقصى حد أصبح الآن أمرا ملحا ، خاصة بالنظر الى التقدم السريع للفيزياء النووية التى اثبتت من ناحية المبدأ امكانية الحصول على طاقة نووية حرارية .

فعلى الرغم من المستوى المرتفع لانتاج الطاقة فى أكثر الدول تطورا ، فان كمية الطاقة التى تخص كل فرد فى العالم تبلغ عشر كيلو واط فقط ، وهى كمية ضئيلة جدا . على أن الطاقة النووية الحرارية يمكنها أن تحدث تغييرا جذريا فى هذا الموقف .

ان مفهوم « التحكم فى المناخ » منتشر على نطاق واسع ، ولكنه غير دقيق الى حد كبير ، واضيق مما ينبغى . واذا توخينا الدقة ، فان هذا المفهوم يتضمن التحكم فى العمليات الجغرافية الطبيعية كلها لان المناخ انما هو حصيلة هذه العمليات ، ولا يمكن ، بصفة عامة ، تغيير احد العناصر المكونة للمناخ دون التأثير فى العناصر الاخرى .

فما هى التغيرات التى تحدث فى الطبيعة لو أن شواطىء قارة مر بها ، مثلا ، تيار دافىء بدلا من تيار بحرى بارد ؟ ان واضعى مشروعات عديدة من هذا النوع يجيبون عادة بان المناخ فى المنطقة الساحلية لهذه القارة يصبح ادفأ ، متيحا بذلك امكانات جديدة لتطوير الزراعة .



ولكن تعال بنا نستعرض الاحداث التالية التى وقعت عند ساحل امريكا الجنوبية المطل على المحيط الهادى ثلاث مرات فى السنوات الخمس والسبعين الماضية : أعنى فى عام ١٨٩١ ، وعام ١٩٢٥ ، وعام ١٩٤١ . ان ساحل بيرو يمر به تيار همبولت (أو التيار البيروفى) ، وهذا تيار بارد يقوم ، أولا ، بخفض درجة الحرارة على الساحل ، ويؤدى ، ثانيا ، الى زيادة جفاف المناطق البحرية ، والى وجود صحراء « أتاكاما » . وهذا التيار غنى بالبلانكتون او العوالق (الاحياء المائية الدقيقة التى يسيرها التيار) ، ومن ثم بالاسماك التى تصاد على نطاق تجارى . وفى كل صيف ، ينساب عادة تيار « النينو » El Nino الدافىء فى اتجاه تيار همبولت ، حيث يصل الى « كيب بيانكو » عند خط عرض ٤ه جنوبا . ولكن فى بعض السنين ، عندما تهدأ الرياح التجارية الشمالية الشرقية وتحل محلها رياح شمالية غربية يتوغل تيار « النينو » الى الجنوب مسافة تزيد الف كيلو مترا تقريبا . حينئذ يحدث ما يمكن ان نسميه تغييرا كلاسيكيا للمناخ : اذ ينحسر التيار البيروفى البارد عن الشواطىء ، ويحل محله تيار النينو الدافىء ، وترتفع درجة حرارة هذا التيار عادة حوالى سبع أو ثمانى درجات عن درجة الحرارة العادية فى هذه الاجزاء .

ونتيجة لهذا ، فان كمية الاكسجين فى مياه المحيط تنخفض انخفاضا شديدا (توجد دائما فى الماء البارد كمية أكبر من الاكسجين) ، مما يؤدى الى موت الحيوانات التى تعيش عند أعماق كبيرة من سطح الماء . وتقوم الاسماك عادة بالابتعاد عن الشواطىء أو تهلك ، ويصبح الساحل مفروشا بنفايات بحرية متعفنة . ويؤدى تراكم كبريتيد الايدروجين الناتج عن التعفن الى تسميم الهواء ، ويغطى الماء بطبقة سوداء كريهة الرائحة . وفى أعقاب موت الاسماك، تهجر الشواطىء ملايين عديدة من طيور الفاق (غربان البحر) والقادوس وغيرها . وتهبط العواصف والامطار الغزيرة على منحدرات الجبال العارية التى يسودها عادة جو هادىء صحو . وتعود الصحراء الى الحياة ، وتظهر النباتات المدارية ، وتمتلىء الانهار بالمياه . أما البيوت والمبانى التى شيدت بحيث تلائم المناخ الجاف فانها تنهار، وتغمر الطرق . كذلك تعرى مواسير المياه الرئيسية والاسلاك الكهربائية المطمورة فى التربة ، وتترك المدن القريبة بدون اضاءة أو ماء شرب . وتبدأ الرواسب المتراكمة من سماد ذرق الطير فى التحلل ، وتظهر انواع كثيرة من الحشرات ، وينشأ خطر فعلى من انتشار الاوبئة ..

هذه التجارب ، التى هيأتها الطبيعة نفسها ، كانت تستمر نحو شهر فى كل مرة ، ولكن حتى هذه الفترة القصيرة ذاتها كانت كافية لاثبات صحة النتيجة التى صاغتها الجغرافيا الطبيعية ، الا وهى أن المجال المولد للحياة جهاز حساس ، ودقيق ، ومتآزر الى درجة ان أقل اضطراب فى سير العمليات الطبيعية (فى المثال السابق الشرقية) يؤدى الى سلسلة معقدة من النتائج . والامر الذى ينبغى ان ننتبه اليه بصفة خاصة هو أن هذه النتائج ليست كلها ملائمة للانسان ، وان كل شىء أعقد بكثير مما يتصوره واضعو المشروعات المختلفة لتغيير المناخ .

والآن فلنتساءل : ماذا يحدث لو اختفى الغطاء الجليدى للمنطقة القطبية الجنوبية ؟ الاستنتاج الطبيعى هو أن « مناخ الارض يصبح أدفأ » . ولكن حتى فى هذه الحالة فان الامر ليس بهذه البساطة . صحيح ان ذوبان الغطاء الجليدى يؤدى الى ارتفاع درجة الحرارة فى خطوط العرض القطبية الجنوبية الى حد كبير ــ هكذا على الاقل يكون التأثير الاولى . ولكن بعد ذلك يرتفع منسوب المحيط عشرات الامتار ، ويغرق السهول الخصبة ، فيرغم الناس على الانتقال الى المناطق الاكثر ارتفاعا . ويؤدى توغل خلجان المحيط بعمق فى المناطق الداخلية المترامية الاطراف الى جعل مناخ هذه المناطق أكثر دفئا ورطوبة . كذلك تنتشر المستنقعات لان منسوب المياه تحت التربة يرتفع ، فيؤدى بدوره الى تغيير عمليات تكوين التربة ، وطبيعة النمو النباتى ، ألخ . وفى الماضى نما الغطاء الجليدى فى المنطقة القطبية الجنوبية بسرعة كبيرة فى الوقت الذى ذابت فيه الثلاجات فى منطقة القطب الشمالى . ومن الممكن انتتحرك الرطوبة الطليقة فى الاتجاه المضاد ، مسببة أمطارا غزيرة بدرجة غير عادية فى أمريكا الشمالية ، وآسيا ، وأوروبا . ولاشك أن غطاء السحب المغلف للارض يزداد كثافة فى هذه الحالة . وفى الوقت الحاضر يبلغ متوسط درجة الحرارة على الارض حوالى ١٥°م ، ومتوسط نسبة التغيم ٥٠٪ . فاذا ارتفعت نسبة التغيم الى ٦٠٪ ، فان متوسط درجة الحرارة على الارض ينخفض ١٠°. وأخيرا ، فان المنطقة القطبية الجنوبية ، اذا تحررت من ثقل الغطاء الجليدى ، فانها ترتفع الى السطح . والواقع أن الكتلة الارضية الضخمة الموجودة فى خطوط العرض القطبية المرتفعة هى ، فى ذاتها ، مصدر للبرد . وقد قدر أنه لو أن هذه الكتلة الارضية قد زاد قطرها الى ٥٠٠ ــ ٦٠٠ كيلو مترا ، فان اعصارا مضادا يتكون فوقها ، وينخفض متوسط درجة الحرارة السنوى لليابسة ، دون أية أسباب أخرى ، ١٠° بالنسبة الى المتوسط الاصلى ، وهذا وحده يكفى لبدء فترة جديدة من التكون الجليدى .

ان هذا ليس الا عاملا واحدا ، ولكن يمكن أن تترتب عليه نتائج كثيرة .

فماذا عن الفكرة الشائعة القائلة بتخليص المحيط القطبى الشمالى من الجليد ؟ والى أى مدى يمكن تحقيقها؟ ان الدراسات التى اجريت على المحطات العائمة فى المحيط القطبى الشمالى تثبت ، على مايبدو ، أن الجليد الطافى فى هذا المحيط ذو طبيعة مترسبة ، واذا قدر له أن يزال

بالطرق الاصطناعية ، فلن يتكون بعد ذلك جليد دائم . فما هى النتائج التى يمكن أن تترتب على ذلك ؟ لاداعى لتعديد هذه النتائج كلها ، لان الامثلة التى سبق أن ذكرناها كافية . على أن هناك رأيا يقول ان تخليص المحيط القطبى الشمالى من غطائه الجليدى قد يؤدى الى تكون جليدى جديد . وتبعا لهذا الفرض ، فان المتوسط السنوى لدرجة حرارة المحيط القطبى الشمالى الخالى من الجليد يكون قريبا من الصفر ، على حين أن البخر من سطح المحيط المكشوف يؤدى الى سقوط ثلجى غزير الى درجة لايذوب معها الثلج اثناء فصل الصيف القصير ، بل يتراكم على الجزر والشواطئ متحولا الى ثلاجات . ومما يجدر ذكره فى هذا الصدد أن آخر الدراسات قد اثبتت ان المحيط القطبى الشمالى لم يكن مغطى بالجليد أثناء الفترة التى انتشرت فيها الثلاجات فى أمريكا وأوروبا وآسيا على أوسع نطاق : اذ ظل سطحه خاليا ، وهيأ الرطوبة اللازمة لتكون الاغطية الثلجية فى القارات .



واذا توخينا الدقة ، فانه اذا ووجهت البشرية اليوم بمهمة اذابة الغطاء الجليدى فى المنطقة القطبية الجنوبية أو الجليد الذى يغطى المحيط القطبى الشمالى ، فان العلم لايمكنه ، على النحو الذى يتلاءم مع احساسه بمسئوليته ازاء المستقبل ، أن يحدد أى التغيرات قد تحدث فى الكرة الارضية ، وما اذا كان من الانسب ازالة الاغطية الجليدية جزئيا أم كليا .

ولكن هذه المشكلة ستبرز غدا . والواقع أن الثغرة الفاصلة بين الامكانات التكنولوجية للتحكم فى الطبيعة وبين معرفتنا بالطريقة التى سوف تسلكها الطبيعة المتغيرة ، هذه الثغرة واضحة اليوم تماما . على انه مما لاشك فيه أن هذه الثغرة ستنسد فى المستقبل القريب ، ذلك المستقبل الذى سوف يزود الانسان بالطاقة النووية الحرارية ، ويطالب الجغرافيا الطبيعية بانجاز أعمال أهم حتى من هذه .

والواقع أن عصر الطاقة النووية الحرارية يقترب ، وسوف تدخل المجال المولد للحياة حرارة اضافية بكميات تزداد دوما . وما من شك فى أن هناك حدا جغرافيا طبيعيا معينا لاستخدام الطاقة النووية الحرارية . ومن ثم فالامر متروك لعلماء الجغرافيا الطبيعية أن يقرروا الى أى مدى يمكن أن يرفع متوسط درجة الحرارة داخل المجال المولد للحياة ، وماسوف يترتب على ذلك من نتائج .

ان الاشعاع الشمسى هو المصدر الطبيعى للطاقة اللازمة لجميع العمليات التى تحدث على سطح الارض . ويمكن نظريا (بل عمليا بمساعدة الترانزستورات) تحويل الطاقة الشمسية مباشرة الى طاقة كهربائية . ولكن أليس من الاصوب أن نعول على تزايد استخدام الطاقة الشمسية

على نحو مطرد ، لا على الطاقة النووية الحرارية ، خاصة وان تحويل الطاقة الاولى الى طاقة كهربائية لن يسبب تسخين الكرة الارضية أكثر من اللازم ؟

ان الآراء تختلف بالنسبة الى اهمية الطاقة الشمسية في المستقبل . فمنذ وقت بعيد ارتفعت أصوات تنادى ببناء محطات لتوليد الطاقة الشمسية في المناطق الصحراوية وفي المناطق التي يغمرها ضوء الشمس بصفة عامة . كما أن الترانزستورات تجعل في الامكان استخدام الطاقة الشمسية على نطاق واسع لسد الاحتياجات المنزلية .

على أننا ينبغى ان نؤكد ان اى تحويل للطبيعة على نطاق واسع يقتضى معرفة عميقة وكاملة بالعلاقات المتبادلة بين العمليات التى تحدث فى المجال المولد للحياة ، وان التغيرات الضخمة فى جزء من هذا المجال تؤثر بالضرورة فى أجزائه الاخرى . فعندما تقل كمية الجليد فى البحار الشمالية ، مثلا ، فان منسوب البحيرات فى افريقيا الاستوائية يرتفع بدرجة ملحوظة ، ولكن منسوب بحر قزوين على النقيض من ذلك ، ينخفض على فترات تتراوح بين سنتين وثلاث سنوات ، كذلك ينخفض منسوب بحيرة ميشيجان فى امريكا الشمالية . كما أن ذوبان الجليد فى المحيط القطبى الشمالى يؤدى الى الاسراع بنمو الجزر المرجانية فى الحزام المدارى بالمحيطين الهادى والهندى .

ومنذ وقت ليس ببعيد ، اقترح فى الولايات المتحدة مشروع لتحويل تيار الخليج الدافىء من سواحل أوروبا الى شواطىء امريكا الشمالية . وهذا التيار يؤثر تأثيرا مباشرا الى اقصى حد فى مناخ أوروبا الشمالية ، فهو يؤدى ، مثلا الى عدم تجمد البحار التى تحف بشواطىء سكنديناوه ، ونمو الغابات فى النرويج . اما ساحل الاطلنطى فى امريكا الشمالية فيمر به تيار لبرادور البارد الذى يزحزح خط التندرا الى الجنوب مسافة بعيدة .

فلو أن تيار الخليج قد حول الى الشواطىء الامريكية، فاغلب الظن ان مناخ ساحل امريكا الشمالية يصبح ادفأ ، ولكن مناخ أوروبا يسوء بدرجة ملحوظة : اذ تحل التندرا محل الغابات ، وتتجمد البحار الشمالية طوال عدة شهور، وتختفى انواع ثمينة من الاسماك التى تصاد بكميات كبيرة .

وهذا يعنى أنه يتعين على علماء الجغرافيا الطبيعية، قبل ان يشرعوا فى اعادة تشكيل الطبيعة فى مناطق كبيرة ، ان يتنبأوا ليس فقط بالتغيرات التى سوف تحدث فى المناطق المعنية ، بل أيضا بالتغيرات التى قد تحدث فى مناطق اخرى فى اوقات متباعدة . فلو ان موضوع الاذابة الاصطناعية لجليد المحيط القطبى الشمالى قد خرج الى حيز التنفيذ ، لاصبح من الضرورى التنبؤ بالتغيرات التى قد تحدث فى البيئة الطبيعية ليس فقط فى المناطق المجاورة للمحيط القطبى الشمالى ، بل أيضا فى الظروف الطبيعية فى افريقيا الاستوائية ذاتها .

وينبغى أن نضع فى أذهاننا المعرفة الهزيلة بالعمليات الجغرافية الطبيعية قد تؤدى الى اخطاء خطيرة فى التقدير، ترتكب دون اى قصد سيىء . فقد اقترح الامريكيون ، مثلا، منذ وقت قريب ليس ببعيد ، تفريغ النفايات المشعة فى اعماق المحيط ، معتقدين ان هذه النفايات سوف تبقى هناك الى الابد . ولكن دراسات علماء البحار السوفيت اثبتت أن هناك خلطا رأسيا ناشطا المياه فى جميع ارجاء أعماق المحيط ، ومن ثم فان النفايات المشعة تنتشر فى جميع ارجاء المحيط العالمى وتلوث الجو . وهذا يؤدى الى نتائج ضارة لاحدود لها .

من هنا ، فانه كلما اتسع نطاق تدخل الانسان فى مجرى العمليات الطبيعية ، ازدادت الاعباء التى تلقيها على عاتق العلم مبادىء الانسانية اللازمة للجميع .

والانسان لايقوم فقط بتغيير الطبيعة عن قصد ، بل يؤثر أيضا باستمرار فى المجال المولد للحياة لانه يعيش فى نطاقه ويستمد منه وسيلته للعيش . وفضلا عن ذلك ، فان مجال هذا التأثير يتسع باستمرار وبسرعة . فتلك عملية طبيعية لايستطيع اى شيء ، أو اى شخص ، أن يوقفها .

فلنسترجع تاريخ الدولة التى انشأتها قبائل «المايا» الهندية التى عاشت فى امريكا الوسطى . فى تاريخ هذه الدولة ، تعرف السنوات الالف الاولى للميلاد باسم المملكة القديمة ، والقرون الخمسة أو الستة التالية باسم المملكة الحديثة ، وربما كانت هذه احدى الحالات التى اجرى فيها التقسيم التاريخى الى «ممالك» تبعا للاقاليم : ففى نهاية القرن العاشر ، هجرت قبائل المايا جميع مدنها وغيرها من الاماكن المأهولة بالسكان . وانتقل شعب بأسره الى اقليم جديد ، وشيد مدنا وقصورا جديدة وسط الغابات المدارية البدائية ، وسرعان ماابتلعت النباتات المدارية أرض المملكة القديمة .

هذا الحدث ظل فترة طويلة دون أن يتمكن احد من تفسيره ، واخيرا اتفق معظم العلماء على ان قبائل المايا ، الذين اشتغلوا بالزراعة فى غابات كانت تقطع فيها الاشجار وتحرق ، انضبوا التربة التى كانوا يعيشون عليها ويقتاتون منها ، وارغموا على الرحيل وترك كل شيء . لقد فعل شعب بأسره نفس ماكانت تفعله القبائل السلافية كل بضع سنين فى العصور الوسطى ، وماظل يفعله سكان افريقيا المدارية

الاصليون حتى يومنا هذا ـ حيث تستنفذ التربة حـــول قرية ما ، فتنقل هذه القرية الى مكان جديد .

واليك مثلا من الحيـــاة الحـــاضرة ، رواه «ف . بوجوروف» ، وهو عالم بحار سوفيتى قام ، بوصفه عضوا فى البعثة المبحرة على ظهر السفينة «فيتياز» ، بزيارةجزيرة كريسماس فى المحيط الهندى عام ١٩٦٠ . وهذه الجزيرة، شانها شان بعض جزر اخرى ، غنية بسماد ثمين ، هـــو الفوسفات ، الذى تستخرجه شركة الفوسفات البريطانية. واليك ماقاله بوجوروف : «لقد ظلت الطبيعة ، طوال آلاف السنين ، تعمل لايجاد هذه الظاهرة الفريدة . ان مجموعة الرياح التجارية تكون تيارات قوية وترفع من الاعمـــاق الباردة مياه مشبعة بامـــلاح الفوســـفور والنيتروجين . وتزدهر الحياة بسرعة كبيرة فى طبقات المحيط العليا التى ينفـــذ اليهـــا ضـــوء الشمس . وطوال عدة قرون ، ظلت الطيور التى تلتهم الاسماك تترك فضلاتها على الجزيرة ، مالئة بذلك كل الشقوق والتجاويف الموجودة فى الحجـــر الجيرى . وسرعان ماجفت هذه الفضلات فى المناخ الحار ، وتحولت الى صـــخر صلب . وبمرور الوقت ، غطى ذلك كله غابة مدارية .

«واليوم تقوم الالات بقطع الجذوع الضخمة النامية على الهضبة العالية ، وتقترف مجارف البخـــار القـــوية السماد الثمين من «الجيوب» المخبا فى الحجر الجيرى . ان كل شىء حى يقضي عليه حيث تمر الآلات . وتبرز الصخور الحجرية العارية «كالاسنان» بعد ان جـــردت من التربة ، والنجيل ، والعشب ، والاشجار . لقد تساءلنا بصـــوت يكاد يكون مسموعا : «ماالذى سيحدث الجزيرة ؟» فقـــال مدير المنجم ، وكانما يقرا افكارنا : «عندما تصبح الجزيرة كلها هكذا ، ان يجد الرجال مايعملونه هنا» .

هذان المثلان يوضحان انالتبادل بين الانسانوالطبيعة لايحل مطلقا عن طريق القيام ، على نحو او آخر ، باعادة مايؤخذ من الطبيعة ، تمشيا مع قانون بقاء المادة . ذلك لان التبادل بين الانسان والطبيعة يتضمن اشد النتـــائج تباينا ، وهى نتائج قام ويقوم كثير منها بالتاثير على نحو اساسى فى حياة الانسان . ويرجع ذلك الى وجود وحـــدة ديالكتيكية بين المجال المولد للحياة والانسان ، بحيث ان اى تاثير كبير للانســـان فى الطبيعة يؤدى الى تاثير مقـــابل للطبيعة فى الانسان . ولعل من المناسب هنا ان نتذكر المثل المشهور : «من زرع حصد» .

ان عمليات التعدين المختلفة والقاء الخبث المعدنى يجلبان الى سطح الارض سنويا فى جميع ارجاء العـــالم مالايقل عن ٥٠٠٠ مليون متر مكعب من الصخر ، اى حوالى ثلث الرواسب الصلبة التى تلقى بها جميع انهار كوكبنا فى المحيط . ويقوم الانسان سنويا ، عن طريق حرث التربة بنقل كتلة من التربة يبلغ حجمها ثلاثة اضعاف حجم كل النواتج البركانية المنبثقة من جوف الارض فى عام . وفى المزارع المجهزة تماما بالمعدات الميكانيكية ، تقوم هذهالمعدات باجتياز الحقول عددا من المرات يصل الى ٢٥ مرة فى ظرف عام ، ساحقة التربة وقالبة تركيبها راسا على عقب . وفي السنوات الخمسمائة الاخيرة ، قام الانســـان باستخراج مالايقل عن ٥٠٠٫٠٠٠ مليون طن من الكربون وملايين هائلة من اطنان الحديد . وفى السنوات الثلاثين الاخيرة ، استخرجت من المناجم كمية من المعادن غير الحديدية والمعادن النـــادرة اكبر من الكمية التى استخرجت خلال تاريخ البشريةالسابق باسره وفى القرن الماضى ، « اضافت » المشروعات الصناعية الى الغلاف الجوى حوالى ٣٦٠٫٠٠٠ مليون طن من ثانى اكسيد الكربون ، وهى كمية ادت الى زيادة متوسطتركيز هذا الغاز بحوالى ١٣٪ . ويسقط من الهواء على كل ميل مربع فى نيويورك حوالى ١١٢ طنا من السناج كل شهر. وفى الاتحاد السوفيتى ، يسحب من الانهار سنويا حوالى ٥٠٠٠ كيلو متر مكعب من الماءلسد احتياجات الصناعة ،والزراعة، والمرافق العامة ، وهذه الكمية تتراوح بين ٣٠ و ٤٠٪ من كمية المياه السنوية التى تتدفق بانتظام فى جميع الانهار السوفيتية (دون حساب ذروة ارتفاع الماء) .

ومن هنا ، فان لدينا كل الاسباب التى تدعونا الى

ان نصف تاثير الانسان فى الطبيعة بانه يضارع فى ضخامته العمليات التى تحدث على نطاق الكوكب باسره .

واليك بعض نتائج هذا التاثير .

ان حرث مساحات ضخمة من الارض يصـــحبه تاكل التربة . ونتيجة لذلك ، اصبح مايربو على ٥٠ مليون هكتار من الارض فى ارجاء العالم غـــير منـــاسب تماما لمزيـــد من الاستخدام فى الزراعة . وفضلا عن ذلك ، فان الزراعة مازالت تفقد سنويا ملايين الهكتارات من الاراضى التىكانت خصبة يوما ما . وفى الولايات المتحدة ، تتجاوز المساحة الاجمالية للاراضى المتاكلة ٤٠ مليون هكتار ، اذ ينجرف سنويا من الحقول والمراعى ٣٠٠٠ مليون طنـــا من التربة السطحية . وفى افريقيا ، ادى الحرق المستمر للنباتاتالى زحف الصحارى على اراضى السافانا ، ومن ناحية اخرى، حلت مناطق كبيرة من اراضى السافانا محل الغابات المدارية المدمرة . وفى عام ١٩٦٠ ، هلكت المحاصيل المزروعة فىملايين عديدة من الهكتارات او اعطيت عطبا شديدا نتيجةالعواصف الترابية التى هبت على المنـــاطق الجنوبية فى الاتحـــاد السوفيتى . ويزال سنويا اثناء تطهير القنوات فى الاتحـــاد السوفيتى حوالى ١٢٨ مليون مترا مكعبا من الطين ـــالناتج عن تاكل التربة . وفى وقت ما ، كانت الغـــابات تشـــغل حوالى ٧٠٠٠ مليون هكتارا فى العالم ، واليوم لاتشغل الا نصف هذه المساحة تقريبا . وفى الولايات المتحدة ، لم يبق

الا ثلث المساحة المزروعة بالاشجار المكتملة النمو ، ولم يحافظ الا على نسبة من الغابات البكر لاتتجاوز ١٠٪ . وفى وقت ما ، أدى النمو النباتى الى خفض كمية ثانى اكسيد الكربون فى الجو خفضا شديداً . أما اليوم ، كما سبق أن أشرنا ، فان عملية عكسية تحدث على قدم وساق . وثانى أكسيد الكربون غذاء النبات ، وينظر الاخصائيون الى كميته المتاحة على أنها الحد الادنى اللازم لنمو النباتات الارضية . واغلب الظن ان الانسان يقوم ، عن طريق اضافته لثانى أكسيد الكربون فى الجو ، بزيادة كثافة نمو النبات. ولكن ثانى أكسيد الكربون ، الذى يحتفظ بالطاقة الشمسية المنعكسة من الارض ، «يسخن» هذه الارض . وتبين بعض التقديرات أنه اذا حوفظ على المعدلات الحالية للنمو الصناعى (وهى قطعا سترتفع) ، فان ثانى أكسيد الكربون سوف يرفع درجة حرارة الجو الى مستوى زائد عن الحد المعقول فى غضون مائتى عام . وتعد كمية ثانى أكسيد الكربون التى أضيفت فعلا الى الجو كافية لرفع متوسط درجة حرارته بمقدار يتراوح بين درجة ودرجة ونصف الدرجة .

وبعبارة أخرى ، فان « رد فعل » الطبيعة على نشاط الانسان الاقتصادى قد أصبح أيضا على نطاق كوكبى .

ان شعبا بأسره كان يستطيع فى الماضى أن يهجر أرض مملكته الناضبة ، ويرحل الى مكان جديد . أما وقد اتخذ نشاط الانسان الاقتصادى الآن نطاقا عالميا ، فان من الضرورى ، حتى فى الوقت الحاضر ، أن نفكر على أساس كوكبنا بأسره : اذ ليس من السهل أن نرحل عنه .

ويمكننا أن نتصور الجنس البشرى والمجال المولد للحياة على انهما « شريكان أبديان » يتفاعلان بعضهما مع بعض باستمرار . على أن التبادل بين الانسان والطبيعة لايمكن التعبير عنه بصيغة « الاخذ والعطاء » ، بل هو يفترض مقدما التدخل غير المتعمد فى مجرى العمليات الطبيعية ، وكل ما يترتب على هذا التدخل من نتائج .

وهناك عدد ضخم من المؤلفات يصف تأثيرا أو آخر من التأثيرات التى يحدثها الانسان فى الطبيعة . كذلك فان احدا لاينكر ، بالطبع ، تأثير الطبيعة فى الانسان أيضا . على أنه يتعين علينا ، دون أن نقلل من أهمية المادة العلمية المتراكمة فى هذه المؤلفات ، أن نؤكد أن العلم كان ، حتى وقت قريب ، يسجل «النتائج» ويتجاهل «الاسباب» . ولقد قامت علوم مختلفة بدراسة مختلف صور التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة ، ولكن ليس هناك علم قام بدراسة تفاعل المجتمع البشرى مع المجال المولد للحياة ، أى مع الطبيعة ، بوصفه عملية تاريخية طبيعية واحدة ، أعنى بوصفه صورة خاصة من صور الحركة التى تحدث فى كوكبنا

ولايخفى أن هذه العملية ، شأنها شأن كل عالية موضوعية، لها قوانينها الخاصة . على أن هذه العملية لايمكن ارجاعها الى القوانين المتحكمة فى تطور المجتمع أو المجال المولد للحياة كل على حدة ، ولايمكن بالأحرى ارجاعها الى مجموع القوانين الاجتماعية والجغرافية الطبيعية : اذ ما من شك فى أن هنالك علاقات خاصة تكتنف المجال الكامل للظواهر والروابط المميزة لعلاقة الانسان والطبيعة . والواقع ان التفاعل المتبادل بين المجتمع البشرى والطبيعة ، وتطورهذا التفاعل ، يخضعان لقوانينهما الخاصة المميزة التى لانعرفها معرفة كاملة ، والتى تعمل على نحو مختلف فى الظروف التاريخية والطبيعية المختلفة .

اننا نعيش فى فترة تتميز بتغير شديد فى صور التفاعل بين المجتمع البشرى والطبيعة ، فترة يمكن أن توصف بأنها طفرة . بل اننا فى الواقع نشهد نهاية العصر الحديدى. فقد شهد القرن الماضى ذروة استخدام الحديد النقى . أما اليوم ، فان مواد أخرى ، الى جانب الانواع المختلفة من سبائك الحديد ، تكتسب أهمية تزداد دوما ــ مثال ذلك السبائك الخفيفة القائمة على الالومنيوم والمغنسيوم والدائن ولنناقش معا لغز أصل النفط ، وهو لغز طريف للغاية . ان مخزون النفط فى العالم سوف يستنفد تقريبا ، حسب بعض التقديرات ، فى العقود الزمنية القليلة المقبلة . ولو صح هذا ، لحدثت تغييرات قاطعة فى صور التفاعل المتبادل بين الانسان والطبيعة (ظل الناس يستخدمون النفط منذ أقدم العصور) . هذه التقديرات قائمة على النظرية العضوية لاصل النفط ، وهى نظرية تقول بأن المخزون من بقايا النباتات والكائنات العضوية الدقيقة فى الارض محدود كميا ، ومن ثم فان هناك حدوداً للناتج المشتق من هذا المخزون ، الا وهو النفط . على أن التيار قد أخذ فيما بعد يتحول فى صالح النظرية غير العضوية القائلة ان النفط يتكون باستمرار فى جوف الارض . فاذا ثبتت صحة هذه النظرية ، لكان معنى هذا أن مخزون النفط لايكاد ينضب فعلا . ولا حاجة بنا الى القول ان حسم هذا النزاع أمر على جانب كبير من الاهمية بالنسبة الى مستقبل الانسان .

أما الفحم ، فليس هناك مايدعو الى القلق بشأنه حتى الآن ، لان المخزون منه ضخم بدرجة كافية ، ولكن استخدام الفحم والنفط كوقود هو ، من حيث المبدأ ، أمر غير منطقى : لان كليهما مادة خام ثمينة بالنسبة الى الصناعة الكيمائية . وفى المستقبل ، بعد أن تصبح الطاقة النووية الحرارية فى طليعة المصادر التى تمدنا بالقدرة ، فان الفحم والنفط سوف يستهلكان تماما فى الصناعة الكيمائية .

ولن ينقضى وقت طويل حتى تستنفد تقريبا المعادن النافعة الواقعة على سطح الارض ، أعنى فى الكيلومترات

الاولى من قشرة الارض . وسوف يقتضى هذا طرقا جديدة كل الجدة لاستخراج المعادن . هذه الطرق يقوم باستنباطها وتطبيقها علم هندسة الارض ، وهو فرع جديد من فروع العلم والهندسة نشأ عند نقطة اتصال الجيولوجيا ، والتعدين ، وعلم كيمياء الارض ، والهندسة الكيمائية . وهناك ايضا علم آخر يرجى منه الكثير ، هو علم الهندسة الارضية الحيوية . هذا العلم يقوم بتحسين طرق لاستخدام الكائنات العضوية الدقيقة فى الحصول على مواد صناعية خام متنوعة (كالحديد ، والمنجنيز ، والمعادن النادرة ، واليود ، الخ) .

ولن يمضى وقت طويل حتى يصل استخدام الخشب كمصدر للطاقة الى منتهاه . ويرى كثير من العلماء ان التحكم فى عملية التمثيل الضوئى ، وخاصة فى استخدام الطحالب العالقة بالماء ، يقدم علاجا شاملا قادرا على تعويض التلف الذى لحق فعلا بالغابات والاراضي المزروعة . وعلى اية حال ، فان مما لاجدال فيه ان السيطرة على عملية التمثيل الضوئى ستجعل فى الامكان الحصول على الكميات الاضافية اللازمة من المواد العضوية ، على حين ان المساحات المائية الهائلة التى تغطى صفحة البحار والمحيطات سوف تصبح مناطق زراعية . واغلب الظن ان العلاقة الاقليمية بين الانسان والطبيعة سيتغير طابعها فى المستقبل : اذ سوف تحول الارض اساسا للصناعة ومختلف انواع الانشطة ماعدا الزراعة ، التى « ستنزلق » ، ان جاز هذا التعبير ، الى البحار والمحيطات ، وان كان هذا التقسيم لن يكون مطلقا .

والواقع ان كثافة الحياة وقدرتها الذاتية على التكاثر على بكثير فى المحيط منها فى اليابسة ، فالكمال أهو الفيل يستغرق اربعين عاما ، اما فى حالة الحوت فلا يستغرق الا سنتين وتجديد الغابة يحتاج الى عشرات السنين ، على حين ان الطحالب العالقة فى المحيط تنتج عشرات الاجيال فى موسم واحد . ويمكن الحصول على المنتجات النباتية والحيوانية من المزارع البحرية بكميات اكبر كثيرا من الكميات التى يمكن الحصول عليها من المزارع الارضية .

وهناك سبب آخر يجعل زراعتنا النباتية التقليدية غير مجزية الى حد كبير . ذلك لان الظروف السائدة فى اليابسة ادت الى تعقيد تركيب النباتات ، وأهو أعضائها كل على حدة . فالانسان ، مثلا ، يزرع الشيلم ، وهذا النبات له جذور ، وساق ، وسنبلة ، وحبوب — هى التى يزرع من اجلها النبات بأسره . ومن ثم ، فاننا لانستخدم الا جزءا صغيرا من الكتلة الكاملة للنبات (مع صرف النظر عن استخدام القش — اذ اننا نبحث فقط فى طعام الانسان) بينما يضيع الباقى . ويكفى ان تدرك ان جذور اربعة نباتات فقط من نبات الشيلم ، وشعيراتها الجذرية ، يمكن ان تحيط بالكرة الارضية كلها عند خط الاستواء . اما



في حالة النباتات البحرية فان الامر يختلف اختلافا تاما : اذ يمكن الانتفاع بهذه النباتات انتفاعا تاما ، أى مائة في المائة .

كذلك فان اعتبارات «المساحة» لها نصيب من الاهمية ليس بالقليل : اذ ان الارض لاتوجد بها مساحات كبيرة من «اليابسة» ، ومع نمو المدن والمشروعات الصناعية وغيرها، فان «سعر» الهكتار سوف يرتفع باطراد .

وأيا كان الامر ، فان الانسان سوف يرتبط بالمحيط في المستقبل بروابط أشد عمقا بكثير ، وعلى انحاء اكثر الى حد كبير ، وهذا يلقى بالفعل على عاتق العلم مسئولية مؤكدة .

واخيرا ، فان الحاجة الى بحث المشكلات الاجتماعية الطبيعية بتفصيل يمليها ايضا تزايد السكان . فاليوم يعيش في كوكبنا ٣٠٠٠ مليون نسمة ، ثلثهم يقتاتون على غذاء ناقص باستمرار . وعلى أساس حسابات واقعية تماما ، فان سكان العالم سوف يرتفع عددهم في السنوات المائة المقبلة الى ٨٠٠٠ ، بل الى ١٠٠٠٠ مليون . ولكن ليس معنى ذلك على الاطلاق أن نفكر في الامور من جديد على طريقة «مالتوس» . ذلك لان الجوع ، وتراث ظروف اجتماعية معينة ، سوف يختفيان باختفاء انظمة الاستغلال ، ولكن القضاء على الجوع ونقص التغذية الدائمين ، بالاضافة الى التزايد السريع للسكان ، سيؤديان الى زيادة حدة التفاعل بين الانسان والطبيعة بشكل عنيف .

ومن السمات البارزة في القرن الذى نعيش فيه ، ذلك التطور الثورى لكيمياء البوليمرات ، التى تخلق بدائل مختلفة للمنتجات الطبيعية ، كالجلد ، والفراء ، والحرير ، والقطن ، والمطاط ، والخشب ، والمعادن ، والاصباغ الطبيعية . وهذه المنتجات الاصطناعية تحل بسرعة محل المنتجات الطبيعية في حياة الانسان . فليس من الضرورى اليوم لتصنع معطفا من الفراء أن تقتل حيوانا ذا فراء أو تذبح شاة . بل ان الناس سوف يتعلمون غدا كيف يحصلون من النفط ذاته على بروتينات ، ودهون ، ومواد سكرية مصطنعة .

هذه العملية التى يستعاض فيها عن المنتجات الطبيعية بمنتجات اصطناعية تمتاز بفائدة عملية أعظم ، بدأت دون أن يشعر بها أحد ، اما الآن فقد أصبحت تجرى على نطاق هائل .

ان الدوافع الاخلاقية ليست هى التى تحض الانسان على استخدام الفراء الاصطناعى بدلا من قتل شاة أو حيوان آخر ذى فراء . ولكن هذا التطور ينطوى على مضامين اخلاقية وسيكولوجية يمكن أن نحاول تقييمها ، كما يمكننا أيضا أن نحاول أن نتصور كيف أن هذا الانتصار الذى أحرزه الانسان على الطبيعة سوف يؤثر فيه وفي مسلكه ازاء العالم الخارجى .

ان أول وأهم شيء هو أن استخدام المنتجات الاصطناعية بدلا من الطبيعية سوف يخلص الانسان من الحاجة الى الاعتداء على حياة الكائنات الحية الاخرى ، ومن ثم يؤدى مقدما الى حدوث تحول سيكولوجى في علاقة الانسان بالطبيعة . ولن يتمكن الانسان فعلا من قطع صلته بماضيه البيولوجى الا عن طريق هذه القفزة ، التى سوف تؤدى الى اكتمال تطور الانسان السيكولوجى وظهوره النهائى في العالم الخارجى كنوع خاص من الكائنات .

وسوف يؤدى هذا التحول الاخلاقى والسيكولوجى الى أن يتخذ الانسان من كل شيء حى موقفا أقرب الى الاحترام من موقفه الحالى . هذا الفهم والادراك الجديد للطبيعة سيثرى الانسان الى حد كبير ، ويجعل العالم الخارجى يبدو في نظره أكثر جمالا وقربا ، مما يتيح له أن يكتسب أصدقاء جددا من بين الحيوانات والنباتات ، ويكشف له تماما عن تعقيد جميع صور الحياة .

وعندما يتخلص الانسان من حاجته اليومية الى القضاء على الكائنات الحية ، فانه سيكتشف عددا من أواصر القربى الوثيقة التى تربطه بالطبيعة أكبر كثيرا مما يعرفه الآن .

وأيا كان طول الوقت الذى سوف يستغرقه حاول المستقبل ، الذى تكشف لنا الآن الاحتمالات المنتظرة للكيمياء الحديثة عن احدى مظاهره ، فاننا يمكن أن نذكر على الاقل مشكلتين سوف يتعين على العلم أن يجد حلا لهما في تلك الايام .

أولى هاتين المشكلتين تتعلق برد فعل المجال المولد للحياة ازاء نشاط المجتمع البشرى ، علما بأن هذا المجال يضع الانسان في «قائمة حسابه» منذ الآن . ففى أثناء الحربين العالميتين ، عندما انخفض بشدة صيد السمك في شمال الاطلنطى ، بدأت الامراض تنتشر بين الاسماك بسبب «تكدسها» في البحر ، وانخفض متوسط حجمها بشكل ملحوظ . وهذا يبين أن الانسان ينظم سير العمليات البيولوجية في البحر ، وأن الطبيعة تكيف نفسها مع نشاط الانسان الاقتصادى .

وبالطبع ، فان الانتقال الكامل الى عالم الاشياء والاطعمة المركبة بالطرق الاصطناعية سيؤدى الى فصم بعض الروابط التى مضى على بقائها وقت طويل ، مما قد

يترتب عليه نتائج غير مستحبة ، خاصة وأن هذا الانتقال سوف يسبقه تفاعل اكبر بين الانسان والطبيعة . ومن هنا فاغلب الظن أنه سوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية ،كي تحول دون حدوث نتائج غير مستحبة ، أن تقيم حلقات جديدة أو تعيد الحلقات المحطمة في سلاسل العمليات الطبيعية .

أما المشكلة الثانيةفهي اعادة توزيع المساحات الارضية على سطح اليابسة . والواقع أن اتجاهات حياة الانسان، التي تمكننا اليوم من القاء نظرة خاطفة على المستقبل ،تبين أن الفكرة التقليدية القائلة بضرورة حرث القارات وزرعها لاتكاد تكون صائبة . ذلك لان ((نقل)) الزراعة من اليابسة الى البحر ، وتطور الكيمياء ، يتيحان لنا أن نفترض شيئا مختلفا : ألا وهو أن القارات سوف تشغل ، على الارجح، بمساحات ضخمة من الغابات ، والمروج ، والحدائق تقع في وسطها المدن ، وغيرها من المناطق السكنية ، والمصانع . ولكن اختيار المساحات الارضية التي تقام عليها الغابات ، وهو اختيار يتوقف على خط العرض والمناخ ، ليس بالامر السهل ، وسوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية وفروعها التي تقوم بدراسة المساحات الارضية ، وخاصة تلك التي من صنع الانسان ، أن تضطلع بحل هذه المشكلة .

لقد أدى تطور الجنس البشري ، فعلا ، الى احتواء كوكبنا بأسره في فلك نشاط الانسان ، وطبيعي أن تكون الخطوة التالية التي سوف يخطوها الجنس البشري هي القيام تدريجيا باحتواء الفضاء المحيط بالشمس وغيرها من الاجرام السماوية في فلك حياة الانسان .

هذا التطور سوف يؤثر ، دون شك ، في جميع مجالات المعرفة والنشاط العملي . وقد قام العلم والممارسة العملية بتوصيل الانسان ، دون أن يشعر ، الى الفضاء الخارجي، وهذا دليل آخر على أن هذه العملية طبيعية . ذلك لان الاشياء الارضية قد أصبحت ، فجأة ، غير كافية بالنسبة الى الانسان ، وبدأ يحاكي العمليات الكونية على الارض. فهو قد شعر فجأة بحاجته الى درجات الحرارة الكونية المفرطة في الارتفاع والمفرطة في الانخفاض . وقام بادخال الفراغ في الصناعة ، وهو الحالة التي يوجد فيها الغاز مخلخلا في الفضاء بين النجوم . وأنشأ صناعة عناصر ماوراء اليورانيوم Transuranium وغيرها من العناصر الكيمائية المصطنعة (التكنتيوم ، والبلوتونيوم ، الخ) ،وهي عناصر لاتوجد في الارض في الظروف العادية . وقد تم بعد ذلك العثور على بعض هذه العناصر في النجوم . ومنذ وقت مبكر يرجع الى الاربعينات ، اتصل شعاع لاسلكي مرسل من الارض بجرم سماوي آخر ، كان مسبر رادار قمري . وبعد ذلك توالت الاقمار الاصطناعية التي تدور حول الارض ، ثم تصوير الجانب الآخر من القمر ، واطلاق سفن الفضاء .

واليوم تقوم الصواريخ بحمل الاجهزة الاوتوماتيكية الى مسافات تتجاوز حدود الارض وأصبح من الممكن تماما تنفيذ الفكرة القائلة ان الانسان سوف يتمكن لاول مرة ، في المستقبل غير البعيد ، من الوصول الى الكواكب الاخرى . ومن الواضح أن هذه الاجهزة الاوتوماتيكية تقوم بتمهيد الطريق أمام ارتياد العوالم الاخرى .

ومن هنا ، فعندما تبحث اليوم مشكلة ((الانسان والطبيعة)) ، فان الكون ينبغي أن يحتوى في مفهوم ((الطبيعة)) .

وطبيعي ان نفترض أن الانسان سوف يصل الى كواكب أخرى بعد أن يسيطر على الطاقة النووية الحرارية، التي يمكن ، من ناحية المبدأ ، انتاجها في أي مكان .ولكن من السذاجة أن نعتقد أن الانسان سوف يشعر في الزهرة، مثلا ، بنفس اليسر والراحة اللتين يشعر بهما في الارض .

وقد بدأ الانسان في ابتداع نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة . وسوف تكون أولى السفن المسافرة بين الكواكب نماذج من هذا النوع . اذ أن كلا منها سيكون جهازا مكتفيا بذاته مزودا بدورة كاملة للمواد (دورات غازية، وعضوية ، ومائية) . وسوف ينطبق هذا ليس فقط على السفن المسافرة بين الكواكب ، بل أيضا على الاقمار الصناعية الضخمة من طراز ((سبوتنيك)) . وفي المستقبل القريب نسبيا ، ستبدأ نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة في الدوران لفترة طويلة حول الارض ، ثم تنطلق الى كواكب أخرى لتحصل على معلومات عن طبيعة العوالم الاخرى وامكانات تغييرها . هذه الامكانات سوف يحددها وجود أو عدم وجود مجالات مولدة للحياة في الكواكب الاخرى .

وهكذا ، فاننا نعود مرة أخرى الى مشكلات الجغرافيا الطبيعية ، ذلك العلم الذي يقوم بدراسة المجال الارضي المولد للحياة . فلقد آن الاوان الآن لتأكيد أهمية هذا المجال بالنسبة الى ارتياد الفضاء . وقد اتفق العلماء بوجه عام على انه أينما سوف يرغب الانسان في الاقامة في الفضاء الخارجي ، فانه سيحتاج الى بيئة مماثلة لبيئته الارضية ، وليس من الممكن ايجاد هذه البيئة دون القيام بدراسة مستفيضة للمجال الارضي المولد للحياة . ولكن هل ((من حق)) العلوم الارضية أن تغزو الفضاء الخارجي ؟

يتعين علينا ، للاجابة على هذا السؤال ، أن نرجع الى الماضي . فقد أدى المؤلف الخالد الذي وضعه ((نيكولاوس كوبرنيكوس))بعنوان ((في دوران الافلاك السماوية)) والذي نشر في عام ١٥٤٣ ، الى نسف نظام مركزية الارض، ووضع الارض ، وهي احدى الكواكب ، في مكانها الصحيح .

وقد اكد كوبرنيكوس فكرة جديدةعلى جانب كبير من الاهمية هى فكرة وحدة العالم ، واثبت ان «الافلاك» والارضتخضع لنفس القوانين . هذه الحقائق اصابت صميم العلم منذ وقت بعيد . ولكن ليس من الصواب ان تعتقد انالانقلاب الذى حدث فى نظرتنا الى العالم ، وهو الانقلاب الذىبدأه كوبرنيكوس وواصله مفكرون عظام من امثال «جيوردانو برونو» و «جاليليو جاليلى» ، تقتصر اهميته اليوم على الجانب التاريخى .

فقد ترتبت على فهم كوبرنيكوس العالم نتيجتان رئيسيتان بالنسبة الى العلم الطبيعى الارضى الاولى أنه مادامت الارض جرما سماويا يدور حول محوره ، ويتحرك حول الشمس ، ويخضع لمؤثرات كونية مختلفة ، فان من الضرورى أن نتعلم كيف ناخذ بعين الاعتبار هذه العوامل فى دراستنا للارض . وهذه بالفعل هى الطريقة التى تطورت بها العلوم الخاصة المتعلقة بدراسة الارض .

ومهمــا بدا فى ذلك من غرابة ، فان الجيولوجيين المتخصصين فى علم تشكل الصخور ، مثلا ، كانوا ، حتىوقت قريب جدا ، ينظرون الى الارض على انها جسم غيرمتحرك، وذلك من حيث انهم لم يكونوا يبحثون عن اسـباب تكون الجبال الا فى اعماق الارض ، غير واضعين فى اعتبارهم على الاطلاق سماتها بوصفها جرما سماويا . وفى العشرينات من القرن الحالى ، كانت فكرة توقف معدل تردد النوبات القلبية على النشاط الشمسى ، ومن ثم على حـالة المجـالات المغنطيسية الارضية ، كانت هذه الفكرة تبدو سـخيفة . اما اليوم ، فان قسما باكمله من اقسام الطب يقوم بدراسة هذه المشكلة . وفضلا عن ذلك ، فان هناك آراء تقدم الآن عن العلاقة بين الاشعاعات الكونية وتطور الحياة علىالارض، وبين النشاط الشمسى والزلازل . والواقع ان الكون لم يبدا ، على نحو قاطع ، فى اقتحام جميع مجالات العلم الطبيعى الارضى الا فى ايامنا هذه .

ولكن اذا كانت عملية دراسـة العلم الطبيعى الارضى على نطاق كونى عن طريق ادخال العوامل الفلكية الخارجية فى نظرية العلم ، اذا كانت قد تطورت ، حتى وقت قريب، ببطء الى حد ما ، فان الموقف اسوأ حتى من هذا بالنسبة الى النتيجة الثانية التى ترتبت على فهم كوبرنيكوسللعالم هذه النتيجة هى انه نظرا الى ان الارض جرم سماوى ، يحتل نفس المرتبة التى تحتلها الاجرام السماوية الاخرى، فان معرفتنا بها ليست فقط ذات اهمية محلية محدودة ، بل ايضا ذات اهمية كونية واسعة النطاق . اى اننا اذا اعتبرنا الارض جرما سماويا ، فان من حقنا ان نمد معرفتنا بها الى اجرام سماوية اخرى ذات طبيعة مشابهة لها ، ويمكننا ، عن طريق مقارنة الكواكب ، ان نختبر ونحـدد معرفتنا بالارض . والواقع ان تطبيق هذا المبدأ باستمرار يؤدى الى اتمام الثورة التى احدثها كوبرنيكوس فى العـلم الطبيعى ، والتى تتجلى فى ظهور العلوم الفلكية الارضية .

ان الامثلة «العملية» التى سبق ذكرها توضح كيف ان العالم الكونى بدا يتعايش على نحو متدرج وغير ملموس مع العالم الارضى . وقد حدثت فى العلم عملية مشابهة ،بل اكثر تميزا فى نفس الوقت . ذلك ان العـلوم الطبيعيـة الارضية بدأت تتخذ طابعا كونيا حتى قبل اطلاق اول قمر اصطناعى من طراز سبوتنيك ، مما ادى الى ظهور علوممثل علم النبات الفلكى ، والجيولوجيا الفلكية ، والجغرافيـا الفلكية .

وقد ادى توالى انطلاق الاقمار الاصطناعية وسـفن الفضاء الى تثبيت دعائم هذه العملية واسراعها الى درجة ان العلم الطبيعى كاد فى ايامنا هذه الا يصبح فى مركزا على الارض . ومن المؤكد اننا نستطيع الحديث عن مولد «علم الكونيات الارضى» بوصفه سمة مميزة لعصرنا . هذا العلم مبحث ذو آفاق واسعة ، يقوم بدراسة التفاعل المتبـادل بين الارض والكون ، وينتفع بالمعرفة الارضية فى دراسـة الفضاء الخارجى . والواقع ان علم الكونيات الارضى هو رد العلم على الضرورة الموضوعية التى يحتم بها التـاريخ على الانسان ان يرتاد الفضاء . وهكذا فان العلم الطبيعى يدخل مرحلة جديدة اعلى من مراحل التطور ، وهى مرحلة تتفق مع المرحلة الكونية الحالية لوجود الانسان .

وسوف يكون منالممكن توسيع نطاق الجغرافياالطبيعية لتشمل الفضاء الخارجى ، والانتفاع بمنجزاتها فى دراسة الكواكب الاخرى ، بشرط الا يكون المجـال الارضى المولد للحياة تكوينا فريدا ، وان تكون هناك تكوينات مشابهة فى الاجرام السماوية الاخرى . والواقع ان المستقبل الكونى للجنس البشرى يتوقف على وجود هذه التكوينات (لاسباب مفهومة ، لايمكننا حتى الآن ان نقطع برأى عملى فى هـذه المسألة الا فى حالة كواكب المجموعة الشمسية ، وقدقام العلم فعلا بدراسة هذا الموضوع دراسة كافية) .

ان القمر اقرب الاجرام السماوية الينا ، ليس له مجال مولد للحياة ، اما الزهرة والمريخ فلهما مجال كهذا . والدراسة المقارنة للمجالات المولدة للحياة الخاصة بكواكب المجموعة الارضية هى المهمة العـامة المنـوطة بالجغرافيـا الفلكية . والواقع ان النتائج المتواضعة نسبيا التى حصل عليها حتى الآن فى دراسة المجـال الارضى المولد للحيـاة يمكن تفسيرها الى حد كبير على اساس ان هـذه الظاهرة الطبيعية المعقدة لم تدرس الا فى كوكب واحد . وما من شك فى ان القيام بدراسة مقارنة بين القمر ، الذى توقف تطوره عند « عتبة » المجـال المولد للحيـاة ، والزهرة ، « المتخلفة » فى هذا المضـمار ، والمريخ ، « المتقـدم » ، والارض ، سيمكن الانسان من التحكم فى العمليات التى تحدث على نطاق كوكبى فى المجال الارضى المولد للحياة .

كذلك فان مشكلات كثيرة أخرى سوف تنجلى اثناء الدراسة الجغرافية الفلكية للمجال المولد للحياة . فاذا أمكن ، مثلا ، اثبات أن الفترات الابرد التى تحدث فى الزهرة والمريخ والارض تقع فى وقت واحد ، فان هذا يقدم دليلا عمليا على أن التكون الجليدى أحدثته فى الارض أسباب كونية .

ومن الطبيعى أن عملية دراسة الارض على نطاق كونى لن تمتد فقط الى الجغرافيا الطبيعية والعلوم المرتبطة بها .

فعندما اكتشف ، بمساعدة صواريخ الفضاء ، أن المجال المغنطيسى للقمر ضئيل ، قام العلماء على الفور بربط هذا الكشف بنظريات المغنطيسية الارضية ، وبرز موضوع ادماج علم الفيزياء الارضية فى علم الفلك ، أو ، بمعنى أدق ، استحداث اتجاه فيزيائى أرضي فلكي جديد فى العلم . ويمكننا أن نؤكد دون ماخوف من الشطط أن علم الفيزياء الارضية سوف يتمكن ، عن طريق اندماجه فى علم الفلك ، من حل واحد من أعوص ألغاز الطبيعة - وأعنى به معرفة أسباب المغنطيسية الارضية والمغنطيسية الكوكبية بصفة عامة .

ومما لا جدال فيه أن علم الكيمياء الارضية ، الذى يقوم بدراسة حركة انتقال العناصر الكيمائية على الارض فى الظروف المختلفة ، سوف ينتفع بمنجزاته على نطاق واسع فى دراسة الزهرة « الرطبة » ، والمريخ « الجاف » ، والقمر الخالى من الماء ، ويتحول الى علم « للكيمياء الارضية الفلكية » . كذلك فان حاجتنا الماسة الى ابتداع نماذج كونية كبيرة للمجال المولد للحياة مزودة بدورة كاملة للمواد تجعل البحوث « الكيميائية الارضية البيولوجية » على جانب كبير من الاهمية بالنسبة الى ارتياد الفضاء . والواقع أن مقتضيات الملاحة الفضائية العملية (ابتداع نماذج صغير) أدت الى ظهور « كيمياء الفضاء الحيوية » الى عالم الوجود . كذلك فان نفس المقتضيات العملية الخاصة بالملاحة الفضائية قد أدت الى ظهور بيولوجيا الفضاء ، وعلم وراثة الفضاء ، وفسيولوجيا الفضاء بل وسيكولوجيا الفضاء .

وأغلب الظن ، من الوجهة العملية ، أن التحويل الواسع النطاق للبيئة الجغرافية على الارض سوف يتفق زمنيا مع أولى الخطوات التى ستتخذ فى اعادة تشكيل البيئات الطبيعية على الكواكب الاخرى ، وسوف ينتفع فى الفضاء الخارجى بالخبرة الارضية على نطاق واسع .

ان الكوكب الوحيد الذى سيتعين فيه ايجاد نموذج كونى للمجال المولد للحياة ، بالمعنى المباشر للكلمة ، هو القمر ، الذى لم ينشأ فيه مجال مولد للحياة بطريقة طبيعية ، ونظرا الى ضرورة الوقاية على القمر من الفراغ الجوى ، والاشعاعات الفضائية ، والشهب ، ودرجات الحرارة المنخفضة والمرتفعة ، فان الطريقة الوحيدة التى يمكن تصورها هى ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة تحت قشرة القمر أو داخل هذه القشرة . هذا النموذج سوف يشبه سفن الفضاء ، أعنى انه سيكون بمثابة نظام مكتف بذاته مزود بدورة كاملة للمواد ، وان كان مقياسه سيكون مختلفا تماما . أما فى الزهرة والمريخ ، فلن يكون من الضرورى ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة ، بل تطوير البيئة الطبيعية فى هذين الكوكبين حتى تصل الى مستوى البيئة الارضية .

فهل من الممكن فعلا أن نقترح الآن مشروعا قائما على أساس معقول لتغيير الظروف الطبيعية فى كوكب آخر ، كالزهرة مثلا ؟ الواقع أن الوقت لا يزال ، بصفة عامة ، مبكرا للقيام بذلك . ولكن على الرغم من أن معلوماتنا عن الاجرام السماوية الاخرى هزيلة الى حد كبير ، فان من الممكن أن نقدم بعض الافتراضات .

اننا اذا حاولنا ، نظريا على الاقل ، محاكاة الظروف الارضية فى كوكب آخر ، فان أقرب الامور الى العقل هى أن ننتفع فى تحقيق هذا الفرض « بتجربة » الارض نفسها، حيث نجد أن النباتات التى ظهرت فى القارات هى التى حولت الجو . هذه « التجربة » الارضية توحى بطريقة لتغيير الظروف الطبيعية فى الزهرة : أعنى أن جلب النباتات الارضية الى الزهرة سيؤدى الى تغيير تركيب الغلاف الجوى هناك .

الواقع أن هذا الامر يبدو منطقيا فى ظاهره ، وهناك مكان لمثل هذه الآراء والافتراضات فى القصص العلمى ، ولكن الامر لا يتجاوز هذا الحد . فطالما أن الزهرة لم تدرس دراسة كاملة ، فانه لا مجال لبحث اية مشروعات علمية بالمعنى الدقيق لتغيير الظروف فى هذا الكوكب .

ان الانسان سيقوم أساسا ، فى الكواكب الاخرى ، بدور الملاحظ والمنظم الذى يستخدم مجموعة متنوعة من الاجهزة الاوتوماتيكية لتحقيق هذا الفرض .

فهل هناك أية حدود مكانية للدراسات الكونية الارضية ؟ لا تكاد توجد حدود كهذه فى الواقع . فسوف يعتمد العلم ، فى دراسته لكواكب المجموعة الشمسية ، على معرفته بالارض . وسوف ينتفع ، فى دراسته لكواكب الشموس الاخرى ، بمعرفته بالنظام الكوكبى لشمسنا . ويجرب هذه المعرفة مرة أخرى فى الفضاء الخارجى . وهذا يعنى أن علم دراسة الكون والارض سوف يبدأ فى وضع الاساس العلمى اللازم لاقامة الانسان فى الفضاء الخارجى .

زكريا فهمي

يحيى حقي .. وصراع الثقافتين

عبد العزيز محمد الزكي

يرى يحيى حقى أن مقالات ((دمعة .. فابتسامة)) ما هى الا مجرد ذكريات متنافرة لفترات من حياته الفكرية أثناء اتصالاته العديدة بشتى ضروب المجتمعات العربية والاسلامية والغربية .. او مجرد ((خواطر متناثرة فى موضوعات شتى لا رابط بينها)) مع ان هذه المقالات تعبر فى الحقيقة عن خلاصة تجارب انسانية وثقافية فى فترة حرجة من فترات حياتنا الفكرية تستغل الاحداث المتفرقة والعادات الموروثة والمعتقدات السائدة والصداقات الهامشية والوطيدة لتفسير الواقع العربى والاسلامى فى ضوء ثقافة واسعة جامعة شملت ثقافات الشرق والغرب ..

ولقد عرض يحيى حقى آراءه فى اسلوب أدبى آخاذ يستوحى المنطق الفنى ويبوح فى استيحاء عن انفعالاته الفكرية فى عبارات تصويرية تكاد تحل محل الخطوط والالوان والظلال وترسم الملامح والحركات والحوادث والوقائع فى لوح فنية تمتزج فى ثناياها الاحاسيس بالمعانى وتندمج الانطباعات فى الانتقادات ولاتميز التحايل عن السرد وتبدو ازهى ما تكون عندما تتعرض لحياتنا الشعبية ..

أما عن آراء يحيى حقى وانفعالاته فلا شك فى أنها تنم عن نزعات اصيلة حرة طليقة تتعرض الصدق .. فلا تستسلم للشرق لمجرد أنه شرق ولا تنقاد للغرب لمجرد انه غرب ــ فاعتزازه بالثقافة الاسلامية لم يمنعه من تقدير الثقافة الغربية وتقديره لثقافات الغرب لم يمنعه من أن يستقبح محاكاتها محاكاة القردة .

ورغم أن يحيى حقى أديب فنان فانه لا يتخلى عن دقة أساليب البحث العلمى .. فاذا ما عالج موضوعا معالجة الباحث تعرض الاحاطة الكاملة والدقة فى العرض والاستنتاج .. وأسلوبه فى مختلف الموضوعات هو نفس الاسلوب المحكم البنيان .. عباراته متسعة واضحة بسيطة لاتعتمد على البهرج اللفظى وتظهر مهارة حاذقة لاتخلو من صنعة بلغت حد الاحتراف تعرض الفكرة بامانة وصدق فى مختلف أطيافها الوجدانية وتدرجاتها التحليلية وتدخلاتها التاريخية والاجتماعية وتعليقاتها النقدية .. تمكنها من أن تتسرب الى ذهن القارىء فى خفة رقيقة وتآن وطيد ويسر عميق مثيرة الاحاسيس منبهة المشاعر موعية الفكر بما تحتويه من معان وتحليلات وانتقادات دون اصرار أو تزمت وتترك فرصا مفتوحة للاقتناع الذاتى وتتيح مجالات لتطويرها ..

لقد نشأ يحيى حقى فى بيت يتمسك بالمراسيم الاسلامية ــ خصوصا ــ الشعبية منها وعاش فى حى تزدحم به المساجد وتكثر فيه الاحتفالات الدينية ، فشب منذ نشأته الاولى فى بيئة تبعث فيه بنفحات روحية هزت كيانه منذ الصغر وأطلعته على عالم غريب كان يحلو له أن يهيم فيه بوجدانه فسمحت هذه الاجواء السماوية وبما تثيره من سحر بانبات الاصول الرومانسية من مكنونات ذاته واخذت تتعمق جذورها شيئا فشيئا حتى أصبحت اتجاها ثابتا يشكل انفعالاته ويلون وجدانه ويوجه فكره ..

يذكر يحيى حقى أن ((أول هزة روحية خبرتها فى حياتى اقترنت بأيام طفولتى ــ ما أبعدها ــ بحفلة المولد النبوى الشريف التى كانت أمى ــ عليها رحمة الله ــ تقيمها فى موعدها فى عام)) وكان طفلنا ينصت فى نشوة عجيبة الى ملحمة المولد وما يدور حولها من خوارق ومعجزات وما تكاد تصل الملحمة المثيرة الى نهايتها حتى تنتابه انفعالات متضاربة تجمع بين السعادة والحزن وبين الحب والانبهار تشد أعصابه وتلهب دمه .

وهكذا بدات يقظة يحيى حقى الصوفية وهو طفل فى احضان حفلات مولد النبى الشريف .. ولما كان يقيم فى حى تكثر فيه المساجد والمآذن والآثار الاسلامية وجد نفسه



● إن آراء يحيى حقي تنم عن نزعات أصيلة تتوخى الصدق، فلا تستسلم للشرق لمجرد أنه شرق، ولا تنقاد للغرب لمجرد أنه غرب، فاعتزازه بالثقافة الإسلامية لم يمنعه من تقدير الثقافة الغربية، وتقديره لثقافات الغرب لم يمنعه من أن يستقبح محاكاتها محاكاة القردة.

يتردد عليها لاشباع هذه اليقظة المبكرة فتعلق بروعة مسجد السلطان حسن اذ بهر بمئذنته الجبارة الشاهقة الضخمة.. وبعث القوس الشاهق المحيط بالقبلة فى أعماقه بمشاعر من النشوة والفرح والانبهار ألهبت طاقاته الروحية من ناحية وفتحت ميوله الفنية الدفينة من ناحية أخرى .. ولكن فى هذه المرحلة غلبت اليقظة الصوفية تفتحه الفنى فما أن وصل الى مرحلة البلوغ حتى استولت عليه نزعة شديدة تلح عليه فى طلب التطهر والتخلص من كل ما هو أرضي .. فاذا به يقلع عن الصلاة لانها لاتخلو من مشاركة جسد أرضى وقيد يحد من انطلاقه .. ثم امتنع عن أكل اللحوم وأصبح نباتيا وظن أنه دخل فى سلك الصوفية .. الا أنه لم يستمر معتنقا المذهب النباتى وأقلع عنه بعد اقل من عام بعد أن أدرك أنه كان يسعى الى تحقيق انتصار الذات وهو مطلب أنانى وأن النباتية لا يمكن أن تهبه طهارة الروح وأن رغبته فى الوصول الى الوجد والسعادة الروحية ليست الا مجرد مشاعر انسان حساس فى قلق مرحلة الصبا عندما تصطدم بالكون والمجتمع ..

ولكن يحيى حقى لم ينكر فضل امتناعه عن أكل اللحوم .. فلقد أكسبه احساسا بالقدرة على اخضاع ارادته ، وجعل ذهنه يتسم بصفاء فى التفكير ، وحثه على قراءة كتب سير أئمة التصوف العربى والهندى والسويدى، فرأى أن الصوفية « أناس متميزون عن بقية الخلق بهمة روحية عنيفة تستأثر بحياتهم وسعيهم في الدنيا » الا أنه ضج من اختلاف المذاهب الصوفية واختلاط مراحل احوالها وخلوها من أى نوع من الاتساق والتناسق ، وداخ رأسه مع اللغة الصوفية فهى فى أغلب الاحيان غامضة ركيكة تجمع بين النثر المسجوع والشعر الغث ، واذا ما شرحت أو فسرت باخت وضؤلت وأتاحت المجال لتلاعب الدجالين ..

وهكذا فان اعجابه بسير الصوفية لم يمنعه من أن يطالب باعادة كتابة التعاليم الصوفية فى صورة تناسب العصر وتفيد فى الكشف عن نظريات اسلامية حديثة تساعد على تطور حياتنا العصرية .. وأن الحياة الصوفية التى تبغى الانتصار على الذات ليست الا ضربا من الانانية « بينما وطننا محتاج أشد الحاجة .. الى النظرة الواقعية للوصول الى حلول ايجابية سريعة عملية لامراضه المستعصية » ولم يقصد يحيى حقى من وراء ذلك أن يطرح التصوف جانبا ولكنه رأى أننا « نستطيع أن نتصوف حين نتبجح لا حين أن يعضنا الفقر بأنيابه » فاعتبر التصوف نوعا من الترف يجب أن يؤجل الى حين أن يحظى بالحرية والتقدم والرفاهية ومع ذلك فانه رأى أن مسلكه لا يخلو من نفاق فهو يتمنى أن يكون صوفيا دون أن يلتزم بالطرق الصوفية ..

ولقد وجد يحيى حقى غذاءه الروحى فى اهتماماته بالآثار الدينية التى تحولت فيما بعد الى هواية زيارة المساجد والكنائس والاضرحة والمقابر .. وفى قراءاته فى الادب الصوفى .. وفي تأمله حياة المسلمين وما تحتاج اليه من تقدم ورفاهية .. وفي أحضان هذه الاهتمامات نشأت ميوله الفنية وترعرعت حتى ظهر نضجها فى كتاباته الاصيلة ..

ولعل نشأته الاولى فى حى مزدحم بالمساجد من العوامل الاساسية التى دربته على الامعان فى تأمل العمارة الاسلامية حتى ألفها ثم تكونت عنده هواية زيارة الآثار الدينية على اختلافها .. فزار ما تبقى من تكايا الصوفية فى القاهرة الا أنه لم يجد فى حياة الدراويش في تكايا السيوفية والمفاورى أى نوع من الاشباع الروحى فتقلبت نظرته الفنية الادبية واستغل اسلوبه التصويرى فى تسجيل حياة هؤلاء الدراويش على أنها مجرد مخلفات لسلوك

صوفى اخذ فى التدهور قد يفيد من يشتغل بالدراسات الاجتماعية ولكنها لاتبعث بلمسات تنعش الروح .. وكذلك اهتم بزيارة أضرحة الصوفية والمجاهدين الوطنيين ـ فذهب الى ضريح الصوفى جلال الدين الرومى وضريح الصحابى المجاهد الشهيد أبى أيوب الانصارى وضريح جمال الدين الافغانى وضريح عبد الله النديم .. الا أن هذه الاضرحة لم تنفخ فيه من الرهبة الروحية ما يتناسب مع جهاد هؤلاء الابطال فى ميادين الروح والدين والوطن .. بخلاف مقابر كامبو سانتو التى شاهدها فى جنوه اذا تعد بمثابة قطع رائعة من الفن تضع فى وسط حدائق تمتع الزائرين وتبعث فيهم خليطا من الاحاسيس الروحية والفنية .

ولقد سبق أن عرفنا كيف فجرت روعة مسجد السلطان حسن طاقاته الصوفية وعززت تعلقه بالطهارة الروحية كما أيقظت فيه حب تذوق الفن المعمارى الاسلامى ومزجت عواطفه الروحية الجياشة بأحاسيسه .. بجمال الفن .. وان افتتن برحابة جامع عمرو وأعمدته العديدة .. واندهش من مئذنة مسجد أحمد بن طولون .. وأعجب بالمهارة الفنية فى بناء مساجد سلاطين آل عثمان بتركيا الا انه وجدها جميعا لاتنبض بالخلجات الروحية ولاتنبض بالالهامات الصوفية . ولم يشعر فى رحاب هذه المساجد بتلك النشوة التى سعد بها فى رحاب مسجد السلطان حسن اذ غاص فى نشوة روحية فنية حين أدرك فى ثناياها بتفاعل الجهود العقلية التى صممت بناء المسجد بالطهارة الروحية .. فظل مسجد السلطان حسن النموذج الفنى الروحى الامثل الى أن زار مسجد أيا صوفيا باستنبول ..

ونظرا لغرابة الفن البيزنطى على يحيى حقى الذى لم يألف غير العمارة العربية وقف أمام مسجد أيا صوفيا فى أول زيارة بارد القلب ولم يجد فيه سوى بناء سقوف فخم بديع الهندسة لايشعر بأى جلال ... ولكن لما عاود زيارته اخذ جمال هذا المسجد وروعته تنكشف تدريجيا ويتذوق فن أيا صوفيا شيئا فشيئا حتى استراحت عيناه بالنظر اليه واستطاع أن يتجاوب مع الفن البيزنطى وينتبه الى احكام هندسة أيا صوفيا وتناسق خطوطه وانسجام أبعاده واستقلال شخصيته .. ومع تكرار الزيارة لم يسحر بروعته الفنية فحسب بل كان ينفعل بانفعالات عقلية توثق اندماجه في هذا البناء عن طريق تزويده بشحنات تاريخية روحية مثيرة اذ رغم أنه مسجد فهو يحمل اسم قديسة مسيحية دارت فى جنباته صراع بين المذاهب والامم والحضارات والاديان ... الا أن يحيى حقى افتقد الشحنة الروحية بعد أن صدم عندما حول مصطفى كمال أتاتورك هذا المسجد الى متحف . خصوصا بعد أن حضر آخر حفل أقيم لليلة القدر به وشارك الشعب التركى فى أحاسيسه الدينية الجياشة .. ومع ذلك يعود يحيى حقى ويؤكد أنه «ما اجتمع الدين الاسلامى والدين المسيحى فى بناء كما اجتمعا فى هذا المتحف .. عسى أن يكون فى هذا الاجتماع رمز للاخاء بينهما رغم أن مصطفى كمال .. كان يعد الاديان كلها باطلا من الاباطيل ..»

ان محاولات يحيى حقى المتكررة للخروج من أسر المعمار العربى ليألف طراز المعمار البيزنطى . ونجاحه فى تذوق أيا صوفيا الذى بعث فيه انفعالات روحية جديدة فتحت أمامه آفاقا حية للتفكير الحر المتسامح ، فرأى فى أيا صوفيا لقاء روحى ومعمارى يجمع بين الحضارتين العربية والبيزنطية يوحى بالتسامح ويستنكر التعصب فيزور المقابر والاديرة والكنائس المسيحية فى تركيا وايطاليا بحثا عن الطاقات الروحية ـ فدخل الكنائس العجيبة المنحوتة فى وسط جبال الاناضول وزار الكنائس الصغيرة المخبوءة فى خنادق كانا كومت بروما وأحس بصلابة روح هذا الانسان «الذى يقبل من أجل عقيدته كل أنواع الاضطهاد والعذاب ويفر بدينه لباطن الارض والصخر ..»



ولكن هل هدأت ميول يحيى حقى الروحية ووجدت كل زادها الصوفى فى زيارة التكايا والاضرحة والمساجد والكنائس والاديرة .. ؟ احسب انه مهما بلغت جرعاتها الروحانية من قوة لم تستطع أن تشفى غليل شبقه الروحى ... »

فاذا انتهت به الرغبة فى التطور والامتناع عن تناول اللحوم الى ترك الحياة الصوفية وحث الى دراسة التراث الصوفى دراسة علمية تحت ضغط من القومية والوطنية ، فلقد انتهى كذلك طوافه بالآثار الدينية الى دعوة بالاهتمام بهذه الآثار والعناية بها تحت ضغط من القومية والوطنية ... حتى أصبحت القومية والوطنية من أهم العوامل التى توجه نشاطه الفكرى الدينى ..

وما ان سافر الى بلاد الغرب واختلط بحضاراته ومدنيات شعوبه ولاحظ ماهم عليه من تقدم حتى اخذت تتضارب فى داخله الانفعالات الدينية بالانفعالات القومية .. فاذا به يمعن الفكر في محاولات المسلمين فى مجالات الاصلاح الدينى والثقافى .. فوجد مصطفى كمال أتاتورك رائد النهضة الحديثة فى الشرق قد «ارتمى فى أحضان الغرب وحضارته وثقافته وكره العرب وحضارتهم وثقافتهم كرها لا أعرف له مثيلا ... وأبى الا أن يخص هذا الدين باضطهاده وملاحقته بالبطش والعدوان ... هو عنده سر تأخر تركيا ... فحرم الحج وأباح السفر لمونت كارلو .. وتعمد اقامة حفلات خمر فى قصره الرسمى فى شهر رمضان

.. وطهر اللغة التركية من المفردات العربية .. وأجبر الشعب على الكتابة بالاحرف اللاتينية .. وأمر بترجمة القرآن الكريم والآذان الى التركية ..» وعلق يحيى حقى على هذه السياسة بانه «ليس هناك أحمق من رجل يهاجم فى العصر الذى نعيش فيه دين رجل آخر .. فما بالك بحماقة من يفعل هذا بامته على بكرة ابيها . لم يثر الشعب التركى على مصطفى أتاتورك لا خوفا من بطشه ولكن اكراما له لأنه انقذه من التمزق والعبودية واستلاب الاجنبى لارضه ... ولانه لايستطيع أن يتحكم فى قلبه وايمانه الراسخ .. »

وهكذا كادت ميول يحيى حقى الروحية تنتهى الى لاشى ... كل تجارب الطفولة وخبرات الشباب ورحلات العمل ودراسات الفكر لم تستطع أن ترضي نزعاته الصوفية ارضاء يبلغه النشوة المنشودة والسعادة الحقة .. وظل دائما يبحث عن مصادر جديدة لعلها تشبع رغباته الصوفية التى تلح عليه حتى وصلت الى حالة من الشبق الروحى الذى لايجد الاشباع ولاينطفىء أواره ويتصيد أى عمل أو دراسة أو انتاج أدبى يمكن أن يشعر في كنفه بأنه فى أحضان حياة روحية تزوده بما يحتاج اليه من زاد صوفى .. حتى عثر على قصيدة البردة التى نظمها الشاعر المصرى البوصيرى فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام . ووجد فيها مايحرك كوامن روحه فاقبل على دراستها وقراءة كل مايدور حولها .. نلاحظ أنها تحظى بعناية عامة المسلمين وخاصتهم يجدون فيها متنفسا روحيا فياضا يطهر حياتهم .. «فما أعجب هذه القصيدة .. لم يحدث قبلها أو بعدها لكلمة من قول البشر - لا من وحى الله سبحانه - أن تبلغ مابلغته بفضل هذه القصيدة من دوى وبريق وهيمنة وسلطان ... أو تنال مانالته من شرف أو مجد .. انها مثل فذ بين الامم جميعا لقوة الكلمة وسحرها وقدرتها على التأثير والبقاء وانتقالها بالتوارث وهى مصونة من جيل الى جيل ...» وقد يظن أن تعلق المسلمين بهذه القصيدة يرجع الى انها «نظمت فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام .. والمسلمون جميعا يهيمون بمحبته وأعزازه فمن أجله احاطوها ورفعوها الى السماكين .. ورنوا اليها بخشوع وكادوا ان يفتنوا بها ...» الا أن يحيى حقى يتساءل «لماذا بقيت هذه القصيدة وحدها دون العديد من القصائد



التى قيلت مثلها فى مدح الرسول ؟)) لاشك فى أن ((نغمة الصدق المنبعثة منها رغم غلوها فى العامة وغرقها فى سخافات علم البديع)) هى السبب الرئيسى الذى اشعل الكوامن الروحية على مر الاجيال واشعر المسلمين بانها ((هى التى تنطق وحدها بخشوعهم المبهم المكتوم وتهدهد أنين أرواحهم المتعطشة لرحمة الله تعالى وللجمال والطهر .. ولعالم خال من الشرور والآلام ..))

وهكذا أعطانا يحيى حقى من خلال دراساته القصيدة البردة انموذجا حيا لمعنى ((انبعاث ديناميكى داخلى)) اذ ماأقبل على دراسة قصيدة البردة الا حبا فى عرض مفاخر الفكر الاسلامى لا ردا لتهم .. وبين كيف أن صدق المرارة الصوفية تنفذ بسهولة ويسر الى قلوب الناس وتسيطر على حياتهم وتحفز فكرهم على بذل شتى الجهود العلمية والفلسفية والادبية والفنية من أجل تمجيد الكلمة الصادقة النابعة من أعماق النفس ..

لاشك فى أن يحيى حقى يعد رائدا فى مجال الاعترافات بالتجارب الصوفية التى توقفت فى منتصف الطريق ..كل الاعترافات الصوفية التى وصلتنا تصف لنا الاحوال التى بلغت آخر مراحل الصوفية ... فلقد عبر يحيى حقى بكل صراحة وجرأة عن تضارب انفعالاته الصوفية بالحياةالعصرية ولم يحاول ان يحيط خبراته الروحية بهالة من القدسية أو يدعى انه صاحب دعوة صوفية جديدة لها مذهب وطريقة ، ولم يستسلم للصوفية حين وجد أنها تقيدحريته وتضغط على وجدانه وتنغص حياته وتدفع فكره وتعوق تصرفاته وتلزم ذهنه بالسير فى طريق لايتناسب مع أبناء ثورة سنة ١٩١٩ .. فكان صريحا مع نفسه واعترف بأن صوفيته ماهى الا تطلعات شاب مراهق ظن انه يستطيع أن يحقق مثله الاعلى فى حياة التصوف ..

بعد أن أقنع يحيى حقى نفسه بأن يتخلص من قيود التطهر انطلق فى حرية تامة .. فاذا به يتحول من الضد الى الضد ويخوض غمار حياة بوهيمية لها بريق فنان .. متعللا بأن سعيه للانتصار على الذات ماهو الا مجرد نزوة عاطفية فى سن المراهقة ومن قبيل الانانية المحضة وأن القيود التى تفرضها الصوفية ترهق الرومانسى .. فجرى وراء رغبات الشباب الملحة . وصاحب الزملاء رغم تعرضه لمقالبهم عندما كان نباتيا ـ وذهب معهم الى الملاهى والمسارح وصاحبهم الى أماكن اللهو البرىء وغير البرىء .. وقرأ معهم فى الادب والفن ..

وطبع البوهيمى يتسم بالبساطة ويخضع للسجية.. يتصرف حسب نزعات رومانسية طليقة من كل قيد سواء أكان فكريا أو اجتماعيا يستجيب لنظرته فى سذاجة .. فيميل للغريب فى السلوك والمظهر مخالفا المواصفات الاجتماعية والتقاليد الموروثة .. راغبا فى اظهار تحرره من مختلف الشكليات الاجتماعية والدينية ..

وأحسب أن أولى تجاربه مع البوهيمية بدأت بمخالطة صديق عرفه منذ الصبا وتلمس فى تصرفاته ملامح الرومانسية البوهيمية فانجذب اليه أول الامر ((انجذاب الضد للضد)) اذ لاحظ عليه ((طبع له غريب شاذ جبل عليه وانفرد به بين زمرتنا فحين أدرك معنا مرحلة الشباب تفجرت فيه قدرات هائلة على التمتع بالحياة .. اقبل على الحياة ينال منها كل ماتجود به طواعية أو بعد لأى ومساومة من متعة لجسده وعقله ... يحب السهر فى الملاهى تحت الاضواء الساطعة ووسط الضجيج .. يشرب الخمر حتى يفقدوعيه .. فى أول لقاء لنا فى حى البغاء سقطنا جميعا ... الا صاحبنا .. لم يرتكب فى حى البغاء اثما ...انه أكرم وانبل من أن يتساوى مع الحيوان الوضيع .. ولو صببنا عليه دمامة الارض كلها لاندلقت على جسده دون أن تعلق بها قطرة واحدة ..))

رغم التزام يحيى حقى بالبوهيمية فانه حينما سقط فى حى البغاء لحقه ((القرف والخوف من المرض والتقزز من الدمامة وتفاهة اللذة الجنسية .. ومع اللذة كنا نعود باقدامنا المتعثرة بين الخجل والشهوة لنرتكب مرة اخرى هذا الاثم الذى كان قد ارهقنا من قبل واقسمنا اغلظ الايمان الا تعود اليه .. كان معدن الحيوان الوضيع فى أجسادنا أقوى من ارادة أرواحنا المتعطشة للطهر)) حتى كره يحيى حقى نفسه عندما خضعت اتجاهاته الروحية الى نزواته الجسدية .

ولكن سرعان ماشبع هذا الزميل من الاندفاع وراء رغباته الجامحة وارتفعت روحه على مستوى الماديات وأخذت تهتم بالمعنويات فاختفى فترة من الزمن ثم عاد ((ومعه ترجمة انجليزية لرواية الجريمة والعقاب لدستويفسكى .. وهكذا بدأ اقباله على المتعة العقلية واتخذ لنا ندوة فى أحد مقاهى عماد الدين وحملنا على أن نقرأ معه أغلب الادب الروسي ..))

فى الثلاثينات من القرن العشرين بلغ حب يحيى حقى للادب الروسى حد الهوس اذ وجد فيه متنفسا لاشباع كثير من انفعالاته الرومانسية ونزواته البوهيمية وعواطفه الوطنية والقومية .. فشارك وجدانيا الابطال الشعبيين فى القصص الروسية خصوصا من كان بينهم يقاوم الاقطاع وظلمه ، وتعلق ببنات الهوى فى الادب الروسى تعلقا هز قيمه الروحية الى حد انه تشكك فيها واخذ يحاور نفسه عن ((الالحاد والايمان ... والنجاسة والطهر والشياطين والملائكة ـ الاثم والتوبة ـ السقوط والخلاص ـ)) . فى خلال هذا الصراع النفسى تمنى أن يظهر له الشيطان ويجادله . وكان أكبر أمله أن يتخذ عشيقة اسمها ناتاشا حبا فى التلوع بعذاب الخطيئة والتحسر على مصير الانسان ... !!!

فما أن عرف وهو فى استنبول أن هناك مصريا له عشيقة روسية اسمها ناتاشا حتى أسرع بالتعرف عليه وتودد اليه وحايله حتى أسكره وصحبه الى بيته ليرى ناتاشا الموعودة فصدم صدمة عنيفة اذ وجدها تجمع بين الدمامة والقذارة ـ وشظف العيش وحقارته فأحس ((بدمامة الحرام وقبحه وبؤسه ومهانته وجربه وقبحه ...))واستعجل خروجه وفر هاربا من هذا المنزل الكئيب .. وفى الشارع ((ندت منى تنهيده عميقة كانما انزاح عن صدرى حمل ثقيل .. كانت علامة شفائى الاكيد من هوس الادب الروسى ومن عشق ناتاشا ...))

فهل ياترى كانت هذه النهاية خاتمة المطاف ببوهيمية الادب الروسى ، وهل تمكنت نزعات يحيى حقى الروحية من السيطرة على نزواته الجسدية وخلص فكره من الشكوك حول القيم الروحية وأنقذ نفسه من هذا الصراع الرهيب بين الروحيات والماديات .. !؟

ان ملاذه الوحيد من النزوات المادية هو محاولته الدائمة فى البحث عن الاهتمامات التى تجدد حيويته الروحية وتمده بزاد صوفى يقهر رغباته .. !!

وبعد أن كان يحيى حقى يرتاد وزملاءه الملاهى والمسارح الصاخبة لرؤية الراقصات العاريات دخلوا المسارح الجاده فكان ذلك الصديق يصحبهم الى مسرح عبد الرحمن رشدى ومسرح رمسيس لمشاهدة المسرحيات العربية وكذلك الى مسرح الكورسال لرؤية عروض الفرق الاجنبية .. ((وانقلب عشق صاحبنا للمسرح الى هوس .. يدور حول البناء كانه يطوف بكعبة . يقف امام باب الممثلين .. يقرأ ويناقش كل ماينشر عن المسرحيات والممثلين)) اذ وجد فيه الجميع ((لذة عجيبة تنتزع من الصدور عواطفها المبهمة الخرساء لتدب فيه حياة عجيبة منفصلة فوق خشبة المسرح تجمع بين رؤية الغير ورؤية النفس)) .

ولكن سرعان ماضاق صاحبنا بالفن المسرحى فى قلب القاهرة بعد أن أحس أنه لا يمثل الا مسرح الافندية وأولاد المدارس والباشوات ولايعبر عن الروح المصرية .. فيه كثير من التصنع والزيف والادعاء والغش والتدليس يستهدف الكسب المادى دون رفع مستوى الفن المسرحى وأفتقد الجميع فيه ذلك الطابع البوهيمى السحرى وأن انحراف بعض ممثليه لا يعد دليلا على البوهيمية لأن ((البوهيمية انجذاب صوفى .. أما هذا الانحراف فسقوط لاكرامة له ولاسحر ..)) .

فانصرف صاحبنا عن مسرح الافندية واخذ ينقب فى المسارح الشعبية باحثا عن المسرح البوهيمى الذى لم يفسده التصنع والانتهازية والانحراف فوجده فى مسرح سماه ((مسرح الفلاية)) وعثر عليه فى الملاهى التى تقدم مسرحيات من فصل واحد بين فقرات الرقص الخليع والغناء المحلى والمنولوجات التافهة .. وفى سيرك الحلو الذى يقدم فصولا مسرحية بين فقرات ألعاب الخيل والمشى على الحبل وتهريج البهلوان .. وفى العروض التى تقام فى موالد الحسين وأم هاشم .. ولايعتمد ((مسرح الفلاية)) على ديكور أو ملقن أو ستارة .. والممثلون ((جماعة من الفلاية لاندرى من أين اتوا .. ولا كيف وقع عليهم المسرح أو وقعوا هم عليه .. ولكن كل واحد يتكلم بصدق ومن قلبه بدل التجعيرة ومصمصة الشفاه .. الحوار كلمة ورد غطاها .. لغة مسرح الفلاية سهلة بسيطة .. لاتعنى الا بالحقائق المجردة .. نعم قد يكون الكلام ساذجا ولكنها سذاجة قادرة على أن تعبر عن أشد المآسى تغلغلا فى القلب ..))

فارتاح صاحبنا لمسرح الفلاية وواظب على ارتياده حتى اصبح كل حبه وهواه وكل متعته فى الحياة مسحورا بذلك النموذج المسرحى البوهيمى الذى لايعرف الزيف أو الغش أو الانحراف أو الاستغلال ..

الا أن يحيى حقى لم يقف عند مسرح الفلابة وتطلع الى سحر عالم المسرح الفرنسي وانكب على قراءة المسرحيات الرومانسية واطلع على سير حياة أعلام المسرح الفرنسي حتى اصبح لديه ((سجل حافل بسعدهم ونحسهم لفضائلهم ونزواتهم وغرائب طبعهم)) وما أن سافر الى باريس لاول مرة حتى سارع بالذهاب الى المسرح ووقف أمام الباب الخلفى وكان يتوقع أن يجد نفسه كأى رومانسي بوهيمي ((مشحورا وسط حشد كبير من المهووسين بالمسرح ونجومه)) الا انه رأى شيئا يخالف بالمرة ماكان يتوقعه :

فلم يجد يحيى حقى الممثل الفرنسى البوهيمى الذى قرأ عنه كثيرا وحلم أن يراه فى عقر داره .. لقد لاحظ على ((وجوه كثير من الداخلات والداخلين علامات ناطقة بالتوتر والحيوانية تدل على انغماس فى الشذوذ ..)) ولكن القانون الفرنسى أباح هذا الشذوذ وأزال عنه صفة الحرام فلم يعد غريبا غير مألوف ((واصبح مجرد مرض يهتم به الاطباء لا الوسط الفنى ..)) ولكن يحيى حقى يرى أنه ((مرض لا كرامة له)) .

ولم يجد فى الممثل الفرنسى الا مجرد موظف له مرتب جار ومعاش مضمون بفضل النقابات وعقود العمل المشتركة والضمانات الاجتماعية .. كما ((انحسرت الرومانسية عن الفنان وحلت محلها الثقافة ..)) فعلى الممثل أن يوسع قراءاته وينشر الابحاث فى المجلات الكبرى ويؤلف الكتب ويلقى المحاضرات ليبلغ مكانة مرموقة فى عالم المسرح الفرنسي ولذلك تجد الممثلين على قدر كبير من الكفاية والاتقان يجيدون النطق بأصوات حلوة موسيقية ويتحكمون فى الحركات بكل دقة ولا يرى أحد على المسرح الفرنسى الا ((الثقافة الرفيعة والذوق الرفيع)) .

لقد جلس يحيى حقى ينصت فى خشوع ولكن عز عليه أن تصطدم نزعاته الرومانسية وميوله البوهيمية بسيطرة الثقافة على الفن المسرحى فى فرنسا فاصابته خيبة امل كبيرة لم يكن يتوقعها ..

لقد شب بين جيل ((يصر على أن الفن والبوهيمية شيء واحد .. وجهان لمخلوق فذ عجيب .. جيل لايعترف بفنان الا اذا كان بوهيميا .. لايعبد الا الحرية .. رب نزوات وحماقات ـ غير خاضع لتقاليد بل هو ثائر عليها .. لسانه ليس فى فمه بل مركب فى ضميره بلا لجام .. يده مخروقة لو وضعت فيها كنوز الارض كلها فانه قادر على بعثرتها فى غمضة عين لانه مؤمن بكرم الله .. وان كان لايصوم ولايحج ولايزكيها ..))

وكذلك شق عليه تصدع الرومانسية وضياع البوهيمية فى أجواء الوظيفة التى ترتبط بالعقود والاجور والنقابات والتامينات والمعاشات لانه نشأ فوجد ((عزيز يلبس الفيونكة العريضة وهو قزم ... لايجد أحيانا فراشا فينام على خشبة المسرح .. وسيد درويش .. يجوس خلال الليل كالروح الهائمة ينثر النقود ويقسو على نفسه قسوة شديدة .. من اجل أن يخمد .. هذا الاهتزاز الالهى .. هذا النور المقدس الذى يفترس روحه .. وعلى الكسار كان يبعثر النقود ويلتمس الحب فى حى الحظ ..)) فاعتقد يحيى حقى أن الفنان الاصيل هو الانسان الحق ولاتجتمع الاصالة والانسانية الا فى الفنان البوهيمى ولم تسحر يحيى حقى صورة الممثل المثقف ثقافة عالية ويلتزم بتدريبات ويشترك فى نقابات لان الفن والبوهيمية متلازمان بل هما وجهان لحقيقة واحدة ((ان الرجل السافل السمج الغليظ هيهات أن يعد من الشعراء لو كان له مائة ديوان معترف بها ... ان انسانا تنتفض روحه بهزة من عبقر هو فنان وان لم يخط كلمة أو يرسم صورة أو يلحن نغمة ..))

كان يحيى حقى لايريد أن تطغى الوظيفة والثقافة على روح الفنان البوهيمية بعد أن انتزع منها الانحرافات والنزوات والحماقات وتمنى أن يهيم الفنان فى عالم الثقافة البوهيمية حتى يحتفظ الفن بسحره وانسانيته .. !!

أما نظراته الانسانية الى حياتنا الاجتماعية والثقافية فتتسم بلمحة ساخرة تتخذ من السخرية سبيلا للنقد وابراز العيوب تمهيدا لعلاجها .. وسخرية يحيى حقى تنم عن نزعة انسانية أصيلة تتفقد أحيانا فى بشاشة وبابتسامة وتتخذ من الدعابة والفكاهة سبيلا للتنبيه عن كل معوج .. وقد تنظر أحيانا أخرى الى بعض أمور حياتنا نظرة قلقة لاتخلو من أسي ومرارة وتجمع بين اليأس والامل .. وان كانت سخريته لاتخلو من سلبية لاذعة الا انها اسلوب خفيف رقيق متواضع يحث على ضرورة التخلص من النقائص الخاصة والعامة حتى نصل الى حياة أفضل وان مايعلوها من مرارة وحسرة لا يبعث على التشاؤم المطلق لان هناك أملا فى الوصول الى الحق والكمال ...

ولم يميز يحيى حقى فى سخرياته بين السخرية من ذاته والسخرية من الغير بل خص بعض تصرفاته بكثير من السخرية .. فعندما نشلت ساعته لثانى مرة سخر من عدم حرصه وشعر ((مع الحزن على الفقيدة بحسرة اشد على نفسى لخيابتى وبلاهتى وغفلتى مردها جميعا الى سرحان ذهنى .. فالنشل سرقة واستهزاء .. سطو واستعباط ..)) وبلغت سخريته من الشدة بحيث انه تصور لو كان من البلطجى صاحب مدرسة النشالين لعلق فى الفصل ((صور المشاهير فى الغفلة وسرحان الذهن أصحاب السوابق الذين تم نشلهم بنجاح أكثر من مرة .. ولو فعل لكانت صورتى

هى الاولى» .. وكان أشد مايغيظ يحيى حقى المحاكاة العمياء التى يتميز بها طبع القرود وعقلية القطيع . فلم يرحم نفسه عندما انساقت وراء الدبلوماسيين الغربيين لمجرد المحاكاة .

ويسخر يحيى حقى من محاكاته لبيرلوتى عندما زار مسجد أيوب الانصارى ودخن النارجيلة على قهوة بلدية واخذ يقلده جميع السياح القادمين الى أستنبول «فكيف .. ولماذا .. وياعيب الشوم يتخلف السيد السند القادم من مصر من اللحاق بهذا الركب الراقى .. !؟ انه متقمع يزعم انه ليس أقل من أفراده ثقافة بدليل انه قرأ أيضا مؤلفات بيير لوتى .. وهاهو ذا يضع على رأسه قبعة .. اصبح خواجه بحق وحقيق ... ولم يكن ينقصنى الا أن أعلق فى صدرى آلة فتوغرافية ... شأن أصحاب الابهة من السياح ورجال السلك الدبلوماسى والقنصلى الذى كنت محشورا حينئذ فى بلطجته .. »

وتمتاز سخرية يحيى حقى بحسن اختياره لنماذج بشرية وشخصيات انسانية موجودة بيننا ، تجح فى عرضها فى خطوط كاريكاتورية هزلية تثير الضحك احيانا والحسرة احيانا اخرى وتعبر عن براعة اسلوب يحيى حقى التصويرى الذى يعتمد على الصدق فى ابراز سمات النماذج البشرية التى عرفها عن قرب أو تعرف عليها فى مناسبات اجتماعية او زاملها فى ظروف العمل او تعمقت صلته بها عن طريق الصداقة ..

ولم يغب عن يحيى حقى أن يلتقط صورة كاريكاتورية ساخرة للصبى الذى نشله ما كاد يعرضها على ضابط الشرطة حتى رماه بالحسة والهوسة بل والجنون لانه لم يدرك المضمون الاجتماعى الذى تحتويه والهدف الانسانى الذى تنشده « انه صبى أفترسه فى طفولته مرض الكساح ولين العظام فصدره مثلث كصدر الدجاجة لو نقرت عليه لدق .. مصاب أيضا بفقر الدم فصفرته تصلح لصنع كمية لا باس بها من الشمع .. جلد وجهه مشدود كالرق على عظمتى الوجنتين برهانا عن انه لم تسمح عليه فى يوم يد أم .. لا شك أنه لطيم .. انه يلبس طاقية معتبرة لاتقاء البرد بل لاخفاء قراع جعل رأسه كورق الصنفرة .. وليس تحت الطاقية قمل لاننى لو كنت قملة لاتفت أن اسكن هذا الرأس .. ولهذا الصبى نظرة شيخ عركه الدهر وصفحته الايام يختلط فيها الدهاء بالذكاء بالخوف .. ستجدونه حتما فى مدرسة فتحها بلطجى لتعليم النشل لحفنة من الصبيان الضائعين .. صبيان الارصفة .. هو الذى يتسلم مسروقاتهم وهو الذى يهتك اعراضهم فوق البيعة .. »

وتبلغ سخرية يحيى حقى فى مجال الفن حد التهكم والحسرة فسخر من الممثل المتصنع لجهله بفنون التمثيل المسرحى « ان النطق من الفم لا من القلب .. ولا ينبغى أن تخدعك الاصوات المتهدجة والصرخات العالية .. والاشارات النارية والنظرات الحامية .. والنهنهة على البارد كل هذا على فشوش .. ليس هذا بمسرح بل ديكور مسرح .. اتريد الحقيقة انه ليس تمثيلا .. بل تمثيلا التمثيل ما ينبغى أن يكون عليه التمثيل .. كما قال جحا .. هذا حساء حساء حساء الارنب .. » وسخريته من الراقصات تثير الحسرة على مصير الانسان – فان « فتيات الكورس فى فرق الرقص يتشابكن فى صف واحد فترتفع السيقان وتهبط فى حركة واحدة .. وعلى الافواه قد مدت زجاجات البيرة لتقصى كرها اطباق الشفاه لتنفرج عن ابتسامة مزورة فارغة فراغ عنق الزجاجة .. وفى اللحظة التى تخرج منها الفتاة من الضوء لظلام الاستار الجانبية تمحى هذه الابتسامة ويعود الاعياء على الوجه من فوره .. انه يذكرنى بسفن القراصنة سيقان الراقصات هى صف من المجاديف التى يحركها العبيد بل تكاد تكون دقة الطبلة واحدة هنا وهناك .. هن وحدهن وريثات الرق .. »

وفى مجال الصحافة يسخر يحيى حقى من اغراق أصحاب الصحف وغرور بعض المحررين ، فلاحظ أن « رئيس التحرير صاحب الصحيفة يلهف ويغترف ما يشاء من المصاريف السرية .. ومن وزارة الداخلية .. ومن القصر .. ومن السفارات الاجنبية أحيانا .. ثم يبخل على محرريه فلا يدفع أجورهم الضئيلة آلا بالقطارة .. بالريال .. ونصف الريال .. لا بالجنيه .. وبعد الحاح والحاف .. انه يكنز المال ويشترى المطابع والاطيان .. ويدفع الجنيه بقشيش لخادم الحان .. ثم يقف بين عمال مطبعته يخطب فى ضرورة تضحيتهم من أجل الوطن .. ويحثهم على الصبر الى أن يأتى الله بفرج وتستقل مصر .. انه عصر يستحق اللعنة .. » واذا ما نقضى هذا العهد واختفى هذا النوع من أصحاب الصحف حتى ظهرت انماط اخرى من المحررين المتعالين بثقافاتهم الغربية فلم يسلموا أيضا من سخرية يحيى حقى «دروعهم مستجلبة من الغرب، رماحهم للحرب لا للزينة ليست لهم لغة بل رطانة وقاموس شفره .. ماأشد اعتدادهم بأنفسهم وبعلمهم المستورد .. لم يصبح الواحد منهم عندنا جاليفر الا لانه فى مملكة الاقزام .. أمثالهم فى أوربا عشرات المئات وليس بينهم من يزهو مثل زهوهم او يتبختر مثل تبخترهم لانه جاليفر فى مملكة العمالقة .. » فهناك « واحد منهم يهيم بالمجد وينكر حق الحياة – بل حق الوجود – على من قصرت قامته من قامة سيادته ولو بمقدار شعره .. !! واذا كانت نظرته مرفوعة دائما الى المثل الاعلى فهو لا يدرى على أى شىء يدوس عدو أم حبيب .. قوى أم ضعيف .. » وهناك واحد آخر أخرق هدام « لا يستطيع أن يكتب الجديد اذا

ركل القديم بحذائه .. ولا يعلم أنه أيضا سيكون قديما ذات يوم .. » وهناك ثالث يتظاهر بالفهلوة « عاق على رمحه راية عليها : هنا البراعة وخفة الدم .. »

هذه بعض ألوان وأشكال من سخريات يحيى حقى وهى كثيرة فى دمعة .. فابتسامة ومن يريد أن يستزيد منها عليه أن يطلع على الكتاب صفحة صفحة .. لان كلا منها اما يحتوى على دعابة ساخرة أو تهكم لاذع أو حسرة فيها استهزاء أو سخط فيه استخفاف ..

●

وبين النزعات الانسانية الاصيلة المميزة لشخصية يحيى حقى الرومانسية وفاء عميق صادق للاصدقاء .. حفظ ودهم وصان عهدهم رغم تقلب الايام ضدهم وظل مخلصا لهم حتى آخر رمق من حياتهم .. لقد كانوا جميعا من المجاهدين فى مجالات الفكر والثقافة الا أن الحظ لم يساعدهم ويسلط عليهم الاضواء فلم تسطع أسماؤهم فى عالم الشهرة .. عاشوا مغمورين جهل الكثيرون أصالة جهودهم الرائدة فى الادب والفن والعلم .. الا ان يحيى حقى أعطاهم كل عناية ووضعهم فى مكانهم الصحيح فى تاريخ الفكر العربى وبين دورهم فى بعث الحركة الفكرية والفنية المعاصرة .. بل ضرب بهم المثل فى النضال الجاد الصامت المثابر الذى لا يبدل هدفه أو يبتعد عنه مهما كانت العوائق والمعوقات ورغم المشقة والعنت مضحيا بكل شىء ، لا يجرى وراء المطامع الشخصية ولا يهتم ببعد الصيت وبريق المجد راض كل الرضا بفنه وأدبه وعلمه الذى يملأ حياته بمتعة تفيض عليه بسعادة ما بعدها من سعادة وان كان مغمورا يعيش على هامش الاضواء ..

ويبدو انهم جميعا من نمط يحيى حقى الا انه كان أقوى منهم عزيمة وأشد مثابرة ولم ييأس مطلقا ويقبع فى ركن ناء حتى استطاعت أصالته الفكرية أن تتطور وتفرض فنها الخلاق على النهضة الثقافية المعاصرة فى العالم العربى ويتقدم الصفوف ويجبر الاضواء على أن تسطع عليه من كل جانب ..

وأروع لمحة انسانية يتسم بها وفاء يحيى حقى هى انه لم يهتم اطلاقا بأن يسير فى ركاب البورجوازية الفكرية ويطنطن لمن هيأت لهم الظروف الاجتماعية السيطرة على حياتنا الفكرية .. لانه مفكر رومانسي بوهيمى يفضل أن يبذل اهتمامه كله لمن فى القاعدة ولم يواتيهم الحظ لكى يبرزوا على السطح ووجد أن أحسن فرصة لاعطائهم اعتبارهم الفكرى هى ذكر فضائلهم الفنية والعلمية عندما ودعهم الى العالم الآخر ..

فهذا هو فؤاد المرابط « قد وهب نفسه منذ صغره للفن .. عشقه لانه عشق الجمال والطهارة والبراءة .. التزم الترفع عن الدنايا والصغائر وفسافس الاطماع .. أقام من الفن محرابا تعبد فيه طوال حياته .. » ساهم فى ارساء قواعد نهضتنا الفنية : فهو مصور شارك فى أول المعارض التى عرفتها بلادنا .. وعازف بيانو لم يسبقه غيره من بنى وطنه فى تقديم حفلة للجمهور تكون وقفا على الموسيقى العالمية .. وعضو فى لجنة الفنون الجميلة ... وأستاذ فى معهد الموسيقى العربية .. ومؤرخ للفنون ألف فيها ثلاثة كتب قيمة .. اما أحمد خيرى سعيد «فتفاؤله .. لا حد له ... صبره لا ينفد .. شكره الصامت لله لا ينقطع .. تسامحه الاصيل لم تفسده الهموم .. بشاشته وهو عجوز .. هى هى وهو شاب .. صيغة الحاضر والمستقبل أكثر ورودا على لسانه من صيغة الماضى .. يكره التقليد والالوان الفاقعة .. شيمته التواضع والبساطة ..» كتب قليلا من القصص وعديدا من الابحاث والمقالات وألقى كثيرا من المحاضرات وصاحب صحيفة الفجر .. اهتم بتنشئة جيل من الشباب على حب الفن والابتعاد عن التعصب والتطرف والغرور .. طلب الفن للفن لا جريا وراء الشهرة والمجد والمال .. احتمل أبشع أنواع استغلال الصحافة والاقطاعيين .. واعتبر يحيى حقى عمه محمود طاهر حقى من رواد الفن القصصى والمسرحى .. لم يلجأ الى الاقتباس أو التمصير .. أهم قصصه قصة : عذراء



دنشواى وهى تمثل اول تذوق شعبى لفن الرواية عندنا واول رواية تتحدث عن الفلاحين وتصف مجالسهم وحياتهم ومشاكلهم .. وفتحت الطريق لمحمد حسين هيكل عندما كتب رواية زينب ...

لعل افجع حادثة ــ هزت كيان يحيى حقى الرومانس الانسان الاصيل المحب للقيم العليا الذى اتسعت ثقافته حتى ضمت ثقافة الشرق وثقافة الغرب فى وحدة متناسقة. هى فاجعة فلسطين واغتصاب الصهاينة لارضها وتشريد أهلها ــ .. ولقد أصابته هذه الفاجعة بنكبة روحية ونكسة فكرية فاخذ يراجع تفكيره فى الحب والتسامح ووحدة البشر فلقد كان يؤمن بانه سيأتى يوم وقد «انهدمت الاسوار .. بين الاديان والاوطان ..» ويحلم « بجنسية لجميع المؤمنين الصالحين من كل ملة .. وبلغة واحدة مصدرها القلب .. وجنس واحد اسمه الانسان .. ووطن واحد هو امنا الارض .. » ويتوقع أن يرى الناس وهم ينتقلون « بلا حاجة لجواز سفر واستبدال نقود وبلا تقييد الاسماء فى دفاتر الشرطة .. » وتخيل قرب اليوم « الذى تسرح فيه الجيوش وتحطم الاسلحة » اذ لا عدوان من شعب على شعب لان « الاغلبية الساحقة من الشعب هى من الكادحين الذين يريدون ان يعيشوا هم وبلادهم فى سلم وشرف .. » وظن أن الشعوب فى قدرتها أن تفرض «السلام والعدالة .. بين الامم وكذلك بين الافراد فى كل أمة ... وتتقارب الدخول بين الافراد .. وبين الدول .. » فكان يحيى حقى مثاليا مثله فى ذلك مثل كثير من المفكرين فى الشرق والغرب يؤمنون بأن السلم والعدالة والخير لابد ان يسود العالم فى النهاية .. ولكن سرعان ما تحطمت هذه المثالية على مذبح العنصرية وتأسست دولة اسرائيل توحد بين الجنس والدين ــ فلا تعجب اذا ما ارتد يحيى حقى الى التعصب الوطنى والقومى وآمن بانه لا دفاع عن هذا الاغتصاب الا بهذا التعصب ــ وهكذا اخذت الانسانية ترجع القهقرى الى عصور الظلام بعد هذا المشوار الطويل الذى قطعته فى طريق التقدم الحضارى .. !!

ولا غرابة اذا ما استولت على يحيى حقى أفكار تطالب بضرورة النضال من أجل تحرير الارض العربية .. فاذا به يعطى أهمية خاصة للفدائى يحلل مشاعره وانفعالاته وتجذبه شخصية ذلك الفدائى الذى تختاره العناية الالهية أو القوة الخفية الواعية المريرة المدبرة للكون وكيف يضحى بحياته فى سبيل بقاء الجماعة وسلامتها ونموها وتتابع أجيالها .. اذ لا يوجد أروع من ذلك الفدائى الذى يموت فى ساحة الشرف من أجل الحق والحرية والسلام وتصور يحيى حقى الجندى الفدائى الاصيل «على أنه شاب سليم الطوية .. ابعد شىء عن ذهنه معانى اليأس من الحياة والضيق بها .. الحياة سهلة جميلة مليئة بالمتع .. مرتاح الضمير لا يؤذى انسانا أو حيوانا .. يأكل الخبز بعرق الجبين .. لم يخطر بباله قط أن ينتحر .. لان الحياة هبة من الله من حقه وحده أن يستردها حين يشاء .. فالانتحار مشاركة لله فى أمره وحكمه ، فهو كفر وتجديف، فهو سعيد على غير وعى منه والحياة ذاتها سعيدة به لانها تتدفق فيه بلا عقد بلا سدود بلا التواءات .. تقبل الحرب كأنها مهمة ينبغى انجازها كما كان ينبغى انجاز حرث الحقل أو حلب البقرة .. وان تعرضه للموت لا يزيد احتماله زمن الحرب عن زمن السلم لان الاعمار بيد الله ..»

هكذا رأينا كيف بدأ يحيى حقى حياته الفكرية بالتصوف .. وكيف انتقل منه الى البوهيمية دون أن يتخلى عن الروحية .. ثم كيف قادته البوهيمية الصوفية الى رحاب الانسانية المقدسة .. وان كانت نكبة فلسطين زعزعت ايمانه بوحدة الانسانية وجعلته يتعصب لقومه ولغته الا انه لم يفقد الامل فى نصرة الحق وانتشار السلام ..

عبد العزيز محمد الزكى

رؤى شابة في التشكيل المصري المعاصر

عبد الله لطفى صالح

حاول الفنانون دائما أن يفسروا معالم عالمهم عبر **مصطلحات** عصرهم ، وذلك لكى يقدموا من خلال جماليات جديدة أبعادا بذاتهـا ، تحمل شخصيتها المتبلورة ، وتوقظ متعا جمالية جديدة فى نفوس أبناء العصر ..

بيد أن توسعا هائلا فى الأسـاليب الحرفية واشكال التعبير ، قام على أسـاس قاعدة متسعة لمعنى الفن ، تؤكد بصـورة جوهرية ذلك المعنى الكبير فى توازى هذه الجماليات مع روح العصر الراهن ، وفى تكوين تقاليد ومتطلبـات جديـدة تخضع بصورة أسـاسية لمعنى الاحتياج الجمالى فى المجتمع العصرى ..

ولقد تطورت « الحركة » بصـورة مطردة فى النصف الآخير من القرن العشرين ، وأصـبحت معدلات السرعة هى العامل الأسـاسى فى هـذا العصر ، وكان من الطبيعى ازاء هذا التحول ، أو الانقلاب الجذرى فى معدل السرعة ، أن يحدث انقلاب آخر فى مسار الكثير من القيم بما فى ذلك القيم التشكيلية .. فمثلا برز مصطلح « الفن المتحرك Kinetic Art كمصطلح لا يختص فقط بالعمل الفنى من حيث كيفية شغل المسطح العارى وتنسـيقه ، أو من حيث الامكانيـات الاوركسترالية اللامحدودة للألوان فحسب ، بل يتعلق ، بصورة جوهرية ، بالأمكانيات العريضة للتكنولوجيا بعد أن أدرك الفنان الحركة الفعلية أدراكا حقيقيا ، وأدخل المطلق الفضائى والبعد الرابع فى عمله.. كذلك برزت مصطلحات أخرى مثل « التركيبية . Structurism »

● لقد تطورت « الحركة » بصـورة مطردة فى النصف الاخير من القرن العشرين ، واصبحت معدلات السرعة هى العامل الاساسى فى هـذا العصر .. وكان من الطبيعى ازاء هذا التحول ، او الانقلاب الجـذرى فى معـدل السرعة ، أن يحدث انقلاب آخر فى مسار الكثير من القيم بما فى ذلك القيم التشكيلية ..

● ان الفن باعتبـاره كائنـا عضـويا دائم التجـدد ، يتخـذ فى عصر الفضـاء والثـورة السيبرنطيقية العديد من الاشـكال اللا نهـائية المتنوعة التى تختلف فى شكلها ومضمونها عن اى عصر سابق ، وذلك فى أثناء بحثه عما هـو خاص فقط بانسان هذا العصر ..

● .. أن الفن المعاصر فى مصر يتمثله تأثيرات رئيسـية معاصرة فى العالم ، وعبر تضمين مفهوم مختلف لوظيفة الفنـان والعـلاقة التى تربطه بعمله ، يجعـل الفنـان ينجح فى النهـاية فى امتلاك مكانه المحدد ضمن علاقة اكبر لعالم الفن اليوم ..

والفـــن البيئـــــى Environmental Art كتعبير عما يمكن أن يسمى بالحساسية الجديدة تجاه خامات عصرية ، وبصـورة تفرضها صناعة العمل الفنى . لتخلق أعمالا تقود الى أحدث تأثيرات رئيسية فى الفن ، ومن خلال أســلوب حر يفتح عين الفنان على امكانيات عريضة ويحمله على جناحى نسر الى ذلك الفضاء اللامحدود .

ولقد لمس جمهور الفن في القاهرة أخيرا مدى جرأة بعض المحاولات الشابة ، التى تمد الحركة الفنية بمصـــادر جـــديدة للرؤية فى مواجهـة تحديات العصر وأشـكالاته ، والتى تســتدعى الاهتمام بقدرتها على التخطى والانطلاق وتشكل علامات هامة ، غنية باحتمالات المستقبل ، فى مسار فننا التشكيلى ..

وهذه محـاولة سريعة لرصد ثلاث تجـارب شابة فى مجالنا الفنى ، تقوم فى الأغلب كمحاولة للتوفيق بين امكانيات الفن اللا محدودة ، من أجل الوصول الى شكل ومفهوم جديدين للتكامل والاندمـاج ، ومن أجل تحقيق وظائف عديـدة تقترن بتزايد مماثل فى أسلوب المجتمع العصرى ودينامياته .

الفن البصرى فى معرض محسن شرارة

قدم المهندس/ محسن شرارة فى معرضه الرابع بصالة عرض آتيليه القـــاهرة (٤١) عملا تقوم جميعا على قوانين بصرية وعلاقات هندســـية بسيطة يمكن ادراجها ـ من ناحية التصـــنيف الموضـــوعى ـ تحت مجال « الفن البصرى » Optical Art .. وقد نفذت أغلب الأعمال بطريقة الطباعه بالشبكة الحريرية (الســـيراجرافى) وطريقة (الاستنســـيل) باســتخدام أقلام الفلوماســتر الملونة ، هـذا بالاضافة الى أســلوب الكولاج .. وتتميز أغلب هذه الأعمال بصفات خاصة من حيث قدرتها على التعبير المتزن الهادىء ، الذى يحتوى على الكثافة العلمية ويدل على التمكن التكنيكى ، ســواء فى أسـلوب الترتيب أو فى أسـلوب الاتقان .. وتكشف أعمال هذا الفنان عن قدرته على تحويل الأســطح الملونة الى أبعاد ســحرية من خـلال امتزاجات لونية محسوبة بدقة ، وتدرج تصميمى خلاق يـؤدى الى ايهـام بصرى مضـلل ويوحى باســتمرار حركى ، فضـــلا عن ادماجه جميع علاقات العمل المتـداخلة فى وحـدة عضـــوية واحدة ..

فصوره تتكون أساســا من عناصر هندسـية وعلاقـات رياضـية مجردة دون أية ارتبـاطات تمثيلية أو تشـخيصية .. والمعروف أن هـذه الأعمال لا تمثل اســتثناء من النزعة التجريدية الهندسية التى ظهرت أول ما ظهرت فى أعمال كاندينسـكى ، وما ليفيتش ، وليســتســكى ، وموندريان ، وهربان ، والبيرس ثم أخذت تتطور الى فن يبنى أساسا على الايهام البصرى نتيجة استخدام أشكال معينة تعتمد على التوليف العلمى بين الدرجات اللونية ، وتخلق أعمـالا تتســم باســترســال حركى فيما يســمى الآن بالفن

البصرى .. وهو الفن الذى يتخذ أفضل شكل متكامل له فى أعمال فازاريلى ، وسوتو ، وديرول ، وكاساك ، وآجام ، وغيرهم ..

والخدعة البصريه فى أعمال محسن شرارة تقوم فى أساسها على علاقات ما بين الأجزاء الهندسية والدرجات اللونية ، وتعتمد على الصياغة الصحيحه للاشكال ، والتوليف العلمى المحسوب للألوان .. فهذه الألاعيب الشكلية تخضع - قبل أى شىء آخر - لقوانين محددة .. والمحك هنا هو الاعتماد على حركة ما تهاجم العين ، بحيث تختلف صورة هذه الحركة عن رؤيتها رؤية مادية .. والعناصر الجزئية التى تصنع الوجود الداخلى للعمل فى مظهره الحركى كخطوط القوى التى تجذب أو تقاوم كل منها الأخرى ، أو تندفع وتتقلص فى اتجاهات بعينها ، وكذلك مرتكزات الأشكال المكانية ، وامتدادات الفراغ ومظاهره البنائية ، واتجاهات الاضاءة وكثافتها - هى التى تخلق الموسيقى الديناميكية المتحركة التى تهاجم العين .. فالعضوية الكلية للشكل تعتمد فى بنائها على الجزء الذى يختلف فى انتمائه لتلك الكلية عن كونه منعزلا أو مندمجا فى كل آخر .. ويحوى كل عمل بين طياته تطبيقا صارما لقواعده الذاتية الخاصة ..

على أن التنظيم العلمى هو الذى يعبىء الأشكال بالامكانيات البصريه التى تتولى عملية الايقاع عندما تنعكس على شبكية العين .. ثم تحتفظ العين خلال بضع ثوان بامتثال واضح لوحدة شكلية ينسلخ منها عنصر لونى أو خط متميز عن بقية العناصر ، لكى يصنع فى النهاية تلك الحركة الوهمية ، وتتضافر كل العناصر الأخرى لتؤكد فرديته .. ثم تجىء لحظة مواتية تجهد فيها العين نتيجة للتحديق ، فيحدث فجأه ذلك الانقلاب اللامتوقع ، وتبدأ الحركة الايهامية ، فتبدو خلفية اللوحة وكأنها تتمخض عن تكوينات وايقاعات خبئية فى الأشكال .. وهنا يعود الفنان الى احتساب اللون كعنصر جوهرى ، على أساس أن الألوان قادرة على أن تخلق شيئا لا تستطيع أن تخلقه عند خلطها بالطريقة العادية .. فاللون يمكن أن يتغير ويتحول معتمدا على اللون المجاور له ، فتبدو الألوان كما لو كانت تعدل من قيمة بعضها البعض .. انها موسيقى بصرية يفقد فيها اللون أو قد يكتسب ميزة جديدة ، تمنح بروزا كاذبا ، أو دورانا غير موجود ، أو حركة التفاف مفاجئة .. ويتحول جمال العمل الى أشكال هلامية تندمج وتفقد خصائصها ثم تتجاوب وتتكاثر فيما بينها ، وسرعان ما تقع العين ضحية لشراك الايهام ..

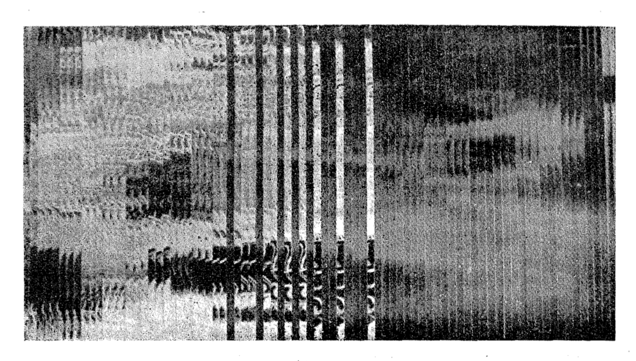
النيالترورامـا : أو الاتجـاه المضىء فى الفن المتحرك ..

وبينما نستشعر فى أعمال محسن شرارة البرودة والهدوء ، ووقفات الوعى الممثلة فى العلاقات الرياضية المجردة ، والعلاقات الهندسية البصرية المتزنة ، نستشعر فى أعمال أحمد ابراهيم ، الديالكتيك النابض بين الحركة والزمن ، حيث يتم اللعب على صعيد آخر فى المسافة التى تفصل بين الحركة واللا حركة ، وذلك بتطوير مفهوم الرؤية على أساس البعد الرابع فى تصور العمل التشكيلى ، عندما يجرد عنصر الزمن من استقلاله ، وعندما تدخل الحركة فى الأعمال الثلاثية الابعاد - بالوسائل الميكانيكية - كعنصر رئيسى ، ويلعب الضوء الصناعى ، كاحدى ظواهر هذا العصر ، دوره فى خلق رؤية فضائية مثيرة ..

فقد قدم هذا الفنان فى قاعة اخناتون بالقاهرة عرضا أطلق عليه اسم « النتيا ترورااما » حيث تحولت الصورة التقليدية الى شاشة عرض زجاجية كبيرة يستطيع المشاهد أن يضيئها بأزرار جانبية ، فيظهر على السطح نسيج من ألوان تنساب فى تناغمات وأشكال سائلة غير منتظمة ، تتشابك أحيانا فى أشكال تجريدية هندسية ، أو تتناغم فيما بينها لتجسد سيمفونيات لونية مجردة ، تنتج حقولا لا متناهية من الأشكال الموحيه والألوان التى لا تتوقف عن الحركه والتجدد على الشاشات المضيئة ..

أن أعمال الفن عندما تقام على أسس تكنيكية جديدة ، تختلط اختلاطا جذريا بحياة الانسان ، وتؤدى الى علاقات جديدة تحدث تغييرا جوهريا يتطور فيه أفق الفن ومنظوره ومقاييسه ، معتمدا اعتمادا تاما على شكل العصر وسماته الخاصة .. فالفن باعتباره كائنا عضويا دائم التجدد ، يتخذ فى عصر الفضاء والثورة السيبرنطيقية العديد من الأشكال اللانهائيه المتنوعة التى تختلف فى شكلها ومضمونها عن أى عصر سابق وذلك فى اثناء بحثها عما هو خاص فقط بانسان هذا العصر ..

ولقد مر حتى الآن أكثر من نصف قرن منذ أضيفت الحركة الفيزيقية الحقيقية الى الأشكال الثلاثية الأبعاد ، اما بالوسائل الطبيعية (كمتحركات الفنان الكسندر فالدر) أو بالوسائل



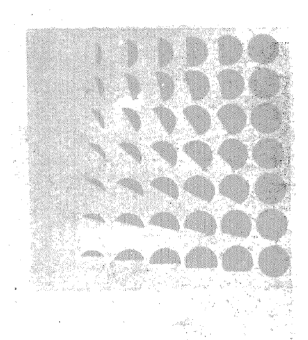
(م ١٠٠) من أعمال محسن شرارة

الآلية الفعلية ، فى تركيب العمل الفنى ، مثل أعمال توماس ويلفريد Thomas Wilfred وتنجيولى Tinguely ، ولن لى Len Lye وشوفر Shöffer وفرانك مالينا Frank Malina وغيرهم ومثل أعمال أحمد ابراهيم فى القاهرة .

على أن المحاولات فى هذا المجال مبكرة وتعود جذورها الى القرن التاسع عشر عندما بدأ التعرف على الحركة كشىء جوهرى فى حد ذاته وليس صفه عرضية زائلة لأشياء أخرى (من وجهة النظر النيوتونية) فقد حاول اسحق نيوتن أن يثبت فى البدايه أن السلم الموسيقى والمسافات الموسيقيه السبعة للدرجات النغمية تنتمى الى ألوان الطيف ٠٠ ثم اخترع كاسل L.B. Castell « بيانو » لونى قائم أساسا على نظرية نيوتن ، واخترع رمنجتون Remington الأرغن اللونى ، وحاول سكريابين Skriabin الموسيقى الروسى أن ينتج مكافئات بصرية لا موضوعية للموسيقى.

ثم اتسع البحث فى هذا المجال بصورة أساسية عندما حطم اكتشافان ثوريان المفهوم السائد فى وجهة النظر العلمية حيال الحقيقة الفيزيقية فى السنوات العشر الأولى لهذا القرن ٠٠ أول هذين الاكتشافين هو الانشطار النووى ٠٠ فقد أدى مفهوم المادة الى مفهوم الطاقة ، وحلت مجالات القوى محل النماذج المادية المنتظمة هندسيا وقدم عدد من العلماء جملة من البراهين الراسخة أثبتت امكانية تمرير كمية لا حد لها من الطاقة المكدسة فى كتلة صغيرة من المادة تبعا لقانون أينشتين المسمى بقانون التعادل بين الكتلة والطاقة الذى صاغه فى عام ١٩٠٥ ٠٠ اما الاكتشاف الثانى فهو نظرية متصل « الزمان ــ المكان » التى أدركها هرمان منكوفسكى فى عام ١٩٠٨ ، وفحواها أن العالم رباعى الابعاد بالمعنى الزمانى ــ المكانى ، اذ يتكون من حوادث فرديه يرسم كل منها أربعة أحداثيات ٠٠ ثلاثة مكانية ، والرابع احداث زمانى ٠٠ والعالم بهذا المعنى « متصل » لأنه توجد بالنسبة لكل حادثة حوادث أخرى مجاورة (واقعية أو على الأقل يمكن تخيلها) لا حصر لها ٠٠ وهكذا أصبح التصور الرباعى الابعاد فى رؤية الفنان التشكيلى هاما فى تحطيم القاعدة الثانية للرؤية ــ التى دونت طرقها وتفاصيلها بمهارة فائقة منذ عصر النهضة ــ وحولتها الى نظام ديناميكى لا يعتمد على هذه الطرق القديمة اعتمادا أساسيا ٠٠

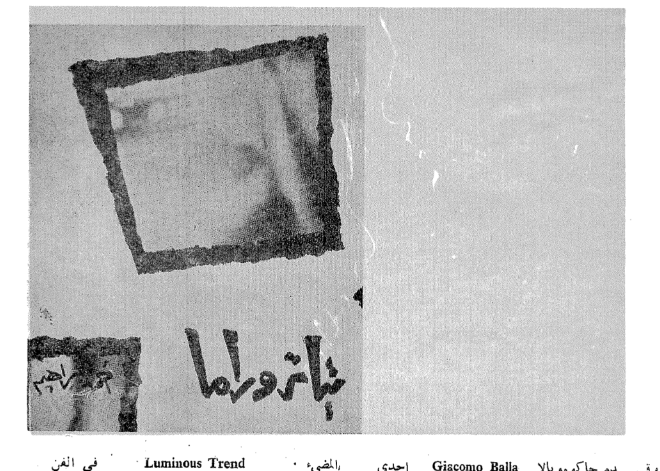
ومنذ ذلك الحين أكد بوتشيونى Boccioni فى مذكراته أن التناقض القائم بين العلم والفن يمكن أن يصفى لصالح الفنان اذا ما راعى فى عمله التحليلات العلمية بالنسبة للكون والطبيعة والأشياء ٠٠ وقد أعلن هذا الفنان فى عام ١٩١٢



(م ٩٦) من أعمال محسن شرارة

فى بيانه عن النحت المستقبلى أن على النحت أن يبتعد عن الخامات التقليدية وان لا يقصر اهتماماته على حافة واحدة لكى يخلق تجسيدا تشكيليا فى الفضاء ، ولكى يتجاوز النحت الكلاسيكى بكتلته القائمه حول محور مركزى ، وأخيرا لكى يكشف عن معنى الحياة الحديثة وعن شعر الآلات وعصر ناطحات السحاب ٠٠ وقد فسر بتشيونى عالم الأشياء وديناميكيته بتمسكه بالنظرية المستقبلة (الشىء + البيئة) وأدرك فكرة ادماج الحركه بالنحت بوسائل الانشاءات المتحركة ٠٠ وكان التكعيبيون فى تلك الأثناء منهمكين فى استخلاص صورة الأشياء المتواقتة التى تجمعها نفس اللحظة ــ وذلك عن طريق النظر اليهم ورسمهم من نقط ارتكاز متعددة ، فى نفس التو واللحظة ، على أساس المفهوم الديناميكى الجديد للفراغ الذى يدخل الى الصورة البعد الرابع ، فضلا عن عنصر الحركة ٠٠

وقد كانت المدرسة الانشائية **Constructivism** الروسية بين الأعوام (١٩١٣ ــ ١٩٢١) من المنابع الأساسية والمباشرة لهذه الأفكار ٠٠ فقد أوجدت مع اتجاهات مثل السوبرما **Supermatism** والرايونيزم **Rayonism** الروسيتيان ، فنا مجردا خالصا من عناصر « استريومترية **Stereometric** اشتقت من رؤية جمالية لعالم التكنولوجيا بتناغمه المطلق ، الخالى من العناصر الشخصية الشاعريه ٠٠ فعملها لم يكن تقليداً للأشياء ، وانما كان أشياءا فى حد ذاتها ، لها كيانها الذاتى المستقل ٠٠ انها « جمال منظم » يعكس الانفعالات التى تقدمها الرياضيات والعلم والتكنولوجيا ٠٠ ثم أعلن نوم جابو **Naum Gabo** ، وأنطوان بفسنر **A. Pevsner** أن الحياة والفن يمكن ادراكهما وتصورهما من خلال « الزمان ــ مكان » ، وقد آن الوقت لكى نرفض الخدعة التى استمرت أكثر من ألف سنة فى الفن والتى القت على الايقاعات الأستاتيكية كعناصر محددة للفنون التشكيليه والبصرية ٠٠ وآن الوقت أيضا كى ندخل على هذه الفنون عنصراجديدا ، هو الايقاعات الحركية ، من حيث هى أشكال تتمرد على مفهومنا السابق عن الزمن ٠٠ فنوم جابو هو أول من استعمل كلمة حركى **Kinetic** فى الفن عندما عرض فى عام ١٩٢٢ فى برلين أول عمل حركى يؤكد الزمن كعنصر جديد فى الفن التشكيلى ٠٠ وقد أكد ماليفيتش **Malievich** أن هذا الفن فن غير موضوعى **Non-objective** ولا يخضع لأية عناصر تشخيصية أو رمزية تؤدى الى اهتمام مضاد ومربك للحركة الفعلية ٠٠ ثم ظهرت فى هذه الفترة الزمنية تقريبا ــ وبالتحديد فى عام ١٩١٣ ــ احدى الأعمال المتحركة لمرسيل دوشان **Marcel Dutchamp** ، ثم أبدع المثال رودشنكو حزمة من الحلقات المتحركة ،



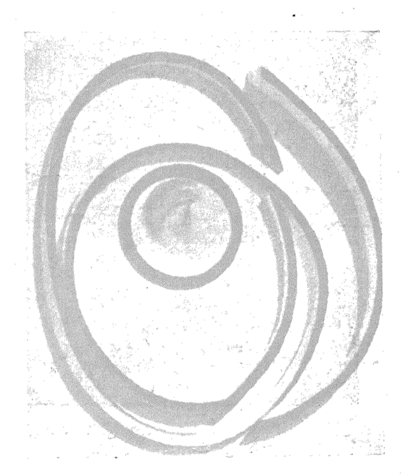
وقـــدم جاكوموبالا **Giacomo Balla** احدى منحوتاته التى تعتمد على الحركة فى روما عام ١٩١٥ ٠٠

ثم انتقلت هـذه الأفكار الى ألمانيا فى الفترة الحرجة من عمر مدرسة الباوهاويس **Bauhaus** (من عـام ١٩٢٣ ــ ١٩٢٥) حيث أصـبحت الوظيفية ، والتفريق الوظيفى ، وانتصار العلم ــ أى العقلانية البحته ــ التى اعتبرت الفن شكلا تجريبيا للتصميم الصناعى مسـيطرة تماما ٠٠ وكان الفنان موهولى ــناجى **Moholy-Nagy** رائدا فى هذا التطور ، فقد كان رجلا حاد الذكاء يعتمد دائما على التجربه ، ويهتم بالتكنولوجيا ، ويعتبر أن الخامـات قادرة على اظهـار مدركاته التشكيلية المرتبطة بالمفاهيم الجديدة كالديناميكية ومتصل الزمان ــ المكانى ، والتواقت ، والشفافية، ومجالات القوى ، والتنغيم الفراغى ٠٠ وقد نتج عن تجاربه عدد كبير من الاكتشافات الهامة أمكن تطبيقها فى فنون المسرح ، والاعلان ، والتصميم الصناعى ، والطوبوغرافيا ، وفن تخطيط المدن ، والعمارة ٠ ونتيجة لاحساسه بكل ما هو عصرى، واكتشافاته المسـتمرة ظهر تأثيره العميق على تلامذته ٠٠ ومنذ ذلك الوقت القت « التجريبية » والتصميم الصناعى ، والحركة الحقيقية ظلالها بشكل حاسم على الفن ٠٠

على أننا نهتم هنا بصورة أسـاسـية بالاتجاه المضىء ٠ **Luminous Trend** فى الفن المتحرك ، وقد أخذ فى الانتشـار فى اوروبا وأمريكا فى منتصف الخمسينيات تقريبا وبصورة مكتملة بعد الستينات ، وأول من قام بتجاربه فى مصر هو الفنان أحمد ابراهيم الذى يعمل مدرسا للديكور المسرحى بالمعهد العالى للفنون المسرحية ، وأحد فنانينا القلائل المتخصصـين فى الديكور المسرحى والهندسة الداخليه ، والمهتمين أساسـا بتطوير هذه الفنـون وفقا لاحدث الاتجـاهات التشكيلية فى العالم ٠٠

وقد قدم فى هذا حركية مستقلة بذاتها وقد مضى فى تجاربه عليها أكثر من عام ونصف استطاع بعدها أن يقدمها كعمل متكامل يسـهم فى توسيع المشـاركة الايجابية التى يمكن أن يقدمها الفنـان التشـكيلى فى مجالات الديكور المسرحى الحديث حيث تثرى امكانيات الاضاءة وموحيـات العمـل وحيث يتـزاوج التكنيـك السـينمائى الحـركى مع امكانيـات الديكور الثابتة ٠

أن العمل الحركى عند أحمد ابراهيم يتحرك داخل ذاته ، مغيرا العلاقة الفراغية للأجزاء ، بحيث تصبح هـذه الحـركة موضـوعا ثابتا ومسيطرا ، وليست صفة عرضية أو طارئة ٠: فهى تطلق الأشكال فى الفضاء تبعا لمبدأ الزمن ،



من اعمال ايمن طاهر

وتخلق مجالات من القوى تؤدى الى حوادث مستمرة ومواقف فضائية ـ زمنية ـ فضلا عن مساهمة الضوء الصناعى بصورة أساسية فى تكوين الحدث ·· وبذلك نستطيع أن ندرك الأشكال كامتدادات مكانية تجمع خصائص الحركة السائله مع المؤثر الفضائى ، ويتكامل بواسطتها الزمن داخل العمل الفنى ، ويزاوج بين حقيقة الأشكال بمفهومها الرباعى الابعاد وحقيقه العالم الديناميكية ·

ويسمح لنا الائتلاف العضوى بين الميكانيزم الحركى المتقن للأشكال المثبته خلف الشاشات والتى تدور بسرعات منتظمه ، مع تبادل درجات الاضاءة المتعددة الألوان ، يسمح لنا بالتنبوء ، وذلك عن طريق افتراض عدد كبير من الأشكال التى يمكن ابتداعها بالتغير البسيط ·· فأية متغيرات فى السرعة أو درجات الألوان أو كثافة الضوء تكفى لتعزيز قيام ايقاعات جديدة مختلفة ·· ومجموع الحركات التى تحيط بالمتفرج تستلزم مشاركته الفعلية ـ حيث يستطيع أن يغير عن طريق الأزرار الجانبية ـ درجات الألوان أو أن يبطىء الحركة أو يزيد من سرعتها ، فتخلق بذلك احساسا بالحادثة المستمرة ·· وهذا الاحساس « بالحدوث » المستمر ، والتتابع الزمنى هو الذى يتكامل بواسطته الفراغ والحركة والضوء كعناصر جوهريه منظمة يتعايش بواسطتها العمل وينتقل من الصلابة الاستاتيكية الى ذلك الحيز الرباعى الأبعاد ·· وبهذه الطريقة يبقى على عنصر الحركة ويمنح الشاشات المضيئة تنفسها الايقاعى ·

أن متحرك ـ اللون غالبا ما يبدأ بموتيفه لونية شكلية ترتفع من الخلفية ثم تتطور على السطح وتتناغم فى تراكيب اشعاعية ، وهالات سائله ، ورسوم نجمية ، وأشكال غريبة تتدرج فى تسلسلات وتناغمات لا نهائية ·· ثم تتحول تارة خارجه عبر الحافة تجاه اللانهائية أو غارقة فى الخلفيه تارة أخرى ·· ان الايقاع يأتى من الخلف ثم يتكامل على الشاشة ويعود من حيث أتى ·· وهنا تبدو عضوية الحركة كنسيج متشابك محكم يتجسد من خلاله ذلك الحضور الفعلى للشكل واللون عن طريق الحركة الخالصة ·

خامات جديدة عصريه فى معرض أيمن طاهر

ولنترك الآن مجال الحركة الفعلية التى تخلقها المحاور والتروس والالكترونيات والمحركات الكهربائية وألاعيب الضوء وانعكاساته ، لنرصد عن قرب تجديدا آخر يتضمن رؤية وصياغة

جديدة فى عالم الشكل ويتماشى مع روح التأليف والجمع والحركة والمفهوم التركيبي للعصر .

فقد قدم الفنان الشاب أيمن صلاح طاهر فى معرضه الفردى الأول اتجاها جديدا يهدف الى خلق توافقات موسيقية غريبة بين خامات مجهولة وذلك فى تراكيب انشائية غنائية يجبر فيها الخامات على أن تفنى طبقا لجوهرها المحسوس وطوعا لارادته الخاصة .. محاولا أن يوائم بينها من ناحية ، وأن يثريها من ناحية أخرى ، وأن يجمع بينها فى فن انشائى جديد ، تكتسب فيه تجسيدات فعلية فى الفراغ كأشياء ثلاثية الأبعاد .. فهى ليست لوحات بالمعنى المألوف فى فن التصوير لكنها أعمال تمثل تزاوجا بين الفكرة الثابتة للوحة ، وبين مفهوم النحت الذى يؤكد الفراغ كعنصر جوهرى باستخدام النتوءات البارزة والفجوات الواسعه والحواف الثقيلة والكتل .. وعلى ذلك فأعمال هذا الفنان الشاب تمثل تحولا جذريا من التسليم بمعرفة الباليته اللونية وقماشة اللوحة الى محاولة معرفة الأشياء وطاقاتها اللا محدودة على التواصل .. وكمحاولة للانطلاق من التستر على الشكوك التى تثار دائما حول صلابة الأشياء ، وأصبح العمل الفنى يعنى حوارا بين الانسان وبيئته يعتمد على الرموز المستوحاة من العصر ليعكس تعبيرا منطقيا وشرعيا عن العصر ذاته ، وذلك بابراز مفهوم « الشىء » من خلال سيادة صفاته الخاصة .

ان الخبرة بالأشياء الخالصة ، واعتبارها كأشكال حية وتتبعها فى نموها المتوافق مع ايقاعها وخصائصها الداخلية أو تحطيمها وتفسيرها بادخالها فى علاقات جديدة متنوعة ، يتحول ليصبح منبعا خصبا للتقدم ولمفهوم جديد فى الفن .. فاختيار سيور العربات ، وخامة الكاوتشوك ، وقطع الغيار ، والبلاستيك ، والأخشاب ، ونفايات المواد الصناعيه المضغوطة، والأسلاك ، وكميات من الخردة ، وبقايا خاما مختلفة غريبة ، يعتبر استخدام هذا كله محاولة تجريبية لوسائل جديدة ، نستطيع أن نستشف منها بسهولة علامات التحول العميق والتغير غير المألوف فى لغة الفن الحديث .

وقد مال الحوار عن طريق هذه الخامات الفجة والغريبة ، تجاه ازدياد نقاوة التعبير ، بعد أن تخلى عن الموتيفة التصويرية ، واستطاع من خلال التآزر العضوى ، ومن خلال التكنيك المتفرد أن ينتج ذلك الاسقاط الذاتى بين هذه الخامات على اللوحة .. وان اختيار الكاوتشوك باعتباره مادة عصرية ، ونتاجا للافراز الصناعى ، وأكثر الخامات مرونة وصلابة ، انما يعتبر وجها آخر لاستقلال هذا الفنان فى اختيار مادته الخام .. وباختصار أصبحت اللوحة معركة عصرية وبخامات عصرية .

أما استواء مساحات المسطح البيضاء فى خلفية اللوحة فيؤكد استقلال الانشاء البارز بحيث يتسامى ذلك الفضاء الجوى للصورة ، ويعطى فسحة فى الخلفية يمكن من خلالها تركيز حياة الشكل من حيث خاصيات المواد وشدة انحناءاتها وديناميكية الخط ومجالات القوى بالاضافة الى التلاعب بالظلال .

ومهما يكن من قيمة أعمال الفنان الشاب أيمن طاهر ، فان تنوعه الواضح فى تناول الخامات المختلفة ، بطريقة تؤكد فرديته المستقلة ، قاده الى أهداف محددة فى التعبير ، ولعل هذا التكنيك الذى توصل اليه كتعبير عن الامكانيات العريضة لاستخدام الخامات ، لا يعكس التقاليد المتجانسة مع نفسها ، والتى أصبحت تراثا عاما فى الفن ، ولكن يبرز ، وبصورة حادة ، ذلك التناقض ، والتنوع ، والصراع ، والرغبه ، التى تعكس أساسا الانسان فى العصر الراهن .

ان تجارب الشباب معقدة متشابكة ، لا يسهل تقبلها أو التعرف عليها من أول وهلة ، وتتطلب الالمام والوعى بمشاكل عصرية تشكيلية جديدة .. ولعله من الواضح تماما أن محور ارتكازها الفنى انما يبدو فى روحها التجريبية .. فمن فوق هذه القاعدة المشروعة تنطلق لتقدم شريحة لا تنفصل عن روح العصر وتخلق امكانيات عريضة للتطبيقات العملية .. وسواء كانت هذه الأعمال الفنيه ردود أفعال عاطفية للظواهر العلمية ، أو مجرد تعبير مطلق عن الذات عبر منطق علاقات الألوان والأشكال ، فانها تجسد امتدادا للأساليب الفنية التى تشق طريقها الآن ، وتقدم الدلالة على جيل الشباب الذى يحيا بحساسية الفنان اشكالات العصر فى عمق ومرونة وتحرر من الاعتبارات التقليدية ليكون فى النهاية قادرا على ابراز تعبيراته الخاصة .

ويبقى عنصر هام وهو أن الفن المعاصر فى مصر يتمثله تأثيرات رئيسية معاصرة فى العالم ، وعبر تضمين مفهوم مختلف لوظيفة الفنان والعلاقة التى تربطه بعمله يجعل الفنان ينجح فى النهاية فى امتلاك مكانه المحدد ضمن علاقة أكبر لعالم الفن اليوم .

عبد الله لطفى صالح



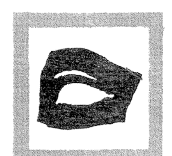
لوحة الغلاف

للفنان الفرنسى العالمى هنرى روسو (١٨٤٤ - ١٩١٠) الذى يعد واحدا من كبار الفنانين الفرنسيين الذين لعبوا دورا هاما فى اثراء الفن الحديث وفتح الطريق واسعا وممتدا أمام الفن التشكيلى المعاصر

وهنرى روسو فنان عصامى ، علم نفسه بنفسه • وسمى « الجمركى » نسبة الى مهنته الأصلية حيث كان يعمل موظفا بالجمارك ، اشتهر بصوره عن الغابات وبألوانه الغريبة ، وهى الصور التى نجد فيها حنيننا الى البدائية فى الفن وارهاصا بالاتجاه السيريالى الحديث •

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/١٤



الفكر المعاصر

العـدد ٦٣ مايو ١٩٧٠





مجلة

الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير

د. أسامه الخولى

أنيس منصور

د. زكريا إبراهيم

د. عبد الغفار مكاوى

د. فوزى منصور

سكرتير التحرير

جلال العشرى

المشرف الفنى

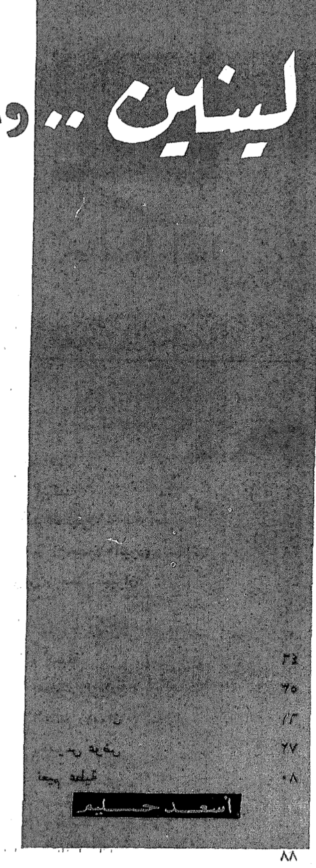
السيد عزمى

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الثالث والستون
مايو ١٩٧٠

صفحة

لينين .. والاستعمار



كثيرا ما توصف «اللينينية» بأنها الماركسية فى عصر الاستعمار • فاذا كان ماركس وأنجلز قد كشفا القوانين الأساسية لحركة المجتمع فى ظل الرأسمالية فى صورتها الكلاسيكية ، فى المنافسة الحرة ، فقد جاء لينين فكشف القوانين الأساسية لحركة المجتمع فى ظل الطور الثانى أطوار الرأسمالية : طور الاحتكار والاستعمار •

واذا كانت الرأسمالية فى ظل المنافسة الحرة قد صحبتها فى المجال السياسى الديموقراطية البرجوازية ، فقد صحب المرحلة الاستعمارية تراجع عام عن الديمقراطية ولجوء متزايد الى الأساليب الديكتاتورية السافرة •

وعلى أساس التحليل الذى قام به **لينين** للمرحلة الاستعمارية ، أقام كثيرا من أفكاره الرئيسية الأخرى : **أفكاره عن بناء الحزب ذى التنظيم الحديدى والقادر على انجاز الثورة ، أفكاره القاطعة الواضحة حول جهاز الدولة القديم وضرورة تحطيمه واقامة جهاز ثورى مكانه ، افكاره حول التقدم غير المتساوى للدول الرأسمالية** وما استنتجه على أساسه من امكان انتصار الاشتراكية فى بلد واحد •

ان السنوات الخمسين التى كانت قد انقضت منذ ألف ماركس كتابه « **رأس المال** » أحدثت تغييرات جوهرية فى مختلف الدول الرأسمالية • ومع بداية القرن العشرين أصبح على الماركسيين فى أنحاء العالم أن يقدموا تحليلا نظريا للظواهر الجديدة • وتقدم لينين للنهوض بهذه المهمة ، ووضع كتابه المشهور « **الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية** » •

وقد أشار لينين فى مقدمة الكتاب الى أن هدفه هو « **تقديم صورة متكاملة للنظام الرأسمالى والعلاقات المتشابكة بين دوله فى مطلع القرن العشرين ، أى فى عشية الحرب الاستعمارية العالمية الأولى** » •

○ إن الاستعمار العالمى لابد أن ينهار عندما يندمج الكفاح الثورى للعمال فى كل بلد مع الكفاح الثورى لمئات الملايين من الناس فى الدول المستعمرة .

ف . ا . لينين

(ف . ا . لينين ، المؤلفات الكاملة طبعة موسكو ١٩٦٤ ج ٢٢ ص ١٨٤) .

وقد اضطر لينين ، الذى كان يكتب فى ظل الرقابة العسكرية ، الى أن يحصر كتابه فى الجانب النظرى ، معنيا قبل كل شىء بالتحليل الاقتصادى ولم يشر الى الأوضاع السياسية الا بحذر بالغ ، وبأسلوب غير مباشر ، أسلوب وصفه بأنه أشبه أشبه بأسلوب « **عيسوب** » فى حكاياته ! لذا يرى كثير من دارسيه الآن أن كتاباته عن الاستعمار ، والتى نشرها خلال الحرب العالمية الأولى فى نشرات الحزب التى كانت تصدر خارج الأراضى الروسية وبغير رقابة ، تعد جزءا متمما لهذا الكتاب .

وقد وصل لينين ، على أساس من الدراسة الدقيقة للأرقام التى جمعها من مصادر متعددة ، الى أنه خلال نصف القرن الذى انقضى منذ صدور كتاب « **رأس المال** » لكارل ماركس ، دخل المجتمع البرجوازى مرحلة جديدة من مراحل التطور ، أهم مميزاتها هى سيطرة الاحتكارات ، وقال لينين ان النظام الرأسمالى ، وهو آخر أشكال النظم الاستغلالية ، دخل طوره الاستعمارى « **فى مرحلة محددة من تطوره ، مرحلة أخذت بعض سماته الأساسية تتحول فيها الى نقيضها ، مرحلة بدأت تظهر فيها معالم مرحلة الانتقال من الرأسمالية الى نظام اقتصادى واجتماعى أرقى ، وقد بدأت هذه المعالم تظهر فى كافة المجالات** » (المرجع السابق ص ٢٦٥) وأكد لينين أن الظواهر الاقتصادية الخمس التالية كانت تميز الاستعمار فى مطلع القرن العشرين :

أولا : بلغ تركز الانتاج ورؤس الأموال فى الدول الرأسمالية الكبرى درجة عالية ، مما أدى الى نشأة الاحتكارات التى بدأت تلعب الدور الرئيسى فى الاقتصاد العالمى والسياسة الدولية .

ثانيا : اندمج رأس المال المصرفى ورأس المال الصناعى ونشأ منهما شكل جديد هو رأسمال التمويل واكتسب قوة اقتصادية هائلة .

ثالثا : ازداد الاهتمام بتصدير رأس المال ، وأصبحت له أهمية تفوق أهمية تصدير السلع مما أدى الى التعجيل بالتوسع الاقتصادى من جانب الدول الاستعمارية على حساب الدول الأخرى .

رابعا : تشكلت اتحادات احتكارية دولية من الرأسماليين وبدأ الصراع بينها من أجل التقسيم الاقتصادى للعالم كله فيما بينها .

خامسا : أتمت الدول الرأسمالية الكبرى تقسيم مناطق العالم فيما بينها ، وبدأ الصراع لاتمام التقسيم على أساس جديد .

كانت تلك هى العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى تحدد مصائر العالم فى الوقت الذى سادت فيه الرأسمالية سيادة كاملة وكانت هى النظام المسيطر على العالم كله قبل ثورة اكتوبر عام ١٩١٧ . بل ان هذه العوامل مازالت هى الأساس الذى ترجع اليه كثير من العمليات الاجتماعية والاقتصادية التى تجرى فى اطار العالم الرأسمالى المعاصر رغم أن حدوده ضاقت كثيرا عن ذى قبل .

وأوضح لينين أن المرحلة الاستعمارية تعد مرحلة أرقى اذا قورنت بمرحلة ما قبل الاحتكار ، وأنها تعد المرحلة الأخيرة فى تطور أسلوب الانتاج الرأسمالى ، وأنها المرحلة التى تسبق الثورة الاشتراكية مباشرة .

واذا كان لينين قد أكد أن الاستعمار هو الرأسمالية فى مرحلة الانهيار والانحلال ، فقد رفض دائما الاستنتاج القائل بأن الرأسمالية فى مرحلتها الاستعمارية تؤدى الى الركود المطلق فى الانتاج والى الشلل الكامل للقوى الانتاجية . ويرى لينين على العكس من ذلك أن تطور الانتاجية فى ظل الرأسمالية هو العامل الرئيسى الذى يؤدى الى تقويض الأسس التى يقوم عليها المجتمع البرجوازى . وقد كتب يقول : « **ان سيطرة**

الرأسمالية على العالم لن تنتهى الا اذا أصبحت تلك هى النتيجة الطبيعية لمجرى التطور الاقتصادى بأسره فى الدول الرأسمالية .. وأنه ليكون من الخطأ أن نتصور أن هذا الاتجاه الى التدهور يستبعد امكانية التطور السريع للرأسمالية » (المرجع السابق ص ٣٠٠)

وقد لاحظ لينين أن القوى الانتاجية للمجتمع تنمو فى المرحلة الاستعمارية بسرعة تفوق نموها فى المراحل السابقة ، لكنه أبرز أيضا أن الانتاج فى الدول المختلفة لا يتطور بنسب موحدة ، وكذلك يتباين تطور الاقسام المختلفة من البرجوازية بل وتطور الصناعات المختلفة فى البلد الواحد .

وقال لينين أن تزايد حدة التناقضات فى اطار الاستعمار يؤدى بالضرورة الى تحوله الى رأسمالية الدولة الاحتكارية ، وهى نظام يؤدى من ناحية الى زيادة الانتاج الاجتماعى ، وبذلك يعجل بايجاد الأساس المادى اللازم لبناء الاشتراكية ، ويؤدى من ناحية أخرى الى توسيع دور الاحتكارات فى اقتصاديات الدول الرأسمالية ، ويضمن لها الحصول على نصيب أكبر فى الأرباح على حساب الجماهير العاملة ، وينتهى الى تعميق الفوضى الشاملة وعدم التكافؤ الظاهر فى التطور الرأسمالى العالمى .

من المنافسة الحرة .. الى الاحتكار

وقد سعى لينين الى أن يستخلص من سلسلة الأحداث التاريخية الظاهرة الرئيسية التى تؤدى الى تحول الرأسمالية الصاعدة المتصفة بالحيوية الى رأسمالية منهارة متجهة الى مصيرها المحتوم . فدرس جميع العوامل الرئيسية المؤثرة فى التطور العالمى وخرج بأن تلك الظاهرة هى الانتقال من المنافسة الحرة الى سيطرة الاحتكارات وذلك عن طريق تركز الانتاج وراس المال . فكتب يقول : « **أن هذا التحول من المنافسة الى الاحتكار واحد من أهم الظواهر ـ أن لم يكن أهمها جميعا ـ فى الاقتصاد الرأسمالى المعاصر » . (المرجع السابق، ص ١٩٧)**

وقد كان تركز رأس المال موجودا فى الفترة السابقة على الاحتكار ، وكان ماركس قد أشار الى أن المنافسة الحرة سوف تؤدى الى نشوء مؤسسات أكبر فأكبر والى الاتجاه لتركيز الانتاج وراس المال . **غير أن هذه العملية تمر فى ظل الاستعمار بتغيير كيفى** . فقد أوضح لينين أن الجوهرى فيها ليس مجرد زيادة التركيز ، بل كون هذا التركيز بلغ حدا يجعل فى وسع حفنة من الاحتكارات الرئيسية أن تلعب الدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية .

ويؤكد الماركسيون أن التحليل الذى قدمه لينين مازال صحيحا حتى اليوم . ففى الولايات المتحدة ٥٠٠ مؤسسة احتكارية كبرى لا تمثل أكثر من واحد من ألف من مجموع المؤسسات الامريكية ، ومن ذلك فهى تنتج أكثر من نصف مجموع الانتاج الصناعى الكلى وقد زادت مبيعات هذه المؤسسات الخمسمائة من ١٦٠٫٠٠٠ مليون دولار فى عام ١٩٥٥ الى نحو ٣٦٠٫٠٠٠ مليون دولار فى عام ١٩٦٧ وحصلت على نحو ٧٠ ٪ من مجموع الأرباح التى حققتها الصناعة الامريكية . وقد ذكرت مجلة « فورشن » الامريكية أن من بين ١٠٠ شركة تعد أكبر الشركات فى العالم الرأسمالى خلال عام ١٩٦٧ كانت هناك ٦٧ شركة أمريكية ، و٩ شركات المانية غربية ، و٨ شركات يابانية و٥ شركات بريطانية و٤ شركات ايطالية ، و٣ هولندية واثنتان فرنسيتان ، وواحدة بلجيكية وواحدة سويسرية . (مجلة فورشن ١٥/٩/٦٨) . وفى ذلك العام زادت مبيعات خمس فقط من هذه الشركات الصناعية الامريكية الكبرى عن الدخل القومى فى ايطاليا بنسبة ٥٠ ٪ وكادت تبلغ مستوى الدخل القومى فى اليابان . بل ان مبيعات واحدة من هذه الشركات ، وهى شركة جنرال موتورز ، يتجاوز بكثير الدخل القومى لكافة دول الشرق الأوسط مجتمعة .

سيطرة البنوك .. والعائلات !

ولا تنحصر سيطرة الاحتكارات فى الانتاج وحده فقد امتدت الى مجال التمويل والبنوك . فلم تعد البنوك تؤدى دور الوسيط المتواضع فى عملية الانتاج الرأسمالى ، بل أصبحت لها سيطرة هائلة مع نمو ما يسمى برأسمال التمويل .

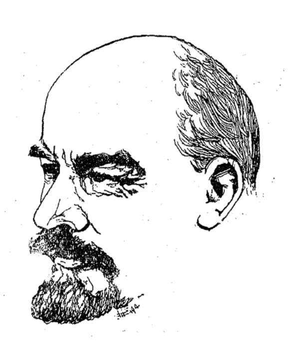
ويتخذ هذا الشكل من أشكال رأس المال صورا متعددة ، الا أن النتيجة التى تترتب على صوره المختلفة نتيجة واحدة ، وهى نشوء فئة قليلة من أقطاب المولين ، تملك بين يديها قوة أقتصادية وسياسية هائلة تجعل فى مستطاعها أن تستغل جهود الملايين من الناس . وتبين الاحصاءات المتوفرة عن الدول الكبرى ان هذه الفئة الاحتكارية الضئيلة تحصل الآن على أكثر من ٥٠ ٪ من مجموع القيمة الفائضة التى ينتجها العاملون فى الدول الرأسمالية .

وفى الولايات المتحدة اليوم نحو ١٠٠ أسرة من هذا الطراز موزعة على عدة مجموعات تسيطر على عمليات التمويل. وتسيطر كل أسرة منها سيطرة مباشرة على رؤوس أموال تبلغ آلاف الملايين من الدولارات . وفى المانيا الغربية تتركز هذه الأوليجاركية المالية حول ثلاثة بنوك رئيسية هى بنك المانيا ، وبنك درسدنر ، وبنك التجارة . وتسيطر على الاقتصاد البريطانى ١٥ مجموعة احتكارية ، وعلى الاقتصاد الفرنسى ثمانى مجموعات وعلى الاقتصاد اليابانى ثلاث مجموعات الخ ..

ولا تتمثل قوة هؤلاء الممولين فى رؤوس أموالهم الفردية وحدها ، فهم يستمدون قوة اضافية مما يسمى « **نظام المشاركة** » الذى تعد الشركات المساهمة صور رئيسية من صوره. ففى منتصف الستينات كانت الثروة العائلية لأسرة روكفلر تقدر بنحو ٥٠٠٠ مليون دولار ، بينما بلغت رؤوس أموال الشركات التى تسيطر عليها هذه الأسرة نحو ١٠٠٫٠٠٠ مليون دولار . وكذلك تتحكم أسرة مورجان فى شركات تبلغ رؤوس أموالها نحو ١٠٠٫٠٠٠ مليون دولار رغم أن ممتلكاتها العائلية تقل عن ممتلكات أسرة روكفلر. ويزيد فى تدعيم نظام المشاركة ، ذلك النظام الذى أسماه لينين « **الاتحاد الشخصى** » بين أصحاب البنوك ورجال الصناعة ، ويحدث ذلك عندما نجد نفس الاشخاص فى مجالس ادارة أكبر مؤسسات التمويل وأكبر الشركات الصناعية فى نفس الوقت . وفى منتصف الستينات كان أفراد ٢٠٠ أسرة من أغنى الأسر الامريكية يشغلون مناصب الادارة فى أكثر من ١٩٠٠ شركة ومن بينهم ١٧٠٠ يشغلون منصب رئيس مجلس الادارة أو المدير العام . وكان نفس أفراد هذه الأسر يشغلون مناصب الادارة فى ٢١١ بنكا من البنوك الأمريكية الكبرى فى نفس الوقت .

وأدى تركيز وسائل الادارة الاقتصادية فى أيدى فئة محدودة من أصحاب الأموال الى احداث تأثير حاسم فى التركيب الاجتماعى للدول الرأسمالية بأسرها . فالاحتكارات تجد فى ظل الاستعمار أن الديمقراطية البرجوازية التقليدية لم تعد تلائم الظروف القائمة ، ومن هنا شرعت فى تشديد القبضة الرجعية على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية . وقد كتب لينين يقول : « **ان البناء السياسى الملائم لهذا الاقتصاد الجديد ، للرأسمالية الاحتكارية ، هو التحول من الديمقراطية الى الرجعية السياسية . فالديمقراطية تساير**





المنافسة الحرة ٠ والرجعيـــة السياسية تســاير الاحتكار »
(ف٠ أ٠ لينين ٠ المؤلفات الكاملة ج ٢٣ ص ٤٣)

وظهر خلال الحرب العالمية الأولى ما يشير الى أن رأس المال الاحتكارى بدأ يتخذ أشـكالا جديدة ، اذ كانت قوة الاحتكارات قد بدأت تتداخل مع قوة الدولة البرجوازية ، وذلك مع زيادة خضوع هذه الدولة لسيطرة رأسمال التمويل ٠ ورغم أنه لم يكن قد ظهر بعد غير البوادر الأولى لرأسماليـــة الدولة الاحتكارية فقد وصف لينين قسـماتها الرئيسية وأوضح أن المرحـلة الاستعمارية « هى **مرحلة الاحتكارات الرأسمالية الكبرى ، ومرحلة تحول الرأسمالية الاحتكارية الى رأسمالية الدولة الاحتكارية** » ٠

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٤١٠)

وأوضح لينـــين كذلك أن رأسماليـة الدولة الاحتكارية نشأت نتيجة للتناقضـات بين الدول الاستعمارية أثناء سعى رأسمال التمويل للسيطرة على العـــالم اقتصاديا وسياسيـــا وتقسيمه بين المجموعات الاحتـــكارية المختلفـــة ، ثم تحولت رأسمالية الدولة الاحتكارية فأصبحت هى العامل الرئيسى فى توسع الانتاج الرأسمالى ٠ وساعدت على ذلك التوسع الحروب العالمية ، ونمو النزعـة العسكرية ، وأزمات فائض الانتاج ، والاضطرابات السياسية والمنـــازعات الاجتماعيـــة فى الدول الرأسمالية ٠

ومن ناحيـــة أخرى نجـد أن خضوع الدولة للاحتكارات والتنظيمـات التى تضعهـــا الدولة الاحتكارية للاقتصاد تؤدى الى زيادة ملموسة فى الانتاج وفى رأس المال ٠ فالدولة البرجوازية التى تتحكم فى ربع الدخل القومى أو ثلثه تعيد توزيع هذا الدخل **بصـــورة تحقق مصـــلحة** البرجوازية الاحتكارية ٠

وبينما تعمل الدولة الاستعمارية على مساعدة المؤسسات الاحتكارية الكبرى نجد أنهـا تحولت هى نفسهـــــا الى أكبر مؤسسة احتكارية ٠ ففى بريطانيا أصبح قطاع الدولة ينتج أكثر من ٢٠ ٪ من مجموع الانتاج الصناعى ، وأصبح فى ايطاليا ينتج نحو ٣٠ ٪ ٠ وفى المانيا الغربية تملك الدولة نحو ١٨ ٪ من رؤوس أموال الشركات المساهمة ، وفى فرنسا تملك الدولة نحو ثلث رؤوس الأموال الثابتة ٠

وتعمل الدولة من خلال ذلك على ضمان حصول الرأسماليين على أرباح متـزايدة لتدعيم سلطتهم



الاقتصادية ووضع المنجزات العلمية والتكنولوجية تحت تصرفهم .

تصدير راس المال

وأوضح التحليل الذى قدمه لينين أن تاريخ نشأة رأس المال الاحتكارى وتطوره هو فى نفس الوقت تاريخ توسعه واتجاهه الى اخضاع الشعوب الأخرى وتحقيق السيطرة على العالم .

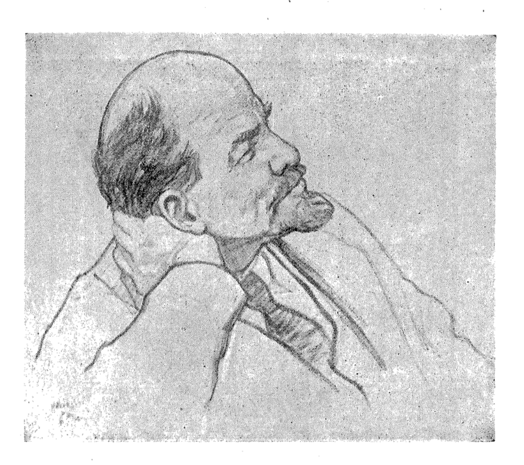
وأشار لينين الى أنه مع بداية هذا القرن لم تكن هناك أراض حرة لم تخضع بصورة مباشرة أو غير مباشرة للدول الاستعمارية . فقد نشأ اقتصاد رأسمالى عالمى مع دخول الرأسمالية هذه المرحلة الجديدة من مراحل تطورها . وكتب لينين يقول : « **ان تقسيم العالم بأسره (من ناحية مناطق النفوذ للبنوك ورأسمال التمويل ومجموعات الاحتكارات الدولية ومن ناحية الاستيلاء على المستعمرات وأشباهها) أصبح هو الحقيقة الرئيسية فى عصر** الاستعمار ، فى اقتصاديات مطلع القرن العشرين» (المرجع السابق جـ ٤١ ص ٢٠٢)

ودرس لينين العوامل الاقتصادية الرئيسية التى تحرك رأس المال الاحتكارى وتدفعه الى سياسته التوسعية العدوانية ، فوجد أن أهم تلك العوامل هو تصدير رأس المال الذى كان قد تحول الى أداة رئيسية للتوسع الاقتصادى فى الخارج وسلاح فى يد الاحتكارات فى سعيها لتقسيم العالم الى مناطق للنفاذ . **وبذلك أصبح تصدير راس المال أحد السمات الرئيسية للاستعمار .**

وكان رأس المال يصدر فى الفترة السابقة على الاحتكار أيضا . ولكنه لم يبدأ فى أداء دور حاسم فى العلاقات الاقتصادية الدولية الا مع بداية القرن الحالى . وأدت هذه العملية بدورها الى زيادة التوسع الاستعمارى من جانب الدول الامبريالية الكبرى ،

وأوضح لينين « **أن تصدير رأس المال يسهل غزو المستعمرات ، اذ يكون من الأيسر فى السوق الاستعمارية استخدام الوسائل المؤدية الى الغاء المنافسة وضمان وصول المواد المطلوبة الى الدولة الاستعمارية واتمام الاتصالات اللازمة » الخ ...** (المرجع السابق جـ ٢٢ ص ٢٦٢) .

وأبدى لينين فى هذا الصدد بعض التحفظات مبينا انه يمكن فى ظل الاستعمار أن يتم خضوع دولة لدولة أخرى من الناحية الاقتصادية دون أن يصحب ذلك بالضرورة ضمها اليها سياسيا ، بل وأوضح أن ذلك حدث بالفعل فى حالات عديدة . (المرجع السابق جـ ٢٣ ص ٤٤) .



وما زال تحليل لينين صادقا حتى اليوم. فنحن نجد أن تصدير رأس المال أصبح هو الأداة الاقتصادية الرئيسية للاستعمار الجديد . كما أصبح أداة هامة فى الصراع بين الاحتكارات للحصول على مناطق النفوذ فى المناطق الخاضعة للسيطرة الاستعمارية والتى ضاقت كثيرا عما كانت عليه . ويمكن أن نقول انه مع ازدياد أزمة الرأسمالية تزداد أهمية تصدير رأس المال بدلا من أن تنقص . وقد ازداد حجم رأس المال المصدر فى السنوات الاخيرة زيادة هائلة ، فبينما كان مجموع الاستثمارات الامريكية فى الخارج فى عام ١٩١٤ لا يتجاوز ٣٥٠٠ مليون دولار نجده قد زاد اليوم عن ١٢٠٫٠٠٠ مليون دولار . (مجلة سيرفى أوف كارنت بيزينيس اكتوبر ١٩٦٨) .

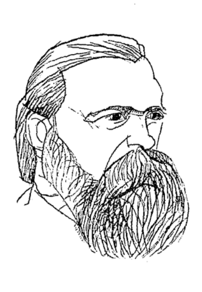
الاحتكارات ... تتقاسم العالم

وأوضح لينين فى نهاية الفصل الخاص بتصدير رأس المال ان الاحتكارات اقتسمت العالم فيما بينها بكل معنى الكلمة . ووصف لينين الاتفاقات الاحتكارية التى نشأت نتيجة لتركز الانتاج الى درجة لم يسبق لها مثيل ـ والتى تمتد بصورة حتمية الى خارج حدود اقتصاديات دولة واحدة ـ بأنها « **احتكارات عليا** » . وقال : «ان الصراع من أجل التقسيم الاقتصادى للعالم مظهر بارز من مظاهر الطابع الدولى لرأس المال بما يصحبه من منازعات حادة واشتداد فى التناقضات الطبقية على نطاق عالمى » .

بيد أن الظاهرة المميزة للاستعمار ليست هى ظهور الاتحادات الاحتكارية للرأسماليين فى السوق العالمية ، بل وليست اشتراك الرأسماليين الكبار من دول مختلفة فى شركات موحدة ، فقد كانت هناك مظاهر كهذه فى فترة المنافسة الحرة ، يقول لينين: « ان السمة المميزة للاستعمار سمة مختلفة تماما ، وهى سمة لم يكن لها وجود قبل القرن العشرين ، هذه السمة هى تقسيم العالم اقتصاديا بين الاحتكارات العالمية ، هى تقسيم الدول ، عن طريق الاتفاق ، الى مناطق للتسويق» .
(ف.أ. لينين . المؤلفات الكاملة ج ٢٦ ص ١٦٧)

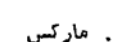
الصراع : لاعادة تقسيم الأسلاب !

وأوضح لينين الطابع الطبقى للاتحادات الاحتكارية الدولية ، وفند الادعاءات القائلة بأن هدف هذه الاتحادات هو الحل السلمى للتناقضات الحادة فى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، وأنها يمكن



ف . انجلز





ك . ماركس

أن تنشىء فى آخر الأمر اتحادا عالميا يتحرك وفقا لخطة مشتركة . وأوضح لينين أنه كلما نمت الاحتكارات الدولية فان الصراع والتنافس بينها يزداد ولا يضعف . وكتب يقول : « **ان أشكال الصراع يمكن أن تتغير بل انها تتغير بالفعل نتيجة للأسباب الطارئة ، ولكن جوهر الصراع — أى محتواه الطبقى لا يمكن أن يتغير مادامت الطبقات قائمة** »

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٢٥٣)

وأدى تطلع الاحتكارات الى السيطرة على موارد المواد الخام فى الدول الاجنبية وعلى الاسواق ومجالات استثمار رأس المال ، الى ازدياد التكالب على التوسع الاستعمارى من جانب الدول الرأسمالية الكبرى . وترتب على ذلك أن أصبح العالم كله مع بداية القرن العشرين منقسما سياسيا بين حفنة من الدول الاستعمارية . وأوضح لينين أن اتمام تقسيم أراضى العالم بين الاحتكارات يعد من السمات الاقتصادية الرئيسية للاستعمار فى فترة سيطرته الكاملة . وقال :

« **ان أهم سمات هذه الفترة هى التقسيم النهائى للكرة الأرضية — النهائى لا بمعنى أنه لن تكون هناك فرصة لاعادة التقسيم ، فبالعكس نجد أن اعادة التقسيم ممكنة بل وحتمية — لكن بمعنى أن السياسة الاستعمارية للدول الرأسمالية قد أتمت الاستيلاء على الأراضى التى كانت حرة على ظهر هذا الكوكب** » .

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٢٥٤)

واذا كان الوضع قد تغير منذ كتب لينين هذه الكلمات تحت تأثير الضربات التى وجهتها حركة التحرر الوطنى للدول الاستعمارية ، وتحت تأثير نمو المعسكر الاشتراكى ، فليس معنى ذلك أن الدول الاستعمارية قد تخلت عن سعيها لاعادة تقسيم العالم فيما بينها بوسائل جديدة . فالاستعمار يسعى للتلاؤم مع الوضع الدولى الراهن عن طريق الجمع بين سياسته الاستعمارية التقليدية وما يسمى بالاستعمار الجديد : وتحتل الاحتكارات الامريكية المكان الأول فى اتباع هذه السياسة .

الاستعمار .. والثورة الاشتراكية

وأوضح لينين أن الاستعمار هو أعلى مراحل الرأسمالية وهو فى نفس الوقت آخر مراحلها ، وانه لا يمكن أن يتبعه الا الثورة الاجتماعية التى تقوم بها الطبقة العاملة . ومن هنا نشأت واجبات

جديدة فى الاستراتيجية والتكتيك التى تتبعها الطبقة العاملة فى كفاحها الثورى فى ظل ظروف أصبحت المطالب المادية الموضوعية متوفرة فيها لانتصار الاشتراكية • وبين لينين أن توفر هذه المطالب انما تم نتيجة للطابع الاشتراكى للعمل ولأدوات الانتاج ، وهو الطابع الذى أسهمت الاحتكارات فى ايجاده • وقال ان القانون الاقتصادى الذى يحكم تطور الرأسمالية يبين أن الانتقال من النظام الرأسمالى الى النظام الاشتراكى أصبح ضرورة حتمية • وكتب : « **ان الطابع الاشتراكى للعمل الذى يظهر فى آلاف الصور ، والذى تأكد بطريقة قاطعة خلال نصف القرن الذى انقضى منذ وفاة ماركس ، نتيجة لنمو الانتاج الكبير وتزايد الاحتكارات الرأسمالية وكذلك نتيجة للقوة الهائلة التى اكتسبها رأس مال التمويل ، كلها تشكل الأساس المادى الرئيسى للتحول الحتمى الى الاشتراكية** » •

(المرجع السابق ج ٢١ ص ٧١)

ان الطابع الاشتراكى للانتاج يصل فى ظل رأسمالية الدولة الاحتكارية الى درجة عالية تجعل الاحتفاظ بأشكال الملكية الرأسمالية الفردية أمرا لا يمكن احتماله •

بيد أن خلق المطالب المادية للثورة الاجتماعية العالمية فى عصر الاستعمار ليست مقصورة على الدول الرأسمالية • فالتوسع المستمر الذى أدى الى اضفاء الطابع الدولى على الحياة الاقتصادية للنظام الرأسمالى ، يصحبه تزايد فى درجة استغلال شعوب العالم ، واشتداد فى الصراع بين الدول الاستعمارية نفسها **بحيث يهدد هذا الصراع وجود** البشرية ذاته • وترتب على ذلك أن أصبحت الثورة الاجتماعية ممكنة لا فى الدول الاستعمارية الكبرى وحدها بل وفى الطرف المقابل أيضا ، أى فى المستعمرات والدول التابعة • وكتب لينين يقول : « **ان العالم بأسره يوشك أن يندمج فى وحدة اقتصادية مترابطة ، وقد انقسم بين مجموعة من الدول الكبرى • وبذلك أصبحت الظروف الموضوعية لقيام الاشتراكية ناضجة تماما** •

(المرجع السابق ج ٢١ ص ٣٤٥)

وبهذا أوضح لينين فى تحليله أن القوى الانتاجية فى المجتمع تصل فى ظل الاستعمار الى مستوى من التقدم تتجاوز فيه حدود علاقات الانتاج الرأسمالية وتتطلب تحطيمها • مما دفع لينين الى القول بأن الاستعمار هو عشية الثورة الاشتراكية •



وقد وصل لينين الى هذا الرأى عندما كانت البرجوازية الاحتكارية فى قمة قوتها • وبلغ بها الأمر ، فى سبيل تحقيق مصالحها الضيقة ، أن أشعلت نيران الحرب العالمية الأولى ، ولم يكن يبدو أن ثمة قوة اجتماعية قادرة على مواجهتها • وفى ذلك الحين ــ فى بداية عام ١٩١٥ ــ أعلن لينين أن البشرية تقف عند مفترق عصرين • وكتب :

« **ان الأحداث التاريخية التى تجرى أمام أعيننا لن تفهم الا اذا وصلنا الى تحليل للظروف الموضوعية للانتقال من عصر الى آخر •• فنحن لا نستطيع أن نعرف مدى سرعة أو نجاح الحركات التاريخية المختلفة فى فترة بعينها ، ولكننا نستطيع أن نعرف أى الطبقات تحتل المكانة الرئيسية فى هذا العصر أو ذاك ، فتحدد محتواه الرئيسى ، والاتجاه الأساسى لتطوره ، والمميزات الفاصلة للوضع التاريخى فى ذلك العصر الخ •••** »

(المرجع السابق جـ ٢١ ص ١٤٥)

وأكد أن الطبقة العاملة لن تكون قادرة على وضع سياسة سليمة الا على هذا الاساس ، أى الا اذا **أدخلت فى اعتبارها المميزات الرئيسية لكل عصر (ولم تكتف بفهم فترات محدودة فى تاريخ دول بعينها)** •

ومنذ ذلك التاريخ حدث تغيير جوهرى فى وضع الطبقة العاملة على نطاق العالم • فقد ازداد عددها نحو عشرة أضعاف منذ بداية هذا القرن • وهى تنتج الآن أكثر من ثلاثة أرباع الانتاج الاجتماعى فى العالم كله ، كما أن تأثيرها فى المجتمع يفوق بكثير نسبتها الى مجموع السكان « **لأنها تسيطر من الناحية الاقتصادية على مركز وعصب النظام الاقتصادى للرأسمالية** » •

(المرجع السابق جـ ٣٠ ص ٢٧٤) •

وأوضح لينين أن النظام الاستعمارى أداة تستخدمها الدول الكبرى لتأجيل انهيار الرأسمالية تأجيلا مصطنعا • وقال : « **ان الاستعمار العالمى لابد أن ينهار عندما يندمج الكفاح الثورى للعمال فى كل بلد مع الكفاح الثورى لمئات الملايين من الناس فى الدول المستعمرة** » • وبذلك استكمل لينين فكرته القائلة بأن الكفاح المعادى للاستعمار من جانب الطبقة العاملة لابد أن يندمج فى آخر الأمر مع حركة التحرر الوطنى فى الدول التى تعانى من النير الاستعمارى بحيث يكونان معا تيارا ثوريا واحدا •

أسعد حليم

لينين والثورة الثقافية

أمير اسكندر

« **والسلطة السوفيتية ، مضافة اليها الكهرباء ، مضاف اليهما تثقيف الجماهير** » .. تلك هى العناصر الثلاثة الأولى ، التى استخدمها **لينين** ، فى بناء المجتمع الاشتراكى الأول ، الذى افتتح حقبة جديدة فى تاريخ الانسان . **السلطة السوفيتية هى الثورة السياسية . والكهرباء هى الثورة الاقتصادية أو الانتاجية . وتثقيف الجماهير هو الثورة الثقافية** . والثورات الثلاث هى أضلاع المثلث فى الثورة الاشتراكية المجيدة . ثورة اكتوبر العظمى .

وما من ثورة اشتراكية يمكن أن تنهض من غير هذا الثالوث . ما من ثورة اشتراكية يمكن أن تستحق اسمها دون أن تغير من طبيعة الدولة ، ودون أن تغير من ماهية العلاقات الانتاجية ، ودون أن تغير من جوهر حياة الجماهير العقلية والروحية، **وتلك كانت رسالة لينين** ، وهو يقف على رأس الطلائع المؤمنة من شعبه ، وجها لوجه أمام ظلمات القرون الوسطى التى رانت على روسيا القيصرية الاقطاعية والاستعمارية ، وأخمدت نبض الحياة فى الملايين العريضة من البشر تحت وطأة العبودية والقهر والتخلف والاستغلال .

فحينذاك ، قبل أن تنتصر الثورة ، كما قال هو نفسه فى عام ١٩١٨ : « **كان كل ذكاء الانسان ، وكل عبقريته ، يخدمان حفنة قليلة من البشر ، ويمنحانها كل ثمار العلم والثقافة ، بينما تعانى الغالبية الساحقة من أبناء المجتمع حاجتها الماسة والحيوية الى التعليم والتطور والارتقاء ..** » .. أما فيما بعد انتصار الثورة ، وقيام السلطة السوفيتية ، وتقويض دعائم الدولة القديمة فان « **كل معجزات العلم ، وكل منجزات الحضارة ، سوف تصبح ملكا لكل الناس . ومن الآن فصاعدا لن يستخدم الذكاء الانسانى ، ولا العبقرية الانسانية لخدمة أغراض القهر والاستغلال .. ألا يستحق هذا كله أن يمنح كل أمرىء جماع قوته وجهده ، لتحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى ؟. أجل . ولسوف ينجز الشعب العامل هذا العمل التاريخى الضخم ، ذلك لأنه فى أعماق هذا الشعب العامل تكمن كل القوى العظيمة للثورة ، والتجدد والميلاد الجديد ..** »

بيد أن المهمة كانت بالغة الصعوبة ، لا لأنها كانت تواجه تخلف القرون الطويلة فحسب ، بل لأنها كانت تتعرض فى تلك اللحظة الحادة من لحظات التحول ، لانحرافات عديدة فى المفاهيم الفكرية وما يترتب عليها من خطط وبرامج . فما طبيعة الثقافة الجديدة التى يراد لها أن تسود فى هذا المجتمع الجديد ؟ ان « البروليتاريا » هى التى أقامت دولتها ، فهل هناك « **ثقافة بروليتارية** » ينبغى لها أن تقوم ايضا ؟ وما هو الموقف من التراث الثقافى بشكل عام ، ومن « **الثقافة البورجوازية** » بشكل خاص ؟ وكيف يمكن القضاء على مشكلة الأمية التى كانت تجثم على عقول الغالبية الساحقة من أبناء هذا المجتمع ؟ . وفى دولة متعددة القوميات ماهو الأتجاه الفكرى السليم الذى ينبغى أن يواجه هذه القوميات المتعددة التى ظل معظمها يعانى وطأة القهر ومحاولات التصفية من جانب القومية الروسية التى كانت — لضخامة

عدد أبنائها وحجم امكانياتها ـ تسيطر على غيرها من القوميات الضعيفة أو المستضعفة ؟ .. ثم ماهى الخطوات التى يجب اتخاذهـا ـ على المستوى الأيديولوجى ـ فى ميدان الأدب والفن ؟ وقبل ذلك ـ وربمـا أهم منـه ـ ماهى الأولويات التى ينبغى الأهتداء بمعـايبرها ، فى عمليـة التطوير الثقـافى وتنوير الجماهير ؟ .. تلك كانت بعض الأسئلة التى واجهها لينين باجابات حاسمة .

هل هناك ثقافة بروليتارية

فى سبتمبر عام ١٩١٧ ظهرت فى روسيا منظمة ثقافية عمالية باسم « **بروليتكولت** » أى « **الثقافة البروليتارية** » تحت قيادة « **الكسندر بوجدانوف**» وهو فيلسوف ، وعالم اجتماع ، واقتصادى روسى كان ينتمى الى الاشتراكيـين الديموقراطيين فى بداية حياته ، ثم انضم الى البلاشفة عام ١٩٠٣ ، وظل فى صفوفهم ستة أعوام حتى طرد من بينهـم بسبب أفكاره الفلسفية المثالية التى انتقدها لينين بشكل حاد فى كتابه « **المادية والنقدية التجريبية**» وحاولت هـذه المنظمة الدفاع عن استقلالها بعـد الثورة ، ووضعت نفسها فى موضع المعارضـة « **للدولة البروليتارية** » . وهى لم تـكن منظمـة عمالية خالصة ، بل دخل الى صفوفها كثير من المثقفين البورجوازيين الذين كانوا يؤمنون بأفكار بوجـدانوف . ما الذى كانت تدعو اليـه هـذه المنظمة ؟ .. كانت تنـادى بمبدأين أساسيين . أولهما : **رفض التراث الماضى** . وثانيهمـا : **اقامة ثقافة بروليتارية نقية وخالصة** . وبلغت هـذه المنظمة أوجها عام ١٩١٩ . ثم أخذت تنهار شيئا فشيئا حتى ذابت تماما فى بداية الثلاثينات .

ماذا كان موقف لينين من دعوى هذه المنظمة الى الثقافة البروليتارية النقية والخالصة ؟

فى عام ١٩٢٠ حينما انعقد مؤتمر «بروليتكولت» لعموم روسيا كتب لينين يقول : « لا أفكار خاصة بل المـاركسية . لا اختـلاف لثقـافة بروليتارية جديدة ، بل تطوير لخيرة نماذج وتقاليـد ونتـائج الثقافة الموجودة من وجهة نظر الماركسية .. » . وفى مشروع القرار الذى كتبه بنفسه وأرسله الى المؤتمر كى ينال موافقته يقول فى بنده الخامس : « **ان مؤتمر بروليتكولت لعموم روسيـا يتمسـك بثبات بوجهة النظر المبدئية هـذه ، ويرفض بكل عزم جميع المحاولات الرامية الى تلفيق ثقافة خاصة متميزة ، والانضواء تحت لواء منظمات خاصـة ومنعزلة** ... » (١٩٢٠)

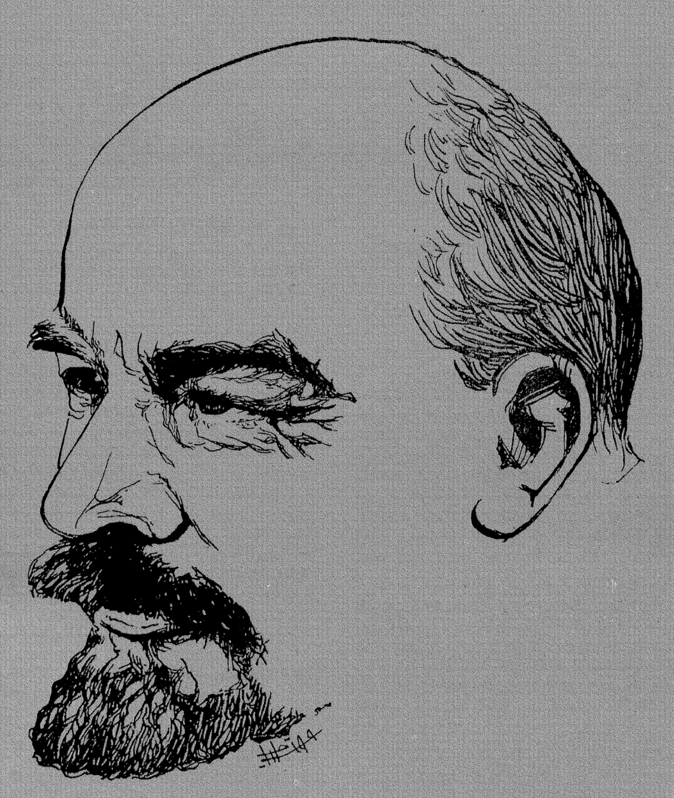
وفى موضـع آخر كتب لينـين يقول : « بينما نثرثر بصدد الثقافة البروليتارية وعلاقتها بالثقافة البورجوازية ، تقدم لنا الوقائع أرقاما تدل على أن الأمور تسير بصورة سيئة جدا عندنا حتى فيمـا يختص بالثقافة البورجوازية . والحقيقة ، كما كان ينبغى توقعها ، هى أننا لا نزال بعيدين جدا عن المعرفة الشاملة للقراءة والـكتابة ، وأن تقدمنـا بالذات بالنسبة للعهد القيصرى (١٨٩٧) بطىء جدا . وهذا تحذير صـارم ولوم لأولئك الذين كانوا ولا زالوا يحلقون فى سـماء « الثقـافة البروليتارية » . فان هذه الأرقام تبين لنا أى عمل شاق وعاجل لا يزال يتوجب علينا القيام به كى نبلغ مستوى بلد متمدين عادى فى أوروبا الغربية» . (١٩٢٢)

وفى موضع ثالث كتب لينين يقول :

« .. أولئك الذين يسهبون فى الكلام كثيرا جدا وبسهولة فائقة حول الثقافة البروليتارية .. حسبنا فى البـداية آن تكون لنا ثقافة برجوازية حقيقية ، حسبنا فى البـداية أن نعرف كيف نستغنى عن النماذج الغليظـة والفظة للغاية من الثقافات السابقة للثقافة البورجوازية ، أى الثقافة المكتبية والاقطاعية .. الخ ، ان العجـلة المفرطة ، والمزايدة ، هما الأشد ضررا فى مضمار الثقافة . وهذا ما يجب على الكثيرين من أدبائنا وشبابنا أن يضعوه فى رؤوسهم » .

فما هى المهمة الأولى التى رأى لينين أنها الأجدر بالتركيز والالتفات؟ « أولا : أن نتعلم . ثانيا : أن نتعلم ايضا . ثالثا : أن نتعلم دائما . ثم الاهتمام بأن لا يبقى العلم عندنا حروفا ميتة أو جملا تشيع على الموضة ـ وهو ما يحدث لنا فى أغلب الأحيان ؛ وليس لنا أن نخفيه ـ بل أن يدخل العلم حقا فى العادات ، ويصبح جزءا لا يتجزأ من حياتنا ، كلية وبالفعل » (١٩٢٣) .

ذلك اذن كان موقف لينـين مما سمى آنذاك بالثورة البروليتـارية . موقف ضـد المزايدة والادعاء . موقف ضد الثرثرات العقيمة البعيـدة عن الواقع الموضوعى للجماهـير . موقف ضـد اختلاف الشعارات الكاذبة البراقة التى تخـدع بردائها الثورى الظاهرى ، وتخفى فى طياتها خواء الفكر من رصيـده الواقعى . موقف ضـد رفض الماضى كله ، ورفض التراث كله ، ووضع للمسألة وضعها الصحيح ؛ وضعهـا المـاركسى السليم : **تطوير خيرة نماذج وتقاليد ونتائج الثقافة الموجودة على أساس ماركسى** .



- لا رفض للماضي كله وللتراث كله ، بل تطوير وانتخاب وارتقاء على أساس من الهضم والاستيعاب ، والتمثل لأفضل مافيه .
- لا ثقافة للقلة المنتقاة أو الصفوة المنتخبة، بل ثقافة ديمقراطية لكل الناس ، ثقافة جماهيرية لكل الشعب .
- لابتر ، لا حرق ، لا مصادرة لكل ما ليس يقف على نفس خطواتنـــا ، بل توعية وتربية وكسب لما يمكن كسبه من اعدائنا .

غير أن هذا الموقف لم يكن يعنى أن لينين كان يرى ـ رغم دعوته الى الاختيار والتطوير ـ أن المجتمع البورجوازى كان ينطوى على ثقافة بورجوازيه واحدة • على العكس ، فهو صاحب لمصطلح الشهير « **أمتان •• وثقافتان** » فى الاشارة الى أن كل مجتمع بورجوازى ينطوى فى داخله على أمتين : القلة المستغلة والكثرة المستغلة ، وعلى ثقافتين بالتالى ، ثقافة القمة الشاهقة وثقافة القاعدة العريضة • بيد أنه لم يكن يرفض ، مع ذلك ، كل ما يصدر عن ثقافة القمة لأن مبدعيها ينتمون الى البورجوازية المستغلة ، بل كان يدعو الى الكشف عن التناقضات داخل ثقافة المجتمع البورجوازى • وبينما كان ينبه دائما الى الحذر من تلك الثقافة ذات التأثيرات الرجعيه والمعادية للديموقراطية • كان فى نفس الوقت يلفت الأنظار الى رؤية وتدعيم ومساندة الاتجاهات الديموقراطية والاشتراكية النامية داخل ثقافة المجتمع البورجوازى نفسه ، أو داخل جانب من جوانبها •

ولم يكن من الغريب أن يثير تقديره البالغ للكاتب الروسى العظيم « ليو تولستوى » مثلا ، الدهشة لدى عدد من معاصريه ، هو نفسه أحس هذه الدهشة عندهم حينما وصف تولستوى بأنه «**مرآة الثورة الروسية**» • ولكن لينين ـ كما يقول جورج لوكاش ـ « لا يقف أمام هذه التناقضات التى تثيرها لأول وهلة ظاهرة الحياة ، ولكنه يسبر غورها ، وينفذ حتى الأعماق • انه يبين أن التناقض بحكم طبيعته على وجه الدقة ، هو الصيغة الضرورية والملائمة للتعبير عن الثراء والتعقد فى العملية الثورية » وفى وجهة نظر لينين أن التناقضات التى تضمنتها آراء تولستوى وصوره ، وذلك المزيج الذى لا سبيل الى فصله من العظمة التاريخية والبساطة العقلية الطفولية ، يشكل وحدة عضوية هى انعكاس فلسفى وفنى لما انطوت عليه الحركة الفلاحية من عظمة وضعف معا ، فيما بين تحرير العبيد عام ١٨٦١ وثورة ١٩٠٥ • وفى الوقت الذى كان فيه « **بليخانوف** » يتساءل قائلا : « من أى نقطة ، والى أى مدى يمكن للتقدميين أن يقبلوا تولستوى ؟ » ويجيب على نفسه قائلا : «ان الممثلين التقدميين للطبقة العاملة يكنون الاحترام لتولستوى أولا وقبل كل شىء ككاتب أحس أن النظام الاجتماعى الحاضر غير مرغوب فيه ، على الرغم من أنه أخفق فى فهم الصراع من أجل تغيير الظروف الاجتماعية وظل غير مكترث بها طيلة حياته » •• كان لينين يقول لمكسيم جوركى عن تولستوى : « يا له من رائع ، آه ••؟ يا له من عملاق •• ! آه ، هو ذا فنان من أجلك يابنى ! أفتريد أن تعرف ايضا ما هو اشد مدعاة للدهشة ؟ انه صوته الفلاحى ، وطريقته الفلاحية فى التفكير ! انه لفلاح صميم حتى النخاع ! فحتى اللحظة التى أقبل فيها هذا الرجل النبيل ، لم يكن فى أدبنا فلاح حقيقى ، •• لم يكن فى أدبنا فلاح حقيقى •• » • ويكمل جوركى هذه القصة التى أوردها فى مذكراته قائلا : « حينئذ نظر الى لينين بطرف عينه الصغيرة ذات الملامح الآسيوية ، وسألنى : « من فى أوروبا يمكن أن يوضع معه فى نفس المرتبة ؟ » ثم أجاب على نفسه فى الحال : « لا أحد ». ! •

ولم يكن تقديره العميق لتولستوى الا صورة لتقديره لكل ما هو طيب وعميق وتقدمى فى التراث البورجوازى • وليس أدل على ذلك من أن تولستوى لم يستأثر وحده بتقديره ـ وان كان قد احتل مكانة خاصة فى نفسه ـ بل شاركه فى ذلك بوشكين ، وهرزن ، وبيتساريف ، وشرنشتسكى وليرمنتوف ، ونكراسوف ، وزولا ، وجوته ، وهاينى وجاك لندن •• وغيرهم • ليس رفض الماضى كله ، ونبذ التراث كله ، شيمة الماركسى الحقيقى الذى تمثل ، كأفضل ما يكون ، فى اهاب ذلك المفكر والمناضل العظيم : لينين ، وانما الاختيار والانتقاء والتطوير ، هو جوهر النظرة السليمة ، التى تقوم على أساس المنهج القائل بأن المستقبل ليس نفيا للماضى فحسب ، ولكنه هضم واستيعاب وتمثل ايضا لأفضل ما فيه •

ضد الشوفينية والقومية الضيقة !

واذا كان موقفه من تولستوى قد تضمن هذا القدر من التقدير ، والنفاذ ، والاستبصار بالمغزى الحقيقى لكتابات الرجل العظيم ، فلقد كان له موقف آخر ازاء أولئك المفكرين الذين اتسمت أفكارهم وأعمالهم بالنظرة الرجعية ، الشوفينية ، الضيقة الأفق ، وخصوصا أولئك الذين حاولوا ضرب الثورة الاشتراكية فى ظل لافتات الوطنية الروسية ، والعزة القومية الروسية ، والشخصية الخاصة ذات الملامح الخالدة للشعب الروسى ، ودفاعا عما أسموه الثقافة الرفيعة للصفوة التى تهددها مطالب العامة ، وقوة الغوغاء .

فى عام ١٩٢٢ صدر كتاب بعنوان « **أوزفالد اشبنجلر وسقوط أوروبا** » اشترك فيه مجموعة من الكتاب والمفكرين الروس ، وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير «**برديائيف**» • وفى هذا الكتاب حاول هؤلاء الكتاب أن يطبقوا أفكار **اشبنجلر** على



الواقع الروسى، وأن يستخدموا نظرياته ومفاهيمه السوفينية والعنصرية الخاطئة فى نضالهم ضد الثورة الروسية • وكانت تلك لحظة انتهاء الحرب الأهلية وبداية استقرار الثورة الروسية واتجاهها الى تضميد جراحها والانطلاق فى بناء المجتمع الجديد • فى تلك اللحظة وقف « برديائيف » ليقول أن « **روح الانسانية والتعاطف البشرى غريبة على الاشتراكية ، ولن يكون فى الامكان ظهور أى عمل ابداعى ، أو تفتح أية حرية ، فى العالم الاشتراكى** » • ثم انتهى برديائيف الى أن الوجهة الجديدة للمجتمع الروسى سوف تصل به الى « موت الثقافة » !

وأدرك لينين على الفور ما تحمله هذه الأفكار من دلالة ضد الاشتراكية ، وضد السلطة الجديدة التى بدأت حينذاك توجه المجتمع وجهة انسانية حقيقية • وبدت له هذه الأفكار « **نوعا من الغطاء الأدبى لتنظيمات الحرس الأبيض** » ! •• فالعزة القومية الحقيقية لا ينبغى أن تفهم فى اطار سلافى ضيق بل ينبغى أن تنطابق مع مصالح جماهير البروليتاريا الروسية العظيمة • ان هذه العزة القومية « تدفع المرء الى أن يحارب ضد كل ألوان القهر والظلم وانعدام المساواة وسلب حقوق الانسان » ولم تكن أقواله مجرد شعارات يواجه بها أعداء الاشتراكية ، بل كانت دائما مشروعات للعمل ، وخططا للتنفيذ • واذا كان منح الشعوب الكثيرة التى كانت تشكل جسم الأمبراطورية القيصرية القديمة ، وحقها فى تقرير مصيرها ، هو أمر يتطابق تماما مع جوهر الفكر الماركسى ، فان لينين قائد المجتمع الاشتراكى الأول ، هو الذى وضع هذا الشعار موضع التطبيق • هو الذى أصدر نداءه الشهيد الى القوميات المختلفة التى تشكل منها الأتحاد السوفيتى بأن لها حرية البقاء داخل الأتحاد السوفيتى أو الأنفصال عنه لوأرادت . هو الذى أزاح صخور الظلم القيصرى والقهر الاستعمارى من على صدورها ، وبعث فيها عزتها القومية ، وأشاع الحيوية من جديد فى لغاتها ، وثقافاتها الوطنية ، وتراثها العريق • هو الذى جسد فى الفعل الثورى كلمات ماركس

الشهيرة : ((**ان شعبا يضطهد غيره من الشعوب لا يستطيع أن يكون شعبا حرا .** » ! ، وهو الذى قال : « **ان التربية الطويلة للجماهير العاملة بروح المساواة القومية الكاملة ، والأخاء الوطنى الكامل ، هى من أشد ما تحتاج اليه ثورة البروليتاريا .** » !

هذان هما الخطان المتوازيان اللذان سار عليهما لينين فى بداية الثورة . رفض لتلفيق ثقافة بروليتارية مضللة ، وتطوير ودفع وتنمية للثقافة البورجوازية الديموقراطية . رفض لدعاوى العزة القومية الروسية والسمات الخالدة الخاصة بالشعب الروسى ، رفض للقومية الضيقة والشوفينية القاصرة ، منح الشعوب المقهورة حريتها وحقها فى تقرير مصيرها، واستنهاض تراثها وبعث لغاتها وثقافاتها القومية. والمحصلة النهائية بعث ثقافى كامل فى مجتمع رزح قرونا طويلة تحت نير الجهل والتخلف ، وبعث قومى كامل — فى الوقت نفسه — فى اطار نظرة انسانية ثورية وأممية لشعوب مجتمع كان يدعى فيما مضى « **سجنا للشعوب** » !

الطريق يبدأ من هنا !

بيد أن الثورى العظيم كان يعرف كيف يبدأ طريقه فى المسيرة الثقافية الكبرى لمجتمعه . ولأنه كان ينطلق من فهم عميق لواقعه ، أدرك على الفور أى عدو ينبغى أن يواجهه فى البداية حتى يمهد الطريق . لم تكن الثقافة عنده — كما لاينبغى أن تكون عند كل ثورة حقيقى — متاع الصفوة المنتقاة ، ومسلاة القلة التى منحها وضعها الطبقى فراغ الوقت وتأمين ضرورات الحياة . **كانت الثقافة جزءا لا يتجزأ من الوجود الأنسانى الحر ، من الحياة الأنسانية الكريمة التى تتفتح على آفاق لاحد لها تحت شمس الأشتراكية .** ولم يكن يكفى أن تمنح الأقليات القومية حقها فى تقرير مصيرها ، أو تدفع الى بعث تراثها ولغاتها الوطنية . ولم يكن يكفى أن تترجم الى اللغة الروسية فى السنوات القلائل التى اعقبت الثورة أعمال عمالقة الفكر والأدب الأنسانيين فى العالم كله . لم يكن يكفى أن تظهر فى المكتبات الروسية ، باللغة الروسية ، أعمال بلزاك وفولتير ، وأناتول فرانس ، وهاينى وشيللر ، وديكنز ، وجاك لندن ، وابتون سنكلر ، وفرهارن ، وغيرهم من رواد الفكر الانسانى فى الغرب والشرق . ذلك لأن ستارا من الظلمة كان يعشى بأثقاله ابصار الجماهير العريضة من أبناء هذا المجتمع . كانت الأمية تزيد على ثمانين فى المائة بين السكان . فما الذى يمكن أن تضيفه أمثال هذه الترجمات الى شعوب لا تقرأ ولاتكتب ؟ .. الطريق اذن يبدأ من هنا ! ..

« ان اكتوبر الأحمر قد فتح سبيلا رحبا أمام ثورة ثقافية ذات أبعاد عظيمة للغاية ، وتتحقق على أساس الثورة الاقتصادية البازغة وفى تفاعل معها .. تصورى ملايين الرجال والنساء من قوميات وعروق مختلفة وعلى درجات متفاوتة من السلم الثقافى . انهم جميعا قد اندفعوا الآن الى الامام . الى الحياة الجديدة . ان المهمة التى تواجه السلطة السوفيتية جليلة حقا . اذ ينبغى عليها أن تسدد فى سنوات ، فى عقود من السنين ، الدين الثقافى المتراكم خلال قرون وقرون ... أنت تهللين لذلك العمل الثقافى العملاق الذى قمنا به منذ وصولنا الى الحكم . يقينا ان بوسعنا أن نقول دون تبجج وتباه ، اننا فعلنا فى هذا المجال الكثير والكثير جدا . نحن لم « نخلع رؤساء » فحسب ، كما يتهمنا بهذا مناشفة جميع البلدان ، بل أنرنا كذلك رؤوسا . لقد أنرنا كثيرا من الرؤوس . ولكن الكثير بالقياس الى ما مضى فقط ، بالقياس الى خطايا الطبقات والزمر السائدة فيما مضى ... » (من كتاب ذكريات عن لينين .. بقلم كلارازيتكين) .

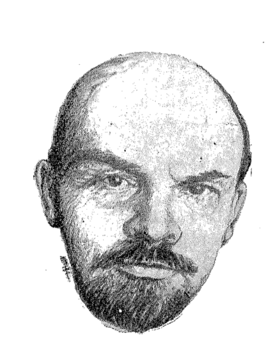
هذا هو الوضع الصحيح للمشكلة اذن . فأى اشاعة للثقافة وسط الجماهير ، أى محاولة لاكسابها جوهرها الديموقراطى ، ينبغى أن تبدأ من القضاء على الامية ، بحيث لا تبقى الثقافة حكرا فى أيدى القلة . وبحيث تتحقق عدالة التوزيع الحقيقية لثمار المجتمع كلها اقتصادية كانت أو ثقافية . ومن هذا الفهم الثورى السليم لقضية البناء الثقافى ، كان لينين يرد على أولئك الذين كانوا يتصورون الثقافة مجرد عدد من دور المسارح والاوبرا والباليه ومعارض النحت والتصوير . لم يكن يرفض هذه المظاهر للابداع الفنى والانسانى ، ولكنه كان يؤمن بأن عملية أخرى ينبغى أن تسبقها حتى يمكن لهذه الاعمال أن تكون ملكا للجماهير كلها ، وغذاء روحيا لها ، ولاتبقى مجرد علاقة خارجية على تطور أمة لم تتطور بالفعل ! « أجل ، الباليه ، المسرح ، الاوبرا ، معارض الرسم والنحت الجديد ، كل هذا هو بالنسبة لعدد كبير من الناس فى الخارج برهان على أننا نحن البلاشفة لسنا اطلاقا برابرة متوحشين ، كما كانوا يظنون هناك . أنا لا أنكر

هذه الظواهر وما يماثلها من ظواهر الثقافة الاجتماعية ، وأنا أقدرها حق قدرها · ولكنى أعترف بأن بناء مدرستين ابتدائيتين أو ثلاث فى قرى نائية يطيب لى أكثر مما تطيب لى روع معروضة فى معرض من معارض التصوير والنحت · **ان رفع مستوى الجماهير الثقافى العام يخلق تلك التربة الصلبة السليمة التى تنمو منها قوى جبارة لا ينضب لها معين من أجل تطوير الفن والعلم والتكنيك ·**» (من كتاب ذكريات عن لينين ـ بقلم كلارا زيتكين) ·

ومن نقطة البداية السليمة هذه ، انطلقت مسيرة البناء الثقافى للمجتمع الجديد · حملات ضارية ضد الامية · سباق لاهث مع الزمن من أجل تعليم الشعب · دفاع مستميت حتى ينال كل فرد من أبناء هذا المجتمع حقه فى نور المعرفة مثلما يحصل على حقه فى المسكن أو رغيف الخبز · وماذا كانت النتيجة ؟ مجتمع بلا أمية فى سنوات قلائل · مجتمع يقرأ شكسبير ـ كما تقول احصائيات اليونسكو ـ أكثر مما تقرأه بلاده انجلترا · مجتمع بدأ أول غزو انسانى للفضاء على أساس من التطور العلمى والتكنيكى · مجتمع يمثل أحد القوتين الأعظم فى العالم !

العدو ماكر وحاذق وعنيد !

غير أن لينين كان واعيا تماما بأن أعداء المجتمع الجديد اذا كانوا قد أسلموا أسلحتهم ورفعوا رغما عنهم راياتهم البيضاء فى ميدان السلطة السياسية والاقتصادية ، فانهم لم يسلموا أسلحتهم بكاملها ، فى ميدان الثقافة · حقا ان تعليم الشعب يسحب الارض من تحتهم · واشاعة الوعى وسط الجماهير سوف يقطع الطريق على محاولاتهم الرامية الى استعادة مواقعهم · ولكن التطور الثقافى يمضى ببطء أشد أو بسرعة أقل مما يمضى به التطور الاقتصادى والسياسى · ومن ثم حذر لينين من أن العدو · سيكون فى ميدان الثقافة بخاصة قويا ، وأنه سيكون هنا « **ماكرا وحاذقا وعنيدا** » ! · كان يقول : «**ينبغى لنا ألا نكتفى حتى باحتلال قمم القيادة والاشراف ، بل ينبغى لنا أن نستولى على أرض العدو كلها** » ·



« أحيانا لا يقع أمام ناظريك غير لوحة زرقاء سماوية أو برتقالية ، ولكنك عندما تحدق فيها ، فانها تتكشف ، وأحيانا حتى لصاحبها غير الواعى تماما ، قطعة من هذا الغاز الخانق ، الكريه ، الكثيف ، الذى تنفثه الثقافة المعادية للبروليتاريا ·

وهنا لا بد من يقظة هائلة • لا بد من مهارة في التنظيف لا حازمة وحسب بل دقيقة أيضـــا • ولا ينبغي لنا ، ولا يمكننا أن نكون مبددين، انما ينبغي لنـا أن نعرف أين تقع القروح التي يتعين بترها وحرقها ، وأين ما يمكن علاجه ، وما يجب الصبر عليه رغما عنا ، طالما لم نستعض عنه بجـديد ، خاص بنا • ينبغي أن نعرف من يجب أن ندعمه ، ونعمله ، ونلومه في حينه كما يجب• ينبغي أن يصون الاحتراس اليقظ ابداعنا الثقافي في جميع ميادين الفلسفة الماركسية والميتودولوجية — في العـلوم الانسـانية ، في اصـلاح علم الطبيعيـات ، وعلم التربية النظرية والعملية ، وتاريخ الفن ، وأخيرا في شكل منتجات الابداع الفني بالذات ، هذا الابداع الذي يستأثر بأفكارنا ومشاعرنا ، ويستحوذ بصورة واسعة على الجماهير التي تنمو بسرعة عاصفة •••»

وهذه الكلمات تركز في وعي كامل الموقف الذي كان لينين يرى ضرورة اتخـاذه بالنسـبة لمجالات الابداع الثقافي المختلفة • لم يكن يدعو الى البتر والحرق والمصادرة الا لتلك الاعمال التي تكشف عن عدائها السـافر ، وتنفث سـمومها القـاتلة ، في روح الشعب • ولكنه في الوقت نفسه كان يقول بضرورة المرونة القائمة على الحذر والاحتراس ازاء الاعمال الاخرى التي يمكن الافادة منها بشكل مؤقت ، وضرورة الاخذ بعين الاعتبار الرصيد الحقيقي للمجتمـع من هـذه الابداعات الثقافية • « **لا ينبغي لنا ، ولا يمكننا أن نكون مبددين** » ، أجل ! ، فهـذه هي النظرة القاصرة التي لا ترى الا ما تحت أقدامها • «وينبغي لنا أن نعرف من يجب أن ندعمه ، ونعلمه ، ونلومه كما يجب » أجل ! ، فهذه هي طبيعة النظرة الثورية التربوية التي لا تبحث عن البتر والحرق لمجرد اثبات ثوريتها ويساريتها المتطرفة ، ولكنها تبحث عن كسب كل من تستطيع كسبه لصفوفها ، وكل من تسـتطيع تقويمه واصـلاحه ممن لم يعرفوا المسار الحقيقي للثورة وقيمها وغاياتها •

ولم يكن المثال الذي ضربه باللوحة الزيتية التي ينبعث منهـا الدخان الخـانق المعـادي للبروليتاريا ، عداء للاتجاهات الجديدة في الفن• من الحق أنه لم يكن يحبذها • كان يقول «الجميل ينبغي الحفـاظ عليه ، وأخذه مثـالا وقدوة ، والانطـلاق منه ، حتى وان كان قديما • فلماذا يتعين علينا أن ندير ظهورنا للجميل حقا وفعلا ، لمجرد أنه قديم ؟ لماذا يجب الانحنـاء أمام الجديد كما أمام الرب ، ولماذا يجب الخضوع له لمجرد أن هذا جديد ؟ » ولكن هـذا الموقف كان ينبع من البغض الشديد للنفاق ومن الاجلال غير الواعي للموضة الفنية السائدة في الغرب • بيد أن هذا البغض لم يكن يعني بالنسـبة له أن كل ما هو جديد معاد للثقـافة الاشتراكية • هـذا مضحك بالطبع • وانما الموقف السليم الذي تبناه والذي كافح من أجله هو كشف الاتجاهات المعادية التي تستتر تحت لافتات الجديد والمتطور في الأدب والفن • ان الفن ينبغي كما قال « أن يمد جذوره الى أعمق أعماق الجماهير الكادحة العريضة • يجب أن يكون مفهوما لهذه الجماهير ومحبوبا منها • يجب أن يوحد احساسها وفكرها وارادتها ، وأن يرفعها • يجب أن يوقظ فيها الفنانين ويطورهم»!

تلك كانت خطوطه الاساسية اذن !

لا ثقـافة بروليتـارية خاصة ، بل تطوير وانتخـاب وارتقاء لعناصر الثقـافة البورجوازية الديموقراطية •

لا رفض لكل منجزات الثـورة البورجوازية الديموقراطية في ميـدان الثقـافة ، بل تطوير وانتخاب وارتقاء لأفضل عناصرها ..

لا رفض للمـاضي كله ، وللتراث كله ، بل تطوير وانتخاب وارتقاء على أسـاس من الهضم والاستيعاب والتمثل لأفضل ما فيه ••

لا بـدء من فراغ ، أو من جرى وراء بريق الغرب ولافتـاته ، بل دفع للجـماهير على طريق الثـورة الثقافية ، واشاعة للنـور في عقولها وقلوبها ••

لا تكريس للشوفينية أو القومية الضيقة ، بل حرية واسعة للقوميات المختلفة ، وحق مقدس لها في تقرير مصيرها ، وبعث لثقافاتها ولغاتها وتراثها ••

لا ثقافة للقلة المنتقاة أو الصفوة المنتخبة ، بل ثقافة ديموقراطية لكل الناس، ثقافة جماهيرية لكل الشـعب ، توحد ارادته وفكره ووجـدانه حولها ••

لا بتر ولا حرق ولامصادرة لكل ما ليس يقف على نفس خطوطنـا ، بل توعية وتربيـة وكسب لما يمكن كسبه من أعدائنا •

ثقافة لكل الجماهير ، ثقافة تنبع من الجماهير ، ثقافة تمضي على الطريق الذي يسـتهدف مصالح الجماهير • ثقافة اشتراكية وانسـانية • ثقافة من أجل الحياة !

أمير اسكندر



لينين .. وجوركى

رائد الاشتراكية وقيثارة الثورة

كانت علاقة لينين بالادب عميقة أصيلة بعيدة الاهداف. كان يقرأ الادب بنهم وفهم وتذوق .. ويهتم بالادباء كثيرا ، المعاصرين منهم والقدامى . وطالب بضرورة احياء التراث الادبى وكتب عن تولستوى عدة مقالات أضفت على الكاتب القديم ضوءا جديدا . واهتم كثيرا بالادباء الشبان . وكان يؤمن بضرورة الالتزام فى الكلمة المطبوعة ، وانها لا يجب ان تكون أداة لثراء بعض المجموعات أو الاشخاص ولا يمكن أن تكون قضية خاصة مستقلة عن القضية العامة للطبقة العاملة. قال فى مقال « التنظيم الحزبى والادب الحزبى » :

« ان الكلمة المطبوعة يجب أن تكون ملتزمة وبخلاف الاخلاق البورجوازية ، بخلاف الصحافة البرجوازية « والفوضى الارستقراطية » والركض وراء الربح يجب أن ترفع البروليتاريا الاشتراكية مبدأ الكلمة المطبوعة الملتزمة وان تطور هذا المبدأ وتطبقه عمليا بأكثر ما يمكن من الكمال والنقاء » .

ولمزيد من الوضوح كان لينين كثيرا ما يستخدم الادب . ففى كتيب « **قانون المصانع الجديد** » استشهد بحكاية كريلوف المشهورة « أسد فى الصيد » وقال « ان اللوائح الجديدة عن العمل الاضافى تذكرنا كيف كان الاسد يتقاسم الفريسة بين رفاقه فى الصيد » :

« الحصة الاولى يأخذها لنفسه بالحق ، والحصة الثانية يأخذها لانه ملك الوحوش ، والحصة الثالثة لانه أقوى الحيوانات جميعا ، أما الحصة الرابعة فمن يمد يده اليها سيموت حالا » . وهكذا يفعل الرأسماليون اذ يستغلون العمال وينهبونهم بلا رحمة » .

وكانت علاقة لينين بجوركى مثلا حيا لتقدير الزعيم للادب والادباء وللدور الكبير الذى يمكن أن يقوموا به فى بناء الثورة والادب الاشتراكى . وكان لينين يكن لجوركى شعورا من نوع خاص لم يتمتع به سوى القليلين أما جوركى فكان يعجب بلينين ويحبه حبا عميقا صادقا .



زينات الصباغ

والحق ان هناك بعض الموضوعات الكبيرة التى يصعب على أى كاتب أن يشملها بقلمه . من هذه الموضوعات علاقة جوركى بلينين التى تحكى أروع صداقة نشأت بين رائد الثورة الاشتراكية . وقيثارة الثورة وأديبها جوركى .

وما يمكننا تقديمه فى هذا الحيز المحدود ليس سوى صورة موجزة وبعض مقتطفات ولمحات من حياتهما وكفاحهما الذى لم يعرف الملل أو الانانية من اجل القضية التى آمنا بها وكيف أدرك كل منهما بعمق الدور الذى يقوم به الآخر فى تغيير الحياة في بلدهما .

ولنترك الامر للوثائق التاريخية التى تحكى كيف انجذب الكاتب الكبير جوركى الى لينين وكيف ربطت الصداقة المتينة الدائمة بين قائد الثورة الاشتراكية وجوركى شاعر الملاحم الذى قدم للثورة الكثير .

ففى بداية هذا القرن كان جوركى كاتبا ذائع الصيت تجوب شهرته الآفاق . ليس فقط من أجل دفاعه عن الانسان المقهور فى المجتمع الراسمالى وفضحه للاخلاق الرأسمالية الزائفة المعادية للانسان ، بل لانه كشف فى صورة الادبية الرائعة ان البرجوازية قد افلست تاريخيا ولم يعد من حقها أن تطالب باستمرار سيطرتها على المجتمعات البشرية وتغنى بحتمية الثورة الاشتراكية ومجد البطولات والمحاولات الجريئة لضمان انتصارها .

وكتبت ماريا الينشنا شقيقة لينين الصغرى فى مذكراتها :

« اذكر تلك الايام العصيبة التى كان الحزب يعمل فيها فى ظروف السرية ، والتاثير العظيم الذى تركته اعمال جوركى في نفوس شباب هذه الايام المحرومين من حرية التعبير .. لقد كنا نقرأ (الام) ونعيد قراءتها مرات ومرات .. ونحفظ عن ظهر قلب (اغنية بتريل الثائر كالعاصفة) » .

وقد التقى لينين بجوركى لاول مرة عام ١٩٠٥ ، ولكن لقاءهما فى الحقيقة يمتد الى سنوات طويلة قبل ذلك حيث كانت مقالاتهما تنشر فى نفس الصحف التقدمية ، وحيث ارتبط اسماهما معا فى نفوس وقلوب الشباب الماركسى الثائر المتطلع الى الحقيقة .. الباحث عن مرشد .

فقد سمع جوركى عن لينين فى ربيع عام ١٨٩٦ فى بلدة (سمارا) فى الوقت الذى كان فيه لينين يقرأ اعمال جوركى بنهم وتذوق واعجاب ويهتم بأعماله وبشخصه وموقفه الاجتماعى .

وقد ظهر جوركى ثوريا منذ باكورة أعماله . وانضم الى الحركة الديمقراطية الاشتراكية ، وقبض عليه في ١٧ ابريل ١٩٠١ بتهمة ترويج دعاية معادية للحكومة بين عمال (سورموفو) وثار التقدميون وشنوا حملة واسعة مطالبين بالافراج عن جوركى الذى كان يعانى من مرض السل . وافرج عنه القيصر لكنه نفاه الى أرزاماس حيث عاش تحت رقابة البوليس .

وتمكن جوركى بعد ذلك ، بصعوبة بالغة ، من أن يحصل على تصريح بالسفر الى شبه جزيرة القرم للعلاج ، واحتشد فى توديعه جمع هائل من الشباب الثوريين وتحول رحيله الى مظاهرة هائلة كتب لينين عنها مقالا بعنوان «بدأت المظاهرات» ذكر فيه اسم جوركى لاول مرة مشيدا بأعماله وموهبته قال :

«فى ٧ نوفمبر قامت مظاهرة صغيرة لكن ناجحة فى مدينة (نيزنى نوفجورد) حيث تجمع الشباب فى وداع مكسيم جوركى وتكريمه . ومكسيم كاتب ذاعت شهرته فى أوروبا .. سلاحه الوحيد صدق الكلمة .. نفته الحكومة الاوتوقراطية من وطنه وبلده بلا محاكمة او تحقيق واتهمه البوليس بممارسة تأثير ضار علينا وقالوا انه المتحدث باسم الروس جميعا وأن شعلته فى الكفاح من أجل الحرية والثورة لاتنطفىء ، ونحن نقول لهم ان تأثيره علينا كان تأثيرا طيبا » .

كانت هذه أول كلمات كتبها الزعيم عن الكاتب الروسى الكبير الذى لم يكن قد التقى به شخصيا بعد .

وفى أكتوبر عام ١٩٠٢ اتصل جوركى بصحيفة لينين «اسكرا» واعرب عن استعداده للتعاون معها بكل الوسائل، وبالفعل تعاون جوركى مع «اسكرا» . وعندما حدث انشقاق بين صفوف الحزب تزعمه المناشفة أخذ جوركى جانب البلاشفة ، وأيد موقف لينين الذى لم يكن قد التقى به بعد سوى عن طريق رفاق الحزب .

وفى نوفمبر عام ١٩٠٤ اتصل جوركى بلينين أيضا وطالب بعقد مؤتمر للحزب وعرض مساعدته لاصدار صحيفة جديدة وارسلت احدى الرفيقات الى لينين تقول ان جوركى «مستعد لدفع مبلغ ثلاثة آلاف روبل لتغطية تكاليف اصدار صحيفة على الفور ، وانه مستعد لتقديم المزيد اذا وجد أن هذه الصحيفة ترفض أن تخوض فى مناظرات جدلية تافهة» وأرسل جوركى بالفعل فورا الى لينين شيكا بمبلغ ٧٠٠٠ روبل .. وبدأ لينين فى اصدار صحيفة جديدة (فبيريود) وحتى ذلك الوقت لم يكن جوركى عضوا فى الحزب ولم يكن يتراسل مع لينين رأسا . وكان يطلق عليه لقب « الرجل العجوز » ويرى انه القائد السياسى الوحيد للبلاد .

واقترحت احدى الرفيقات أن يتصل جوركى بلينين راسا ولكن للاسف لم تتم هذه المحاولة اذ قبض على جوركى فى (ريجا) بعد أن وجه نداءه **«للمجتمع الروسي»** عقب حادث اطلاق النار على عمال بطرسبورج فى ٩ يناير ١٩٠٥ الذى شاهده بنفسه .

وكانت الثورة قد تفجرت فى نفوس الناس ولم يكن من الممكن اخمادها بأى صورة من صور القهر . وارتفعت موجة السخط الشعبى واثار القبض على جوركى الطلبة وفى ٢٥ يناير كتب لينين فى صحيفة الحزب الجديدة مقالا بعنوان:

«تربيوف يلعب دور السيد» وصف فيها القبض على جوركى والآخرين بانه عمل سياسى يدل على اضطراب القيصرية وجبنها وجنونها .

وأثناء انتفاضة ١٩٠٥ عقد الحزب مؤتمره الثالث ورغم القلاقل والاضطرابات التى اتسمت بها هذه الفترة لم ينس لينين جوركى لحظة واحدة . بل كان دائما يريد ان يعرف رأى جوركى فى الاحداث ، وفى ليلة المؤتمر التقى لينين بمندوب (نيزنى نوفوجورد) فأمطره سيلا من الاسئلة عن جوركى ــ «ماذا يفعل الآن ؟ ماموقفه من الحزب ؟ هل يساهم فى النشاط الادبى فى المنظمات المحلية ؟ » وبعد ان اجابه المندوب علق لينين قائلا :

« **هذا جميل .. جميل جدا أن يكون جوركى معنا فهو كاتب ذو موهبة عظيمة ــ انه يكره التهافت الصبيانى للمثقفين ويرفض التوجع .. وهذا جميل**» .

كان لينين يرى فى جوركى الفنان والاديب القريب من الكادحين الذى يقدم موهبته لخدمة قضيتهم ولذا كان يحاول الحفاظ على هذه الموهبة .

وفى عام ١٩٠٥ أفرج عن جوركى بضمان انتظارا للمحاكمة فاغرق جوركى نفسه تماما فى قضية الثورة وعاش فى خضم الاحداث وانضم الى الحزب ولعب دورا نشيطا فى اصدار أول صحيفة بلشفية رسمية (**نوفايا زيزين**) التى رأس لينين تحريرها .

وتم أول لقاء بين لينين وجوركى فى ٢٧ نوفمبر ١٩٠٥ فى مكتب صحيفة (نوفايا زيزين) فى بطرسبورج . وعملا معا بعد ذلك وظهر اسماهما جنبا الى جنب فى معظم الصحف والجرائد الموالية للبلاشفة .

صحيح ان كل الموضوعات التى أثارها جوركى فى أعماله ومقالاته عامى ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ كانت نابعة من تجربته الخاصة وملاحظاته وافكاره ولكنها كانت تسير دائما فى نفس التيار الذى سارت فيه أفكار لينين .

وكان جوركى يرى أن هزيمة ثورة ١٩٠٥ المسلحة ماهى الا نكسة مؤقتة وقال فى مقال بعنوان «قضية نيقولاى شميدت» : ــ «**ان الثورة لم وان تسحق .. فالشعلة أحيانا ترى من الضرورى اخفاء وجهها الرهيب وراء ستار من الدخان .. ولكن ذلك لا يعنى انها خمدت .. قد يعنى انها تعيد تجميع قواها لتقفز من جديد قوية متحفزة تحاصر وتلتهم كل شيء**» .

هذه الفكرة كررها جوركى فى مسرحية «الاعداء» وفى رواية «الام» ففى المسرحية نرى الممثلة (تاتيانا لوجوفايا) بعد أن رأت المسلك البطولى الذى سلكه العمال بعد الهزيمة تقول عن اقتناع « **هؤلاء رجال لابد أن ينتصروا** » وفى رواية «الام» نرى الام تعانى الكثير لكنها تظل قوية لاتقهر تصرخ فى وجه رجال الشرطة الذين يضربونها «**العقل لايمكن اغراقه فى بحور الدماء**» .

وكان لينين والبلاشفة يستفيدون كثيرا من أعمال جوركى التى كانت تساعدهم فى كفاحهم الثورى وكثيرا ماكان لينين يستخدم بعض عبارات جوركى فى خطبه ومقالاته .

ولم يكن دور جوركى يقتصر على الأعمال الادبية الملهبة للحماس . بل كان يكلف بأعمال ومهام حزبية شاقة فكان يؤديها على أتم وجه .. فقد كلفه الحزب بالقيام برحلة الى امريكا عن طريق أوروبا ليكشف للعمال والكادحين فى كل مكان حقائق الثورة الروسية وليمنع حصول القيصر على

أى قرض من أوروبا وكى يجمع التبرعات اللازمة لأعمال الحزب . وكان لينين يعلق أهمية كبيرة على هذه الرحلة .، فالتقى بجوركى قبل رحيله وأعطاه التعليمات وتمنى له التوفيق .

وشن جوركى حملة من المقالات في الصحافة الاوربية ضد حصول حكومة القيصر على قرض ـ كتب فى (لومانتيه) الفرنسية « لاتعطوا حكومة القيصر مالا » وفى صحفية ذاناشون » الانجليزية كتب مقالا طويلا أدان فيه من يقف مع القيصر ضد ثورة الشعب الروس وقال أن من يقف بجانب القيصر انما « يعادى ١٠٠ مليون من العبيد ، و ٥٠ مليون من الطوائف الاخرى الذين يشكلون الامبراطورية الروسية ويكرهون القيصر وكل من يقف معه » وناشد العمال فى انجلترا وفرنسا أن يحتجوا لدى حكوماتهم على منح القيصر أية نقود يستخدمها فى المزيد من القهر ضد زملائهم الكادحين فى روسيا . ولم ييأس جوركى، عندما أعطت فرنسا للقيصر قرضا . بل نشر كتيبا غاضبا بعنوان « **فرنسا الجميلة** » وتبعه « بخطاب مفتوح الى المسيو أولار » أعرب فيه عن اقتناعه بأن فرنسا لن تسترد هذا القرض لان الشعب الروسى قد دفعه مقدما من دمه .،

وقبل الرحيل الى لندن التقى لينين وجوركى فى برلين وتدعمت علاقتهما فكانا يذهبان معا الى المسرح ويتنزهان ويتناقشان مناقشات طويلة وبعد ذلك عاش جوركى مع لينين فى الجو المتوتر الذى ساد مؤتمر لندن واعترف بقدرة لينين على القيادة . ولاحظ حب لينين للعمال وحبهم له ولاحظ كيف كان يعطى قلبه ونفسه لعمال روسيا وأدرك أنه أمام نمط جديد من القادة . ورغم أن علاقتهما اتسمت بصداقة الانداد الا أن جوركى كان يعترف دائما بأن لينين « **صديقى الرفيق وأستاذى الحازم** » الذى أثرفيه أبلغ الاثر .

ويحكى لنا جوركى فى مذكراته عن لقائه بلينين فى مؤتمر لندن وعن الانطباعات التى تركها فى نفسه الزعيم الثائر : ـ

عندما التقينا ضغط على يدى ونظر الى نظرة فاحصة وتكلم فى مرح ودعابة قال : « **حسن جدا أنك جئت الى هنا .. أنت مغرم بالمعارك أليس كذلك ؟ حسنا سوف نجد هنا منها الكثير** » . كان بسيطا للغاية وهو يضع أصابعه فى فتحات صدريته ولا يحيط نفسه بهالة « القائد » ولفت نظرى أنه ينطق حرف (الراء) من حلقه . وعلى عكس هذه الروح الوديه وجدت بليخانوف عندما قدمونى له وقف يرمقنى بصرامة ويداه معقودتان على صدره في سأم وكأنه مدرس مرهق ينظر الى تلميذ جديد .. ولم يزد على ترديد العبارة المألوفة « **انى معجب بموهبتك** » ولم نتبادل كلمات يمكن أن أذكرها بعد ذلك .،

أما لينين ذلك الرجل القصير البدين البشوش البسيط فسرعان ما أمسك بيدى وبدأ يتحدث معى والبريق يشع من عينيه عن قصتى « الام » ويسرد لى بعض نقائصها ولم يعطنى فرصة شرح أسباب هذه النواقص فقد قال لأنه يعرف أننى كتبتها متعجلا بل وأضاف أن هذا الكتاب كان فيه خير كثير لانه كان كتابا عاجلا فقد قبض على الكثيرين فجأة وكان لابد أن تكون نسخة « الام » بين أيديهم فى ذلك الوقت « **كتاب مناسب فى الوقت المناسب** » كانت هذه خلاصة تعليقه على «الام».
ولاحظت ضحكاته المنطلقة التلقائية التى كانت تجذب العمال اليه . والحق انه عندما اعتلى لينين منصة الخطابه بدا لى من طريقة نطقه للراء أنه لن يكون خطيبا ناجحا ولكنى فوجئت بأنه بعد دقيقه واحدة كان قد استولى تماما على انتباه الحاضرين وأنابينهم . ولم أر فى حياتى شخصا يجنح للالفاظ المنتقاه المركبة كعادة الخطباء والزعماء . بل كانت كلماته بسيطة محددة واضحة سهلة الفهم ولذلك تركت كلماته أثرا بالغا فى نفوس الجميع . وخاض معركة مريرة ضد المناشفة . وكان يقضى ساعات فراغه بل حتى الدقائق التى يخلو فيها لنفسه مع العمال يسألهم عن أدق دقائق التفاصيل في حياتهم . ولم ينس لينين المرأة ، سمعته يقول :

«**وماذا عن النساء ؟ هل عمل المنزل شاق بالنسبة لهن ؟ هل لديهن وقت للدراسة والقراءة ؟**»

وبعد انتهاء مؤتمر الحزب فى لندن وأثناء تجوالى بالقرب من هايدبارك سمعت حديثا يدور بين عمال رأوالينين لاول مرة قال أحدهم : ـ

ـ **انه منا !**

فاعترضوا عليه :

ـ **وبليخانوف أيضا منا .**

فسمعت جوابا صائبا :

ـ **بليخانوف معلمنا وسيدنا .. أما لينين فزعيمنا ورفيقنا** » .

ويواصل جوركى مذاكرته عن حياته مع لينين فى لندن وكيف كان لينين يفكر فى الآخرين دائما أكثر مما يفكر فى نفسه قال : ـ

« **ذهبنا مرة للعشاء فى مطعم رخيص فى لندن ولاحظت أن لينين أكل قليلا ، بيضة واحدة وشريحة صغيرة من اللحم ورغم ذلك فقد أبدى اهتماما مثيرا بأكل العمال الموجودين معنا وقال للمشرف على التغذية : ـ احرص على أن يجد رفاقنا الاكل الكافي .. لا يجب أن يجوع أحد .. هيه .. من الافضل أن تجهز المزيد من الساندوتشات** » .

وعندما زارنى فى الفندق وجدته يفحص سريرى بدقة وقلق ولما سألت ماذا يفعل سألنى « **هل الملاءات جافة ؟** » وتعجبت لسؤاله الغريب ولم يلاحظ ارتباكى وواصل كلامه « **يجب أن تحافظ على صحتك يامكسيمو فتش** » .

وعندما سألت أحد العمال عن أبرز صفات لينين فى نظره قال بلا تردد : - **«البساطة ! انه بسيط كالحقيقة»**.

واستمرت العلاقة الوطيدة بين الزعيم والاديب رغم الانحرافات السياسية الخطيرة التى وقع فيهـا جوركى عامى ١٩٠٨ ، ١٩٠٩ بعد أن انضم الى الجماعة الفلسفية المعادية للماركسية التى ظهـرت فى أعقاب ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧ .

وقد سامحه لينين وشرح له جوهر الاخطاء التى وقع فيها • ولم يكن لينين يحجم عن توجيـه النقد القاسى لجوركى لانه كان مؤمنا بأن جوركى قيثارة الثورة وبشيرها لن يتخلى عنها أبدا . ولم ينس لينين أبدا أن جوركى كان أديبا يرى الدنيا بعيون الفنان . وكان يشرح له باسهاب الجوهر السياسى للظواهر الاجتماعية المختلفة .

ونشطت الصحافة البرجوازية فى توسيع هوة الخلاف بين جوركى والحزب وبين جوركى ولينين ونشرت الكثيـر من الشائعات فرد عليها لينين بمقال قاس قال فيـه : **تتمنى الاحزاب البرجوازية أن يترك جـوركى الحـزب الديمقراطى الاشـتراكى .. ولكن محـاولاتهم ستذهب أدراج الرياح .. فقد ربط الرفيق جوركى - باعماله الفنية العظيمة - نفسه بحركة العمال فى روسـيا وفى العـالم بصورة لا نجد سوى الاحتقار ترد به على هذه الافتراءات»**.

كتب لينين ذلك رغم علمه بعـلاقه جوركى المجموعة المعادية للماركسية . ورغم ماكتبه جوركى نفسه عن موقفه فى قصة « الاعتراف » التى انتقدها لينين بشـدة - فقد كان لينين مقتنعا تماما بأن هـذا الخطأ انحراف مؤقت فى حياة كاتب كبير ظل مخلصا وداعيا ونصيرا لقضـية الكادحين . وكانت هذه محاولة ناجحة من جانب لينين لمساعدة الكاتب الكبير للعودة الى الطريق السليم .

واستغل بليخانوف هذه الفرصة لعـزل جوركى عن الماركسية وقال أن الانحرافات التى ظهرت فى قصـة « الاعتراف » ليست طارئة وانما تمتد جذورها الى قصـة « الام » وانها تدل على أن جوركى لم يفهم الاشـتراكية

ولكن لينين كان يثق فى أن جدركى مازال يسـتطيع « أن يفعل الكثير » من أجل الكادحين فى روسيا وفى العالم. وكان على حق .

واحتدمت المناقشات حول جوركى مرة اخرى فى فترة حاسمة من تاريخ روسيا ١٩١٧ - ١٩١٨ . وظهرت اتجاهات عديدة متعارضة داخل مستويات الحزب كان أبرزها اتجاه لينين واتجاه ستالين وقد أثبت جوركى بنفسه صحة رأى لينين فيه ، وغير سـتالين رايه فى الكاتب بعد ذلك بل وأعطاه ما يستحق من تقدير وتكريم .

ورغم الاخطاء الجسـيمة التى وقع فيهـا جوركى بانضمامه ذات يوم لمجموعة معادية للماركسية الا انه لم ينعزل عن الثورة ولا الثوريين ولم يبتعدوا هم عن كاتبهم وحاولوا استرجاعه الى صفوفهم بكل الطرق . ولايمكن القول بأن لينين قد « عفا » تماما عن جوركى ولكنه لم ينس أبدا فضل جوركى على الثورة وكان يذكر أن لجوركى « **موهبة فنية أفادت وتفيد حركة البرولتياريا فى العالم** »

وعندما سأله الرفاق هل صحيح أن جوركى ترك صفوفهم اجاب لا تردد :

« لا ، لايستطيع جوركى بالفعل أن يتركنا .. انهـا مرحلة عارضة ، ريح غريبة وسوف يكون معنا حتما » .

وتعرض لينين لهجوم كثير بسبب « **تسـامحه** » مع جوركى وضعفه أمام الخوف من أن تخسر الثورة كاتبـا كبيرا مثل جوركى الذى يدفعه « **للتنازلات** » ولكن الايام أثبتت صحة رأى لينين . فقد عاد جوركى الى الحزب وساهم بقدر هائل فى بناء الثقافة الاشتراكية فى روسـيا وكتب فى معظم الصحف البلشفية وساعد فى تطوير المواهب الادبية لدى معظم الادباء الشبان - وامتدح لينين كتـابه الذى ظهر فى هذه الفترة « **قصص من ايطاليا** » وطلب منه أن يكتب عن تولستوى .

وكان لينين يعتبر جوركى مرجعا فى الفن والادب . وكان جوركى يحرص دائما على سماع آراء لينين فى الادب ويسأله رأيه فى أعماله ومشروعاته الادبية .

فعندما التقى الرجلان فى كابرى عرض جوركى على لينين مشروع قصـة عن حياة ثلاثة أجيـال فى أسرة بورجوازية . أنصت لينين اليه باهتمام ووافق على الفكرة ولكنه أضاف بأن كتابا من هذا النوع يستحسن كتابته بعد الثـورة حيث تقـدم الحياة نفسـها للكاتب نهـاية للقصة . ولابد أن جوركى قد عمل بهذه النصيحة فلم يكتب قصـة « أسرة أرتاموتوف » الا بعـد أن قدمت له الحياة النهاية المناسبة •

وعندما نشر جوركى مذكراته عن **كورولينكو وتولستوى وأندرييف** ، تعجب القراء واعتبروا رجـوع الكاتب الى الماضى نوعا من الهروب من الواقع • ولكن هذا خطأ . فذكريات جوركى عن زملائه لم تكن مجرد سرد تاريخى أو سير أدبية رائعة عن كتاب عرفهم شـخصيا وأحبهم ، بل كانت هذه النماذج تعبيرا عن رأيه ، وموقفا يتشابه مع موقف لينين من بعث التراث الادبى والثقافى . وكان لينين قد أثار حملة نقدية طالب فيها بناة الثقافة الاشتراكية بضرورة استيعاب التراث الفكرى والثقافى القديم والاستفادة من القيم الثورية التى ظهرت فى الجيـل السـابق من الثقافة الانسانية .

ففى مقالة جوركى عن **ليونيد أندرييف** يكشف جوركى عن مأساة كاتب موهوب رفض أن ينضم الى كفاح شـعبه وانعزل عنه . نرى هنا اكثر من مجرد سرد ذكريات شخصية عن كاتب مثل أندرييف أو صـورة لمصير الفرد .. نرى مناقشة لعلاقة المثقفين بالشعب والثورة .. وهو موضـوع احتدم الجدال حوله فى ذلك الوقت ويحتدم حوله الجدال فى كل زمان ومكان .



وقد كتب لينين عدة مقالات عن ليوتولستوى احداها بعنوان :

((**ليوتولستوى مرآة الثورة الروسية**)) اضفى فيها ضوءا جديدا على الكاتب الروس الكبير . وظهرت مذكرات جوركى عن تولستوى عام ١٩١٩ وكتب عنها **لوناشارسكى** ـ وهو كاتب معاصر ومرجع فى هذه الامور ـ ((**يقدم لنا جوركى فى تحليله الرائع لتولستوى ـ على شكل مذكرات حية نابضة وتعليقات عاطفية ـ تفسيرا سيكولوجيا مبتكرا قريبا من تحليل لينين**)) .

وكان لينين يردد فى اعجاب شديد كلمات جوركى عن تولستوى وخصوصا عبارة ((**ياله من صخرة .. ياله من عملاق الانسانية لم يكن لدينا موسيقى حقيقية فى الادب قبل أن ياتى الينا هذا الكونت**)) .. والحق ان لينين قد التهم كتاب جوركى عن تولستوى فى ((**جرعة واحدة**)) واستمتع به تماما وقال أن جوركى بث الحياة من جديد فى تولستوى ((**أشك أن أحدا كان من الممكن أن يكتب عنه بهذا الصدق وبهذه الجرأة**)) .

وأحيانا كان جوركى يقع فريسة للشك والقلق والتشاؤم وفى هذه اللحظات كان يكتب للينين أو يذهب من بطرسبورج الى موسكو ليراه ويتكلم معه . وكان لينين يساعده كثيرا فى ازالة هذه الكآبة واستعادة ايمانه .

وكان لينين يرى أن كآبة جوركى ترجع الى معاناة عاطفية داخلية مردها أن الكاتب كان دائما يعيش فى حالة توتر وترقب لانه يرى الحياة الجديدة لم تظهر معالمها بعد بوضوح فى العاصمة الكبيرة فى الوقت الذى لم تندثر فيه آثار البرجوازية المنهارة تماما .

وكان لينين يحاول دائما أن يشرح لجوركى حقائق الحياة اليومية . وناشده فى معظم مراسلاته ألا يفقد اتصاله بالحياة .

وكتب **جلايزر** عن زيارات جوركى للينين فى الكرملين قال ان هذه الزيارات كانت تخلق جوا من الفرح لان الجميع كان يعرف مدى ماتجلبه من سعادة لنفس لينين .. فقد كان لينين ينتظر دائما بشوق وعاطفة حقيقية زيارة ((**صديقه الحميم الذى كرس كل موهبته العظيمة من اجل خدمة قضية البروليتاريا**)) وكانت هذه الزيارات تجلب الكثير من الاعمال لافراد السكرتارية فقد كان جوركى دائما يجلب معه الكثير من مشاكل الناس وهمومهم . ويستمع لينين اليه باهتمام وسرعان مايعطى

التعليمات باجراء التحقيقات اللازمة وكتابة الخطابات وارسال البرقيات واطلاعه على النتائج فورا .

أما جوركى فلم يكن يخفى انفعالاته بعد لقائه مع لينين وكان يعيشها مرات ومرات بعد ذلك .

وفى نوفمبر عام ١٩٢١ ، وبعد اصرار والحاح من لينين استسلم جوركى وسافر للخارج للعلاج واتصلت مراسلاتها بشكل مباشر واستمرت اتصالاتهما عن طريق الاصدقاء . وكان لينين يهتم شخصيا بكل شئون جوركى وأشرف على نشر أعماله الكاملة واهتم كثيرا باتصال جوركى فى الخارج بالمثقفين الاوروبيين .

ثم مرض لينين وقبل موته بقليل كان يفكر فى جوركى ويسأل عنه وطلب أن يقراوا له شيئا من أعمال جوركى ولهذا كان جوركى أول من كتبت لهم **كروبسكايا** زوجة لينين عن موت لينين :

«عزيزى اليكسى مكسيموفتش .. لقد دفنا بالامس فلاديمير ايليتش» .

« وقد ظل حتى آخر لحظة فى حياته كما عرفته دائما .. ذا الآراء الحديدية والسيطرة الهائلة على النفس .. الرجل الذى عاش بكل مشاعره مع الآخرين .. الرجل الذى ضحك واضحك وتبادل النكات حتى ليلة وفاته ..

«وكنا كل يوم نقرأ الجريدة ونتناقش .

«وذات مرة قرأنا خبرا يقول انك مريض فانزعج جدا وظل يسأل عنك فى قلق شديد «كيف حاله ؟ هل هناك أخبار عنه ؟ «وفى الليل كنت أقرأ له الكتب التى يختارها بنفسه من طرود الكتب التى تصل من المدينة .. وكان يسألنى أن أقرأ له أولا كتابك عن كورولينكو ثم كتاب « جامعاتى » .

المخلصة : كروبسكايا

وهكذا ظل جوركى مرافقا ورفيقا للينين حتى آخر لحظات حياته ، أما لينين فقد كان بالنسبة لجوركى دائما الشعلة التى تنير له الطريق فى أعماله وحياته ..

وكتب جوركى ذكرياته عن لينين بعد وفاة لينين مباشرة عام ١٩٢٤ . ثم نقحها واعاد نشرها عام ١٩٣٠ ، وبدأ هذه المذكرات بقوله :

مات فلاديمير لينين .. وكان موته خسارة كبيرة أعترف **بها حتى الاعداء الذين قالوا : «لقد خسرت الدنيا بموت لينين الرجل الذى تجسدت فيه العبقرية بشكل فاقت مقاييس لعظماء عصره» لقد كان الرجل بعيد النظر وحكيما ، وفى الحكمة العظيمة يمكن حزن عظيم أيضا»** . ويقول جوركى **فى مذكراته ان لينين تنبأ بالحرب وهو فى باريس وقال له:**

ـ الحرب قادمة .. هذا شىء حتمى .. لقد وصلت الرأسمالية العالمية الى حالة الخميرة المتعفنة وبدأ الناس يتجرعون سموم الشوفينية والقومية .. أعتقد أننا سنواجه حربا أهلية شاملة فى أوربا كلها ـ وماذا سنفعل البروليتاريا؟ لااعتقد أن البروليتاريا تستطيع أن تتصدى لهذا الطريق الدموى وما وسيلتها لذلك ؟ الاضراب العام فى أوروبا كلها ؟ العمال ينقصهم التنظيم الكافى .. وينقصهم الوعى الطبقى اللازم للقيام بذلك .. وسوف يكون مثل هذا الاضراب بداية الحرب الاهلية .. ونحن كسياسين واقعيين لانعول كثيرا على مثل هذه الامور » .

« وبالطبع سوف تعانى البروليتاريا الكثير ، هذا مصيرها فى الوقت الحاضر . ولكن أعداءها سوف يضعف أحدهم الآخر وهذا أيضا حتمى » . ولكن هذا كان يؤلم لينين أشد الالم قال : « تصور كيف يقود المتخمون الجياع ليذبح أحدهم الآخر ؟ هل يمكن أن تتصور جريمة أكثر سخفا وأشد اثارة للثورة » ؟

ويقول جوركى أيضا ان لينين كان يتمتع بروح مرحة وكان يتذوق الدعاية ويطلق عقيرته بالضحك التلقائى الساذج كالاطفال ويقول عن نفسه : **«صحيح اننى أستمتع المرح وأتذوقه ولكننى أفتقر الى موهبة صناعته .. بالتأكيد تحمل الحياة فى طياتها من الدعاية مايوازى ما تحمله من الحزن »** .

ويكشف لنا جوركى فى مذكراته عن لينين جوانب أخرى من حياة الزعيم فيها الكثير من الطرافة : يقول جوركى :

التقينا فى كابرى وفاجأنى لينين بقوله : « أعرف يا الكس انك تتمنى أن تصالحنى مع (جماعة الماخيين) ! رغم اننى حذرتك فى رسالتى أن هذا شىء مستحيل .. فلا تحاول » !

وحاولت طوال الطريق الى شقتى وبعد أن وصلنا أن أشرح له أنه جانب الصواب بعض الشىء فى تصوره أن فى نيتى مصالحته مع أصحاب المذاهب الفلسفية المختلفة لاننى ببساطة لا أفهم الفلسفة وأرى انها كالمرأة القبيحة التى ترتدى ملابسها بخبث وبطريقة تقنعك بأنها جميلة . فضحك لينين من قلبه لهذا الوصف وقال **«هذا من ناحية الدعاية .. لكنك يجب أن تنظر الى الامر بصورة أكثر جدية»** .

وكنت أرى أن هذه الجماعة ـ **لوناشارسكى وبوجدانوف وبازاروف** ـ لهم رأيهم وهدفهم وأنهم ممتازون ، ولا أفهم كثيرا نقاط الخلاف .

حضرت مرة احدى مناقشات لينين مع بوجدانوف وقال له لينين : ـ

من أجمل ما قال شوبنهور « **ان من يفكر بوضوح يفسر بوضوح**» ولكنك يارفيقى بوجدانوف تفسر بغموض ! فاشرح لى فى جملتين او ثلاثة فكرتك عن البديل الذى تقدمه للطبقة

العاملة . ولماذا ترى أن الماخية أكثر ثورية من الماركسية ؟»

وحاول بوجدانوف أن يشرح ولكنه كان كثير الكلام غير محدد فقال اله لينين ؟ دعك من هذا » واستشهد بقول (جوريس)» « أفضل أن أقول الحقيقة على أن أكون وزيرا . »

ولعب هو وبوجدانوف النرد بعد ذلك وهزم لينين فى اللعب فغضب وثار كالاطفال ، تماما كضحكته البريئة التلقائية التى تضفى على شخصيته الكثير من الطبيعية والانسانية والبساطة . وكان لينين فى الحقيقة حزينا جدا لانشقاقهم على الحزب :

« انهم أذكياء موهوبون قدموا الكثير للحزب وفى استطاعتهم أن يقدموا أضعاف ما قدموا عشرات المرات .. لكنهم لن يستمروا معنا ! لا يستطيعون . لقد حطم هذا النظام الاجرامى العشرات والمئات من امثالهم . » وقال عن اوناشارسكى :

« انه أقل فردية من الآخرين .. وله مواهب نادرة .. وانا أحبه كما تعرف انه رفيق ممتاز .. نبوغه من النوع الفرنسي .. وتفاهته أيضا تفاهة فرنسية الطابع . »

ويقول جوركى أيضا فى مذكراته :

ان لينين لم يكن يدخن أو يشرب . وفى سنوات المجاعة استمر الرفاق يرسلون له الطعام فكان ذلك يؤلمه كثيرا ويخجله .

قال لى :

ـ انهم يواصلون ارسال الطعام لى كأننى سيدهم .. واذا رفضت فمعنى هذا جرح شعورهم .. وأرى الجميع جائعين حولى .

ويقول جوركى ان لينين كان له رأى طريف جدا فى الموسيقى :

ذهبنا ذات ليلة نستمع الى سوناتات بتهوفن فى موسكو واعجب لينين بها جدا قال :

يا لها من موسيقى مدهشة .. فوق مستوى البشر ! لكننى لا أستمع الى الموسيقى كثيرا .. فهى تؤثر على اعصابى وأشعر بأننى أريد أن أقول أشياء ساذجة وان اربت على رءوس الذين خلقوا هذا الجمال بالرغم من انهم يعيشون فى جحيم قذر .. ولكنك فى أيامنا هذه لا تستطيع أن تربت على رأس أحد فربما عض يدك .. بل يجب أن نضربهم على رءوسهم بلا رحمة .. رغم اننا نؤمن بمبادىء معادية لاستخدام القوة ضد الناس .

ويقول جوركى ان لينين ظل يبعث اليه برسائله عاما كاملا ولم ينس رغم مشاغله الكثيرة أن جوركى مريض بالسل وانه يجب أن يسافر للخارج للعلاج وقدم احدى رسائله فى مذكراته :

« عزيزى .. الكسندر مكسيموفتش »

« .. مازالت أزمات نزيف الرئة تعاودك ولكنك ترفض السفر .. اذا ذهبت الى مصحة فى أوروبا ستشفى وتنجز من الاعمال ثلاثة أضعاف ما تفعله هنا الآن . صدقنى لا يوجد علاج لك هنا .. اذهب فورا واحتفظ بصحتك لا تكن عنيدا .. أرجوك ! »

لكن لينين الحنون الطيب الرقيق الذى لم ينس رفاقه فى اى وقت كان جادا فى مناقشاته اذا احتدم الخلاف، ساخرا وقاسيا يضحك على خصومه ويسفه آراءهم .

قال لى ذات يوم :

« تعرف انك غريب .. يبدو انك واقعى فى الادب .. رومانسي فى الواقع .. انك تظن أن كل انسان ضحية للتاريخ أليس كذلك وتحاول أن تقنعنى ان حزب الطبقة العاملة مجبر على توفير الراحة للمثقفين « أولا وقبل كل شىء ! »

ورغم ذلك كان يقول ان لدى « انطباعات أوسع واعمق» عن معظم الامور .

وكان زعيم البروليتاريا الامية لا ينسى أبدا انه روسى .. بل كان يفتخر بكل ما هو روسى . وبعد أن قرأ كتابى عن تولستوى سألنى « هل تجد له شبها فى أوروبا ؟ » ولما اجبت بالنفى فرك يديه فى سرور بالغ وضحك . وكان يفخر بالفن الروسى بصورة غريبة وساذجة . وعندما كنا نراقب ذات يوم الصيادين الايطاليين فى كابرى علق لينين :

«ان الروس يقومون بهذا العمل بطريقة أكثر حيوية».

ولما اعترضت قال : « هيه ... **لا يجب أن تنسى انك روسى وانت تعيش فى هذا الجزء من العالم » .**

فقد كان لينين يعشق روسيا التى عاش بعيدا عنها لمدة طويلة والتى درسها باهتمام ورآها من بعيد أكثر حيوية ورأى الوانها اكثر اشراقا . وامتدح قدرتها وموهبة الشعب الروسى الخارقة .

ويختتم جوركى ذكرياته كما بدأها برثاء الزعيم والصديق والراحل ::

ورحل لينين وترك دنيانا .. وجاء موته ضربة مفجعة لكل من عرفوه .. مفجعة جدا .

لكنه مازال حيا بيننا ... فورثة افكاره يعملون كل يوم بنجاح من أجل الاشتراكية والانسان والكادحين .

زينات الصباغ

تأليف: ماريتا بوبيكو
ترجمة: حسين البيودي

تم نشر هذا المقال بتصريح خاص لمجلة الفكر المعاصر من مجلة العلوم الاجتماعية اليوم التى تصدرها أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى

يرتبط الفن العظيم دائما ، بشكل أو بآخر ، بالصراع الاجتماعى المحتدم فى زمنه ، ومن الطبيعى ألا تكون هذه الارتباطات على الدوام ارتباطات مرئية ومباشرة . ومقالات **لينين** حول **تولستوى** تقدم لنا مثلا رائعا فى التحليل المدلل على مدى التعقد الذى يتسم به «**ميكانزم**» العمليات المتداخلة والمتشابكة التى تحكم التطورات الاجتماعية والابداع الفنى .

ان هذا المثل الذى قدمه لنا لينين فى تناوله للنشاط الابداعى عند هذا الفنان الكبير والمفكر الفذ ، لأصدق الأمثلة وأنفسها بالنسبة لنا . ففى أيامنا هذه أصبح من المستحيل ، أكثر من أى وقت مضى ، تصور الفن بمعزل عن الصدامات العقائدية الحادة الفوارة ، وفى هذا الصدد كانت هناك دلالة خاصة لشخصية تولستوى — الذى أنهى حقبة بأكملها فى ثقافة القرن التاسع عشر ، والذى طالب ، تمشيا مع متطلبات العصر ، خصوصا فى الفترة الأخيرة من حياته بأن على الفنان أن يتوصل الى « مستوى رفيع فى نظرته الى العالم » ، وبأن الفن لابد له من أن يكون هادفا دون مواربة .

كتب لينين مقالاته حول تولستوى فى وقت كان الصراع الاجتماعى على أشده ، بعد نكسة ثورة ١٩٠٥ فى روسيا وعشية ثورة اكتوبر الكبرى (١) .

وجميع هذه المقالات تفحصت فى ترابط واتساق مشكلة الفنان وعلاقاته بالمجتمع المعاصر . يقول لينين : « لو أنه كان لدينا فنان عظيم حقا ، فلابد وان يكون قد عكس فى أعماله — على الأقل — بعضا من النواحى الأساسية للثورة » (٢) . وبعبارة أخرى فقد كان من الضرورى أن تجد أهم الحركات التى ظهرت فى هذه الفترة انعكاسا فى أعمال فنان موهوب ، ومن الطبيعى أن يكون ذلك فى صورة ينبغى تفسيرها بطريقة خاصة .

ان التطورات التاريخية ومنطق النضال الثورى هى التى هدت لينين الى فكرة تحليل تراث

(١) كتب لينين خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٠٨ — ١٩١١ سبع مقالات حول تولستوى وهى : «تولستوى مرآة الثورة الروسية » ؛ « ل . ن . تولستوى » و « اهكذا تدور الأيام ؟ » ، « ل . ن . تولستوى والحركة العمالية المعاصرة » و « تولستوى والصراع البرولتيارى » و « أبطال التحفظ » و « ليوتو لستوى وعصره » .

(٢) ف . أ . لينين . « ليوتولستوى مرآة الثورة الروسية » ، **الأعمال الكاملة** ، موسكو ، المجلد ١٥ ، ص : ٢٠٢ .

تولستوى ، فقد أحس بدافع داخلى يستحثه على أن ينظر الى تولستوى على أنه ظاهرة روحية أصيلة وعملاقة .

ظهر الحجم الفعلى لشخصية تولستوى فى أول ثورة روسية ، واكتسبت تجربته ككاتب من الدلالة والأهمية ما يكتسبه درس من دروس الساعة فى عالم السياسة ، فقد كان من مصلحة البروليتاريا ، وهى الطبقة الثورية تماما ، أن تكتسب « معرفة دقيقة بالثقافة التى أسفر عنها التطور الشامل للبشرية»(٣) . وقد ردد لينين بالحاح فى كافة مجالات نشاطه الحاجة الى اكتساب هذه المعرفة . وعلى هذا النحو تحقق الامتزاج العضوى بين مقتضيات وجهة النظر المميزة لحزب بروليتارى وبين المعايير المميزة لوجهة النظر العلمية الموضوعية والتاريخية الدقيقة . **ان كتابات لينين حول تولستوى تشكل جزءا عضويا وضروريا فى مجموعة كتابات لينين عن الثورة الأولى فى روسيا . ومن الجدير بالذكر أن الموضع الذى قام فيه لينين بتحليل شامل لأعمال تولستوى من حيث نشأتها ونتائجها ، وتطور نظرته الى العالم ومنهجه ومزاجه وعبقريته كان هو على وجه التحديد تلك الكتابات السياسية المتعلقة بأحداث جارية ، والتى كانت تهدف الى استقاء جميع الدروس الضرورية من « هزيمة الحملة الثورية الأولى » وتحذير المشتركين فى المعارك الطبقية القادمة ضد « الخطيئة التاريخية للنزعة التولستوية» ، ولم يكن تحليله هذا صادرا عن وجهة نظر واحدة ضيقة الأفق .**

●●●

فى أعقاب نكسة ثورة ١٩٠٥ فى روسيا — فى تلك الظروف الصعبة من ردود الأفعال السياسية نشب صراع عقائدى حاد حول أعمال تولستوى . فامتدح البعض مذهبه الذى ينادى بسياسة « **عدم مقاومة الشر** » ، ورفعوا الجوانب السلبية فى تعاليمه من الناحية التاريخية الى منزلة العقيدة الراسخة ، بينما « **كشفه** » البعض الآخر ، على النقيض من ذلك على أنه كاتب رجعى ، عدو للثورة دخيل عليها . بيد أن أبرز المواقف كان موقف لينين الذى أصر على وصفه « **بمرآة الثورة الروسية** » ، دون اغفال منه لنقاط ضعفه .

فرق لينين بين المصالح الطبقية التى عبر عنها تولستوى ، وبين منظرى البرجوازية الليبراليين ، وذلك فى الأجزاء « السلبية » و « الايجابية » من برامجهم ، فقال : « ليس فى روسيا ليبرالى يؤمن **باله** تولستوى أو يتعاطف مع نقده للنظام الاجتماعى الراهن » (٤) .

ولكن لينين ، بدلا من اخفاء (غرابة) نظرته العامة ، قد تعمد اظهار طابعها غير المتوقع . والواقع أن تولستوى قد أخفق فى فهم معنى الثورة ، وعزل نفسه عنها بشكل واضح ، الا أنه قد عكس فى الوقت نفسه بعضا من سماتها الأساسية . هكذا كان التناقض الحقيقى لهذه الحقبة : فكثير من أولئك الذين قاموا بدور مباشر وساعدوا فى الاعداد للثورة ، قد أخفقوا بالمثل فى فهم المغزى التاريخى لما كان يجرى آنذاك .

وهذه المقارنة المبتكرة التى أجراها لينين بين كتابات تولستوى وبين الثورة الروسية الأولى قامت على أساس من الفهم النزيه للطابع المميز لتلك الثورة . **ومن الجدير بالذكر أن لينين لم يكن ينظر الى الثورة ببساطة على أنها فترة وجيزة من العمل الجماهيرى المباشر الذى وقع بين عامى ١٩٠٥ — ١٩٠٧ ، ولكنها كانت بالمثل جزءا من حقبة بأكملها من تاريخ روسيا ، حقبة بدأت بزوال عهد القنانة عام ١٨٦١ ، فنظر لينين الى هذه الفترة على أنها كل تاريخى وأكد طابعها الانتقالى .**

وانطلاقا من الصفات الباطنة المميزة لشخصية تولستوى ، والسمات الخاصة لكتاباته ، وكذلك من معرفة عميقة بالحياة الواقعية واتجاهاتها وقواها الثورية — حدد لينين فى دقة فائقة « **الحقيقة الاجتماعية** » التى تكون ، على حد قول **لونا شارسكى** ، أساس كل نشاط قام به الكاتب الكبير ، وهذه « **الحقيقة** » كانت هى هذه الفترة التى كان يجرى خلالها الاعداد للثورة الروسية الأولى . لقد كانت تلك حياة حقيقية لها أعظم قيمة انسانية شاملة . ولم تصبح تلك الحقيقة موضوعا لأعمال تولستوى فحسب ، بل كانت بالمثل « **واقعه الشعرى** » . **ففى العام الأخير من حياته ، قال تولستوى : « انه كان يود لو وصف هذه الثورة أيضا ، وكان مهتما ايما اهتمام بهذا الموضوع ، ورأى بأنه موضوع جديد بالاهتمام(٥)**

(٣) ف . أ . لينين : الاعمال الكاملة ، المجلد ٣١ ، ص ٢٨٧ .

(٤) ف . أ . لينين : « ليو تولستوى مرآة الثورة الروسية » . الاعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٥ .

(٥) ف . ف . بلجاكوف : ل . ن . **تولستوى فى العام الأخير من حياته**، موسكو ١٩٦٠ ص: ١٨٤ (بالروسية) .

وعلى كل ، لم يكن ما أنجزه تولستوى من أعمال فى الأعوام الأخيرة من حياته فحسب هو الذى يحوى فى طياته تبشيرا واضحا بقدوم الثورة ، بل ان ذلك ينسحب بالمثل على نشاطه الابداعى بأكمله .

بدأ لينين تحليله لأعمال تولستوى ، فى شجاعة بتعرية التناقضات القائمة للظاهرة موضوع بحثه. كانت مقالته الأولى منصبة على تحديد التناقضات «فى أعمال تولستوى وآرائه ووعظه (ومدرسته)» .

من هنا أتت الصيغة المشهورة « **التناقضات الصارخة** » ، ومن هنا بدأ البحث عن الظواهر المطردة فى الحياة الاجتماعية والصراع الاجتماعى المحيطين به . يقول لوناشارسكى : « **ان لينين قد علمنا فى مقالاته حول تولستوى كيف نضع «تقويما اجتماعيا حيا» لواقعة من الوقائع الثقافية وكيف نحدد « خلفيتها التاريخية » . لقد بدأ لينين بتحليل رائع للبناء الفنى لمؤلفات تولستوى وذلك برفع اللثام عن جوهر شخصية تولستوى وتناقضاتها الجذرية ، ثم قام بجولة داخل نطاق الاحوال الاجتماعية التى أسفرت ، دون تخلف ، عن نتيجة كهذه** » (٦) .

على أنه لم يكن من الضرورى الكشف عن « **التناقضات الصارخة** » عند تولستوى فحسب ، بل كان من الضرورى بالمثل اظهار تلك الوحدة المعقدة المتفردة لهذه التناقضات. فعمل **تولستوى**، شأنه شأن أى عمل فنى بارز آخر ، يتحدى أى تفسير جزئى ميتافيزيقى مفكك ، لأنه لايمكن فهمه الا ككل ، على الرغم من تناقضاته الصارخة .

«ان تولستوى فنان أصيل لأن جملة آرائه ، ككل ، تعبر عن السمات الخاصة لثورتنا باعتبارها ثورة برجوازية من الفلاحين » (٧) . وعلى خلاف مبدأ **بليخانوف** Plekhanov « **من هنا الى هناك** » فان المبدأ الذى طرحه **لينين** ، وهو وجوب « **تناول الكاتب ككل** » مبدأ علمى خلاق .

هكذا ... ظهر **تولستوى** ، منظورا اليه ككل .. كظاهرة روحية بارزة .

---

(٦) أ . ف . لوناشارسكى . « **مقالات فى الادب الروسى** » موسكو ١٩٥٨ ص ٥٢٠ (بالروسية) .

(٧) ف . أ . لينين . « ليوتولستوى مرآة الثورة الروسية » . **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٦ .

وعلى الرغم من كون تولستوى فنانا عظيما ، فقد عانى طوال حياته تجربة تبرمه من الفن ،ولم يستطع أن يقصر نفسه عند حدوده . وقد مرت به فترة من الزمن أحس خلالها بأن دروسه لأطفال الفلاحين كانت أهم بكثير من كتابته لرواية « أنا كارنينا » ، ولذا لم يكن من قبيل الصدفة أن يعلق أحد النقاد بقوله : ما كان لتولستوى أن يصبح فنانا لوأنه قد عاش فى عصر آخر أو حقبة أخرى . ذلك أمر لا شك فيه » (٨) .

فنتيجة للعمليات التطورية فى نظرته الى العالم، قرر **تولستوى** - ككاتب وعالم انسانى - أن « **يحطم الجماليات** » ، ونبذ ذلك الفن الذى نشأ فى ظروف من الظلم والتفاوت الطبقى . وفى هذا كتب تولستوى : « لم يستطع فننا المرفه أن يرتفع الا على استعباد جماهير الشعب ، وليس بوسعه أن يسير قدما الا طالما كان هذا الاستعباد موجودا. فى ظل مثل هذه الظروف وحدها يمكن أن يكون هناك جمهور مرفه مترف قادر على تذوق أعمال هذا الفن ، ولو تحرر العبيد من اسار الرأسمالية، فلن تقوم لمثل هذا الفن الرفيع قائمة » (٩) . ان هذه الكلمات لتعبر بوضوح عن احتجاج ملايين المضطهدين من الفلاحين عشية الثورة .

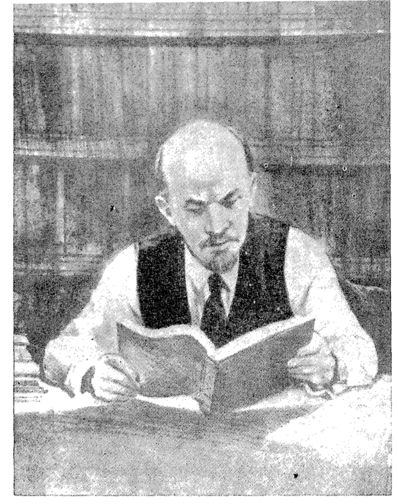
وعلى الرغم من أن تولستوى كان مفكرا عظيما ، فقد كان فى انكاره للعلم المعاصر والفلسفة الأكاديمية أكثر تشددا حتى من انكاره للفن المحترف . لقد كان يرى بأن وجود كثير من العلوم ضرب من اللغو ، اذ ليس هناك غير علم واحد ، ألا وهو كيف يحيا الانسان ، وبنفس الطريقة ، ليس هناك غير لون واحد من المعرفة - حيث يكمن مصير الانسان ورفاهيته .

ما كان تولستوى بمصلح دينى ، وماهو «**بمعلم للحياة** »بالمعنى الحرفى للكلمة ، فما يسمى بالوعظ (التبشير) **الدينى** عند تولستوى ، كان ضربا من صورة معماة لما كان ينشده من مطالب أخلاقية - اجتماعية. فقد كان الدين الذى يبشر به تولستوى

---

(٨) ب . ايخنباوم ، **ليوتولستوى** ، المجلد الأول ، الخمسينات ، دار نشر بريبوى ، لننجراد ، ١٩٢٨ ، ص١٢ (بالروسية) .

(٩) ل. ن. تولستوى. **اعماله الكاملة.** طبعة تذكارية، المجلد ٣٠ ، موسكو ، ص ٨٢ . (بالروسية) .



دينـا به من الاحتجـاج أكثـر ممـا به من الايمان » (١٠) ، كان احتجاجا على جميع الصـور الممكنة للظلم ، احتجاجا على اللامبالاة العقائدية ، احتجاجا على عدم وجود مبدأ راسخ فى المجتمع الرأسمالى واحتجاجا على ركوده الروحى .

ولهذا ، لم يكن تولستوى مجرد فنان ، أو مفكر أو عالم فى الأخلاق أو عالم فى السياسة أو مبشر دينى ، بل ان أعماله لتزخر بالارتباطات المتشابكة والمتداخلة لجميع هذه العوامل . وعلى كل فما أن نقرأ ما كتبه عنه لينين ، حتى ندرك للوهلة الأولى أن نفسـية تولسـتوى قد تشـكلت تحت تأثير تناقضات وتعقيدات الحياة الروسية فى فترة ما بعد الاصلاح وما قبل الثورة . هذه الفترة وحدها هى التى استطاعت أن تنجب مفكرا اجتماعيا مثله ، ينفذ الى الأعماق كما كان ينفذ « **هوزن** » ، مفكرا اسـتطاع أن « يطرح المسـائل الملموسـة للديموقراطية والاشتراكية » (١١) . وان كان مع ذلك قد نادى بشعار « **لا تقاوم الشر** » ، ولم ير للازمة الروسية مخرجا ، وفنانا لامعا ينكر الفن فى ذاته ، لصالح الوعظ الأخلاقى ، وداعية كان له نفوذه الكبير كفنان عبر عن أحلامه الطوباويةفى صور خالدة لا تمحى .

أثار تولستوى فى أعماله الادبية والسياسية عددا من « **القضايا الكبرى** » بما فيهـا القضـايا الخاصة بالسـمات الجـذرية للنظام السـياسى والاجتماعى الحديث وطرحها « بقوة بالغة واعتداد واخلاص » (١٢) . ومن الجلى أنه بدون الرجوع الى هذه القضايا التى كانت سائدة أيام تولستوى ، لن يكون هناك فن أو أخلاق أو دين فى روسيا . وان جمع تولستوى بين المفكر والواعظ والفنـان فى وحدة لا تنفصم ، لهو بدوره سمة من سمات العصر .

ويذكرنا موقف تولستوى بأمثال هذا النفر من الكتاب الذين تناولوا النظام القائم بالنقـد ووضعوا مذاهب أخلاقية وفلسـفية **كروسـو وثورو** على سبيل المثال . أمثال هؤلاء النـاس

(١٠) ف . ف . اسمس « **نظرة تولستوى** » . **التراث** الادبى ، المجلد ٦٩ الجزء الاول ، دار نشر اكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتى ، موسكو ، ١٩٦١ ، ص ٥٩ (بالروسية) .

(١١) ف . أ . لينين « ل . ن . تولسـتوى » ، **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٦ ، ص ٣٢٧ .

(١٢) ف . أ . لينين . « ل . ن . تولستوى والحركة العمالية المعاصرة « **الأعمال الكاملة** » المجلد ١٦ ، ص ٣٣٠ .

يظهرون في « فترات الانتقال » عندما تكون امكانيات البناء القديم قد استنفدت فعلا ، وعندما يكون الاحتجاج قد حان أوانه وبينما لا تزال صورة المستقبل غير واضحة المعالم بعد ، في مثل هذه الظروف ، يتخذ « التبصر » بالمستقبل أحيانا صورة معماة فيها تقديس للماضي الذي انقضى بلا رجعة ، وفي بعض الأحيان يتسم احتجاج تولستوي على جميع مظاهر السيادة الطبقية برمتها ، بطابع طوباوي أخلاقي تجريدي .

من المعروف حق المعرفة ان **ماركس وانجلز** كانا لا يغتفران أية محاولة تنحو الى استخدام المادية التاريخية على أنها نظام مسلم به غير قابل للتطويع ، فهذا التناول ينجم عنه دائما احالة منهج المادية التاريخية الى نقيضها ، كما يؤدي الى الابتذال ، وخاصة حينما تكون القضية متعلقة بالظواهر الأدبية الملموسة ، وتحذيرا للباحثين من الوقوع في مثل هذا الخطأ أشار انجلز على **بول ارنست** ، مثلا ، بوجوب دراسة الحياة الاجتماعية للنرويج جوهريا وماديا وتاريخيا ، وعلى وجه الخصوص ، كل ما يتعلق بالبرجوازية النرويجية الصغيرة قبل أن يقدم على دراسة الأساس الطبقي لمسرحيات **ابسن** . وهذا ما كان يقتضيه نهوض الأدب النرويجي والأهمية التي اكتسبتها قيمه الفنية (١٣) .

وبهذا المعنى يمكن القول بأن أعمال لينين طورت التقاليد التي أرساها مؤسسا الماركسية . **ان أهمية الظاهرة الروحية التي حملت اسم ليوتولستوي كانت تتطلب بحثا عما في الحياة الاجتماعية الروسية من قوى تقدمية فعالة لابد أنها قد غذت مثل هذه الظاهرة** ، وفي مقدمة هذه القوى حركة تحرير الفلاح الروسي التي أضفت طابعا مميزا على ثورة ١٩٠٥ ، **فقد بين لينين أن « المضمون الايديولوجي لكتابات تولستوي » يتفق « مع سعى فلاح الأرض جاهدا للاطاحة بالكنيسة الرسمية ، وسادة الأرض وحكومتهم ، وتقويض كل الأشكال البالية للملكية الخاصة ، وتطهير الأرض ، والاستعاضة عن دولة الطبقة البوليسية بمجتمع من صغار الفلاحين المتساوين الأحرار »**(١٤) ، لقد أمدنا تولستوي بوصف رائع للاتجاه التاريخي الأساسي لذلك النضال الذي أضرمته تلك الملايين العديدة من جماهير الفلاحين .

هذا التناول العلمي للاتجاهات الطبقية هو الذي أعان لينين على أن ينتقي الزاوية الصحيحة في تقييم تناقضات تولستوي ، فالحكم على هذه **التناقضات يجب الا يكون من وجهة نظر الحركة العمالية المعاصرة والاشتراكية الحاضرة ، وانما من وجهة نظر الاحتجاج ضد الراسمالية الزاحفة .. وهو احتجاج كان لابد أن يصدر من الريف الذي تسوده أنماط الحياة التقليدية(١٥)** .

لقد بين لينين أن حركة الفلاحين وايديولوجيتهم اللتين وجدتا في تولستوي نصيرا لهما ، كانت تضم دائما « **عناصر رجعية** » . على أن هذا لا يدحض حقيقة أن هذه « الفكرة ككل ، فكرة ذات طابع ديموقراطي ثوري »(١٦) ، هذا المنهج الجدلي يوضح السبب الذي من أجله استخدم لينين لفظي الطابع « **الطوباوي** » و « **الرجعي** » في مذهب تولستوي بمعناهما التاريخي الدقيق ، فكلمة « رجعي » تعني عند لينين عودة الى النظام القديم والى الماضي . فلا السذاجة المتمسكة بالتقاليد ولا الطوباوية ولا الاهابة « بالروح » أو أية «عناصر رجعية» أخرى قد حالت بينه وبين تقدير وتمييز المضمون الثوري الموضوعي لهذه الأعمال التي دبجها الواقع الراهن ، وهو في تصميمه الفني ربما قد تفوق على **روسو وثورو** ، وغيرهما من الفلاسفة والكتاب الطوباويين في الماضي (١٧) .

قدم لينين في مقالاته حول تولستوي نموذجا للتناول التاريخي الصادق لتلك العلاقة المتبادلة المعقدة بين العنصرين ، « **الثوري** » و « **الرجعي** » التي تظهر بين الحين والحين في أعمال الفنانين والمفكرين المرموقين ، وبين مدى أهمية التمييز ، في أعمالهم ، بين ما لا بد له أن يذوي مع التاريخ، وبين ما يرتبط بالحركة الثورية المعاصرة ، وما ينتمي الى المستقبل وسيبقى اسهاما خالدا في الثقافة العالمية .

ولقد امتدح رومان رولان هذا الجانب في مقالات لينين بقوله : « قد يكون من الأمور التي

---

(١٣) انظر ماركس وانجلز . **الايديولوجية الألمانية** ، موسكو ، ١٩٦٨ ، الصفحات : ٩٥ ـ ٩٦ ، ٦٠ ـ ٦٤ .

(١٤) ف . أ . لينين : «تولستوي مرآة الثورة الروسية » . **الاعمال الكاملة** ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٦ .

(١٥) ف . أ . لينين : « تولستوي مرآة الثورة الروسية » **الاعمال الكاملة** ، المجلد ١٥ ص ٣٠٦ .

(١٦) ف . أ . لينين : « مراجعة البرنامج الزراعي لحزب العمال » **الأعمال الكاملة** ، المجلد العاشر ، ص ـ ١٨٠ .

(١٧) **التراث الادبي** . «تولستوي والعالم الخارجي»، المجلد ٧٥ ، الكتاب الاول ، ص ٣٠ ـ دار ناوكا للنشر ، موسكو ، ١٩٦٥ (بالروسية) .

تهم المشتغل بالتاريخ الادبي أن يفهم ما كان أكثر تقدمية عند أناس من أمثال **روسو وديدرو وفولتير** من أنفسهم ذاتها، وأن يفهم ما كان ينتمي منهم الى المستقبل (برغم جهلهم تماما بهذه الحقيقة) ـ وهو مستقبل كان من الممكن أن يرفضوه لو أنهم كانوا قادرين على التنبوء به . والواقع أن لينين، بما يتسم به من تقدمية واضحة في معالمها، راسخة في ثوريتها، قد بدأ هذا العمل تقديرا منه للكاتب الذي اختصه بحبه » (١٨) .

ان مشكلة الجوهر الاجتماعي للفن مشكلة متعددة الجوانب .

ولقد أوضح لينين أنه ينبغي ألا ننظر الى تحديد الطابع الطبقي للعمل الفني على انه هدف نهائي، بل انه يكون مثمرا اذا أعاننا على فهم شخصية هذا العمل فهما أفضل، وقد عارض بشدة ربط المضمون الموضوعي الاجتماعي للفن ربطا سوقيا بالانتماء الطبقي للكاتب، ولفت الأنظار بوجه خاص الى ذلك التعقيد الشديد الذي تتميز به قضية النشاط الروحي عند الانسان وعلاقتها بالصراع الطبقي .

ولقد أخفق النقاد الماركسيون الذين تناولوا هذه المشكلة قبل لينين في التعرف على المغزى التاريخي لأعمال تولستوي، الذي يكمن خلف مواعظه ومبالغاته الارشادية . لقد افترض لينين أن مذهب **تولستوي لم تكن نتاج تاما عشوائي، نتاج ((نزوة أو هوى)) انما كان انعكاسا لظروف معيشية خاضتها بالفعل ملايين الملايين من البشر ابان فترة معينة من الزمن** » (١٩) ، فكتب لينين يقول : « ان احتجاج الملايين من الفلاحين وبأسهم قد امتزجا في مذهب تولستوي » (٢٠) .

على أن التصريح بأن تولستوي كان لسان حالة عقيدة الريف المتمسك بالتقاليد، كان خطوة جريئة وغير متوقعة تماما كتسميته اياه « مرآة الثورة الروسية » . وقد وصف كثير من النقاد التحول في نظرة الكاتب الى العالم، وهو التحول الذي تحدث عنه هو نفسه بأنه « نزوة » نبيل مقتدر مترفع . ولكن لينين كان هو وحده القادر على أن يبرهن بطريقة مقنعة كل الاقناع على أنه، في ظروف « الانهيار المفاجيء لجميع الدعائم القديمة » لم يكن تولستوي، بوصفه صاحب نزعة انسانية أصيلة، بقادر على أن يقف مدافعا عن مصالح طبقة النبلاء التي كان ينتمي اليها بحكم مولده، بل انه تخلى عن النظرة المألوفة لهذا الوسط، وبذلك كان يعكس بطريقته الخاصة تقاليد طبقة النبلاء التقدمية في روسيا .

ولابد لنا أن نأخذ في اعتبارنا اشارات لينين المتكررة الى « ملايين وملايين » الفلاحين الذين قدر لتولستوي أن يعبر عن ايديولوجيتهم ونفسيتهم . وانه لمن المشكوك فيه أن كنا قد أدركنا تماما مغزى هذه الحقيقة حتى اليوم . ولقد أشار ماركس، عرضا، الى أن أروع ممثلي الانسانية كانوا، على الدوام، مرتبطين بجسم الشعب، ولكن هل في امكاننا حقا القول بأن كثيرا من ممثلي الثقافة العالمية كانوا يعبرون بصورة مباشرة عن عواطف الملايين ؟ .

لقد كتبت أعمال **تولستوي في عهد جديد تماما من عهود الحياة الاجتماعية، عهد أن أفاقت فيه الجماهير العريضة من الشعب على حياة سياسية نشطة، ووجدت نفسها وقد زج بها في حومة الصراع . ومجرد كون احتجاجاتهم ومفاهيمهم الخاطئة وآمالهم وتطلعاتهم قد وجدت بفضل عبقرية تولستوي، تجسيدا فنيا رائعا كان في حد ذاته بشيرا بذلك الطابع الديموقراطي الذي ستتخذه الحياة والثقافة فيما بعد . لقد كان لابد للفن الذي يعبر عن مصلحة الملايين من أن يصبح فنا من أجل الملايين، ولكن كان لابد لكي يتحقق ذلك، من قيام ثورة اشتراكية،** كما بين لينين .

ان اللحظة التي تنبأ بها في مقاله ((**التنظيم الحزبي والأدب الحزبي** » ، والتي « لن يعود الفن فيها خادما لبطلة متخمة أو للآلاف العشرة العليا، التي تئن تحت وطأة السأم والخمول وتعاني شدة الانحلال، بل الملايين وعشرات الملايين من أفراد الشعب العامل، زهرة الوطن وقوته ومستقبله » ـ هذه اللحظة لم يكن أوانها قد آن بعد، ولكن الأدب الروسي قد خطا أهم الخطوات في هذا الاتجاه (٢١) .

---

(١٨) رومان رولان « **رفاق على الطريق** » . باريس، طبعة البين ميشيل، ١٩٦١ ـ ص ٢٣٣ .

(١٩) ف. ا. لينين : «تولستوي وعصره»، المجلد ١٧ ص ٥٢ .

(٢٠) ف. ا. لينين : « ليوتولستوي والحركة العمالية المعاصرة »، المجلد ١٦، ص ٣٣٢ .

(٢١) ف. ا. لينين : «التنظيم الحزبي والادب الحزبي» الاعمال الكاملة، المجلد العاشر، ص ٤٨، ٤٩ .

ومن الطبيعي أن تمثل الفنان العظيم للجديد من الآراء والمبادىء والأفكار لا يمكن أن يكون مجرد تمثل نظرى تأملي بحت ، فالحصيلة المباشرة للتحول الجذرى فى نظرة تولستوى ، تكمن ، كما أوضح لينين فى حقيقة أنه « كان عنيفا فى نقده لجميع النظم المعاصرة للدولة وللكنيسة وللمجتمع » (٢٢) .

وبالطبع ، لم يكن « نقد تولستوى بالشيء الجديد » — كما يقول لينين (٢٣) . ويبدو أن ما كان يقصده لينين بذلك هو أن هذا النقد لم يقدم مفهوما اقتصاديا اجتماعيا جديدا بصورة جوهرية ، بل كان ضربا من النقد الطوباوى لدولة أصحاب الأرض والبرجوازيين وأنظمتها ، وبعبارة أخرى لم يكن فى نقد تولستوى جديد لم يسبقه اليه أصدقاء الشعب الكادح سواء فى الأدب الأوروبى أو الأدب الروسى »(٢٤) . ومن هنا ، أيضا ، يقدم تحليل لينين مثلا من التناول الجدلى للعلاقة الغريبة بين « الجديد » و « القديم » التى كانت راسخة فى ضروب معينة من النشاط الابداعى .

ومما لا شك فيه أن تولستوى ، فى نقده الهجومى ، قد انطلق من التقاليد الديموقراطية الأوروبى أو الأدب الروسى » . ومن هنا ، قد خضع للتأثير الكبير الذى كان للاشتراكيين الطوباويين السابقين ، وفى الوقت نفسه ، كان نقد تولستوى ظاهرة عميقة فى أصالتها ويقول لينين ان : (تولستوى لأصيل ..) .

لقد استخدم لينين فى كتابته عن تولستوى عبارات من أمثال : « احتجاجه الحار المتحمس الحاد بلا هوادة فى كثير من الأحيان » (٢٥) . و «معارضته الصلبة للملكية الخاصة للأرض» (٢٦) و « أتهاماته القاسية للرأسمالية — وهى اتهامات تتسم بحدة الانفعال وشدة السخط » (٢٧)

و « كل عبارة أتت فى نقد تولستوى هى صفعة على وجه الليبرالية البرجوازية لأن نفس الطريقة التى طرح بها تولستوى أقسى مشكلات الوقت الحاضر وأشدها مرارة ، بصورة سافرة وصريحة انما هى صفعة لتلك العبارات المنمقة والأقوال المطروقة والأكاذيب « المتمدينة » المراوغة التى يلجأ اليها كتابنا الليبراليون والشعبيون » (٢٨) .

وحين قارن لينين الأعمال التى كتبها تولستوى بتلك التى كتبها ممثلو القلم البرجوازى والكتاب الليبراليون ، أبرز التضاد بين منهجه المتحمس الصادق وبين برودهم ونفاقهم ، بين حدته وصراحته وبين أكاذيبهم المراوغة ، بين أصالته وبين ابتذالهم وعباراتهم المطروقة ، ثم بين رغبته فى « الغوص حتى الجذور » وبين سطحيتهم . على أن « الأسلوب » ليس موضوع اهتمامنا الآن ، أو على الأصح فاهتمامنا لا ينصب على الأسلوب . فواقعية تولستوى « الصارمة » « الراسخة » — كما كتب لينين — كانت السمة الغالبة على كل أعماله سواء أكانت أبحاثا أو أعمالا روائية . وهنا لم يضع لينين تضادا بين تولستوى الفنان وتولستوى الصحافى ، فعبقرية تولستوى الفنية كانت دعامة وأساسا ضروريا بنيت عليه كل ضروب نشاطه الابداعى .

لقد ظل تولستوى فنانا فى ابحاثه ومقالاته . هذا أمر لا ينبغى أن ننساه ، ففى بعض الأحيان حاول النقاد فهم اعماله الصحفية فهما بلغ حد الافراط فى حرفيته . فحين قرأ بليخانوف Plekhanov فى اعتراف تولستوى أن « الكاتب واصل الكتابة لمجرد أنه « استساغ طعم الاغراء الذى خلعه عليه التصفيق ، واغراء المكافآت المالية الضخمة مقابل جهد غير ذى بال » صاح فى دهشة: « لكن ذلك ظلم عظيم . فمنذا الذى يصدق باننا ندين فقط بأعمال خلاقة رائعة كالحرب والسلام وانا كانينا لمصلحة تولستوى الذاتية وطموحه » (٢٩) .

والواقع أن تولستوى تحدث فى اعترافه لأول مرة حديثا قاطعا عن « التحول » الذى طرأ على شخصيته ، فقد نظر الى بيئته بعين فلاح متمسك بالتقاليد . ولم تعد رائعتاه : الحرب والسلام

(٢٢) ف . أ . لينين : « ل . ن . تولستوى والحركة العمالية المعاصرة » ، الاعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٣١ .

(٢٣) ف . أ . لينين : المصدر السابق .

(٢٤) المصدر السابق .

(٢٥) المصدر السابق .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) المصدر السابق .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) ج . ف . بليخانوف : الأدب والجمال ، المجلد الثانى ، موسكو ، ص ٤٢٥ (بالروسية) .

وأنا كارنينا تبدوان له من « الأعمال الخلاقة الرائعة » ، **ورأى بأنه مما يثير السخرية والامتعاض أن يكد «الآلاف ليل نهار مستنفدين آخر رمق فى قوتهم فى تصفيف ملايين الكلمات وطبعها ، ثم يقوم رجال البريد بتوزيعها فى جميع أرجاء روسيا » على حين أن مشاهير الكتاب « يواصلون التعليم والتعليم ويخفقون فى تعليم كل شىء » ويستشيطون غضبا عندما «لايسمعهم الا قليل »** (٣٠) .

ومما لا شك فيه أنه قد لا يكون من الصواب فى شىء أن نغالى فى تبسيط تفسيرنا لهذا التحول فى نظرة تولستوى الى عالمه . فاستخدام صور فنية بمثل هذه القوة الهائلة من أجل التعبير عن طريقة النظر المتمسكة بالتقاليد الى الاحداث ، وتوجيه النقد العنيف الى النظام القائم برمته باستخدام وجهة النظر هذه ــ كل ذلك لم يكن يقدر عليه الا كاتب أوروبى التعليم ، بلغ أعلى مستوى يمكن أن توصل اليه الانجازات الثقافية.

وبوسعنا أن نقرر بكل جراة أن تولستوى نفسه لم يكن يدرك هذه الغرابة الفريدة المميزة لموقفه ادراكا كاملا ، حتى ولو أنه قد اعتبر نفسه « حامى حمى جيش الفلاحين البالغ عدده مائة مليون » . ولابد أنه قد أحس بالروابط التى تجمع مذهبه بالأسلوب القديم العهد فى التفكير والحياة الذى كان عليه الريف الروسى .

وبعد أن لاحظ لينين هذا الجانب الفريد فى « نقد تولستوى » ، نجح فى تفسيره تفسيرا تاريخيا ، فكتب يقول : « يتسم نقد تولستوى بمثل هذه القوة الحماسية ، بمثل هذه العاطفة ، والاقناع ، والنضارة والاخلاص والسعى بلا وجل الى « الغوص حتى الجذور » والاهتداء الى السبب الحقيقى لما يحل بالجماهير من نكبات . ومرد ذلك الى أن هذا النقد يعبر حقيقة عن تحول حاد فى أفكار ملايين الفلاحين الذين خرجوا لتوهم من عهد الاقطاع الى عهد الحرية ، ورأوا بأن هذه الحرية كانت تعنى بالنسبة لهم مخاوف جديدة من الخراب والفاقة ، كانت تعنى حياة التشرد والضياع بين الطبقات الدنيا التى تقطن المدينة، وهكذا ، . » (٣١) .



ل . ن . تولستوى



م . جوركى

---

(٣٠) ل . ن . تولستوى . **الأعمال الكاملة** ، طبعة تذكارية ، موسكو ، المجلد ٢٣ ، ص ٧ (بالروسية) .

(٣١) شاهد تولستوى فى حانة قريبة من سوق خيتروف بموسكو مناظر مريعة من البؤس والانحطاط ، فتحدث عنها فى كتيب بعنوان : **ماذا نحن فاعلون ؟** .

لقد كان تولستوى مرآة لمشاعرهم بلغت من الصدق حدا جعله يضفى على تعاليمه طابعـــا مستمدا من سذاجتهم ، وانصرافهم عن السياسة، وصوفيتهم ، ورغبتهم فى الفرار من الدنيـــا و « عدم مقاومتهم للشر » ، واللعنات العقيمة التى يصبونها على الرأسمالية وعلى « سلطة المال »(٣٢) .

وهنا نرى مثلا حيا للآفاق التى يفتحهـــا التحليل الاجتماعى أمام التحليل الجمـــالى ، فايديولوجية المجتمع ونفسيته تنعكســـان ـ كما أوضح لينين ـ على الجهود الخلاقة لدى الفنان على نحو مميز ، الا أن هذا الانعكاس يختلف عما يحدث فى أعمال الفلاسفة أو السياسيين أو علماء الاجتماع ، فتولستوى كفنان لامع ، قد تغلغل الى أعماق نفسية الفلاح وأسلوبه فى التفكير ومزج هذه الآراء بنقده وأعمـــاله فى دقة لا تتيسر الا لواقعى فذ . وهو قد جعل من نفسه ، على نحو ما تجسيدا للفلاح التقليدى ، وهكذا فان الآفاق الرحبة لواقعى فذ ، ومحتج قدير ، والسـذاجة التقليدية ، واليأس ، والسلبية ... كل هذه العناصر ، تلتقى معا فى كل واحد لا ينفصل .

وهذا بدوره ما تنبه اليه لينين فى حديث له مع مكسيم جوركى : « يا له من صخرة هو .. ؟ ويا له من شخصية فذة ! رفيقى العزيز ، ها هو ذا فنان بمعنى الكلمة ! أتدرى أى شىء آخـــر رائع ، ببساطة ، عند هذا الفنان ؟ صوته الخشن الشبيه بصوت فلاح حقيقى ، وأســـلوب تفكيره المماثل لتفكير فلاح حقيقى ، بل ذلك الفـــلاح الحقيقى الذى يكمن فيه . لم يحدث أن كان هناك فلاح فى الأدب قبل هذا الكونت ، كلا ، لم يكن »(٣٣) .

هذه هى الطريقة التى طرح بها لينين قضية انتماءات تولستوى الديموقراطية ، والجـــذور الاجتماعية لفنه والقيمة المميزة لاســـهامه فى الثقافة العالمية .

وبالنسبة الى تاريخ الثقافة العالمية أو ـ على حد تعبير لينين ـ بالنسبة الى « التطور الفنى للجنس البشرى برمته » ـ ليس المهم فحسب أن تولستوى كان « ممثلا ايديولوجيـــا » للريف التقليدى ، بل الاهم من ذلك هو أنه جعل من نفسية هذا الريف ونظرته الى الأمور موضوعا لفنـــه ، وخلع على هذا وذاك معـــنى مشتركا بين البشر جميعا ، معنى لا يمكن أن يزول حتى بزوال تلك الطبقة ذاتها .

●●●

لقد اكد ماركس وانجلز ولينين القيمة التى ينفرد بها الفن واصالته كما أكدوا أن الأسلوب الفنى فى تمثل العالم يستحيل أن يوجد له بديل .

فقد قال ماركس فى احدى عباراته المشهورة: ان الأوصاف الحية البليغة عند واقعيى القرن التاسع عشر الانجليز « قد خرجت على العـــالم بحقائق اجتماعية وسياسية أكثر بكثير مما تفوه به محترفو السياســة والصحافة والأخلاق مجتمعين » (٣٤) ، وأكد انجلز انه فى قراءاته لبلزاك « تعلم ، حتى فيما يتعلق بدقائق الاقتصاد، أكثر مما تعلم من قراءته لكتب المتخصصين فى التاريخ والاحصاء والاقتصـــاد فى ذلك العصر مجتمعين » (٣٥) .

كان تولستوى كاتب لينين المفضل ، فبينا هو فى زحمة من أمور الدولة الملحة خـــلال تلك السنوات الصعبة ، سنوات تدعيم الســـلطة السوفيتية ، كان لينين ، يعود المرة تلو المرة ، على سبيل المثال ، الى مشهد القنص فى رواية **الحرب والسلام** . ولقد قيل على لسان أقربائه ، انه قرأ أحد المجلدات التى تضم **أناكارنينا** عدة مرات . وعندما ظهرت الحاجة الى اعطاء تعريف موجز حى « **لتجوك فى تاريخ روسيا** » وجد لينين هـــذا التعريف فى قصة تولستوى ، لا فى الأبحـــاث الفلسفية أو الاقتصادية أو الاجتماعية . ولقـــد استشهد لينين بكلمات تولستوى : « لقد انقلب كل شىء هنا فى روسيا رأسا على عقب فى الوقت الراهن ، وبدأت الأمور بالكاد تتخـــذ شـــكلا محددا » وعلق على هذه العبارة بقوله : « انه لمن الصعوبة بمكان أن نتخيل وصفا أدق من هـــذا للفترة التى تقع بين عامى ١٨٦١ ـ ١٩٠٢ » (٣٦) .

---

(٣٢) ف . أ . لينين : « ليو تولستوى والحركة العمالية المعاصرة » ، **الاعمال الكاملة** ، المجلد ١٦ ص ٣٣٢ .

(٣٣) م . جوركى : « ف . لينين » ، Russky Sovereмennik ، ١٩٢٤ ، الكتاب الاول ، ص ٢٣١ (بالروسية) .

(٣٤) ك . ماركس : الطبقة الانجليزية الوسطى .
(انظر . ك . ماركس ، ف . انجلز حـــول الفن ، المجلد الاول ، Iskusstvo Publ. موسكو ، ١٩٦٧ ، طبعة روسية) .

(٣٥) المصدر السابق ، « ف . انجلز ـ مارجريت هاركنس »

(٣٦) ف . أ . لينين . **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٧ ، ص ٤٩ .

ومن الجائز ألا يكون واحـــد من النقاد المعاصرين لتولستوى قد فهم المغزى الاجتماعى الهائل لروايته هذه . ولقد كان ديستوفسكى وحده برغم أنه كان « نوعا ما ، ذاتيا فى تفســيره **لاناكارنينا** هو الذى وجد فيها ، عن حق ، « ما له أهمية فى مشكلاتنا الروسية الراهنة السياسى منها والاجتماعى » (٣٧) . وهذه القصة التى حللت « تاريخ النفس البشرية » « فى واقعية روسية لم يسبق لها مثيل فى التصوير الفنى » ينظر اليها دستوفسكى على أنهـا فاتحة انتصارات روسيا فى مجالات أخرى من مجالات الحياة ، فيقول : « .. اذا كانت لدينا أعمال أدبية لها مثل هــذه القوة فى النظرة العقلية والبناء ، فلم لا تكون لدينا علومنا وحلولنا الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بنا ؟ » (٣٨) .

ولم يكن من قبيل الصدفة أن اختار لينين **أناكارنينا** ليقدم لنا وصفا على قدر من الحيويـه لجوهر فترة ما بعد الاصلاح .

ولقد كانت الفقرة التى اقتبسها لينين فى مقاله « تولستوى وعصره » مثالا للجرأة فى ادخال القضايا الاقتصادية والاجتماعية الحية داخـل النسيج الفنى للرواية . ومع ذلك فان معنى روايه اناكارنينا أعمق من مجرد تصويرها المباشر لازمة عصر ما بعد الاصلاح .

ان جوهر هذه الحقبة لا ينعكس فى مضمون القصة وموضــوعها وحســب ، بل كذلك فى « متاهات » « روابطها » الفنية . ان هذه الحقبة لتنبض بالحياة فى جميع الشخصيات والأحداث والمواقف التى تعرض فى القصــة بطريقــة تشكيلية رائعة ، « فتقويض كل **الدعامات القديمة** لروسيا الريفية تقويضا كاملا » (٣٩) هو الذى مهد السبيل لتصوير الحياة من خلال عــلاقات متداخلة جديدة ، ومقارنات كانت مجهولة قبلا . ان المتطلبات الجديدة للعصر هى التى حــددت وشكلت أساليب جديدة للابداع الفنى ومبادىء جديدة للتفكير التخيلى ، وفى هذا ، قبل أى شىء آخر ، تظهر الروابط بين الفن والواقع .

ان نظرية لينين فى « الانعكاس » تعيننا على فهم الطبيعه المعرفيه للحقيقة الفنيه . فالفنــان الواقعى الفذ هو الذى يبقى على الدوام معبرا بصدق عن الحياة وقوانينها الأساسية . وهذا الفهم لتلك الصفة التى هى أخص ما يميز الفنان العظيم لا يتعارض والآراء التى نادى بها تولستوى ذاته ، بل ان تولســتوى قد سلم به على أنه ضرورة . فكتب « كان موباســان » موهوبـا لأنه رأى جوهر الأشياء ، ولذا فهو قد كشف ، الحقيقة ، عن غير قصد » (٤٠) .

لقد أثبت الادراك الفنى الأصيل أنه أقوى من « **تحيز** » تولستوى ، اذ وصليت عبقريتــه الى أشياء « من الواضح أنه هو نفسه قد أخفق فى فهمها » بل و « أنكرها » فى برنامجه السياسى .

وعلى حد قول لينين : « نجح تولستوى فى طرح كثير من المشاكل الكبرى كما نجح فى أن يسمو الى درجة من القدرة الفنية جعلت مؤلفاته تحتل أعظم مرتبة فى الأدب العــالمى » (٤١) . والواقع أن وجهة النظر الواقعية التى تصــور العالم على أنه نظام معقد عن طريق « المتاهات » و « الروابط » الفنية ـ لا تقدم فى أغلب الأحيان حلولا بسيطة جــاهزة . ولكن الواقع أن من الضرورى ، من أجل طرح « قضية كبرى » ، وطرحها على النحو الصحيح ، أن يغوص المرء الى جذور الأشياء ، « يرفع النقاب » عن القضية وأن يعبر عن الاتجاهات الموجودة تعبيرا أمينا ، ويحقق صدقا فنيا عاما فى أدق التفاصيل .

والحق أن اعتراف تولستوى بأنه لم يكن يستطيع أن يصوغ الفكرة التى أراد أن يعبر عنها فى « أناكارنينا » ـ لهو اعتراف على جانب كبير من الاهمية ، فقد كان عليه أن يعيد كتابة قصته من جديد كى يقوم بهذا العمل .

يقول تولستوى : « ان الفنان لا يهدف الى أن يقدم حلا لا يقبل المناقشة لمشكلة ما ، وانما يهدف الى أن يجعل الناس يقبلون على الحياة بكل مظاهرها التى لا تنضب ولا تقف عند حد » (٤٢) .

---

(٣٧) ف . م . دستوفسكى . يوميات كاتب ـ ١٨٧٧ . سانت بطرسبرج ، ١٨٧٨ ، ص ٤٣ (بالروسية) .

(٣٨) المصدر السابق ، ص ١٨٩ .

(٣٩) ف . ١ . لينين . **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٦ ، ص ٣٣١ .

(٤٠) ل . ن . تولستوى . **الأعمال الكاملة** ، طبعــة تذكارية ، المجلد ٣٠ ، ص ١٨ (بالروسية)

(٤١) ف . أ . لينين : الاعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ص ٣٢٣ .

(٤٢) ل . ن . تولستوى . الأعمال الكاملة ، طبعة تذكارية ، المجلد ١٦ ، ص ١٠٠ (بالروسية) .

هذا الموقف الذى يحترم الحياة كان موقفا مميزا لتولستوى ، شأنه فى هذا شأن كبار الواقعيين، وقد كان فى حد ذاته منهجا عقائديا جماليا واضح المعالم .

ان على المؤلف كى يطرح « قضايا كبرى » ان يعمل على تطوير مفاهيم عامة لها طابع مميز ، وهذه المفاهيم لا يعبر عنها فى أفكار مجردة أو فى انساق من الأفكار المجردة ، بل انها لا تعيش الا داخل تعبير تشكيلى فريد خاص بها » (٤٣) .

ومع ما أبداه لينين من تقدير كامل لصيغة تولستوى القائلة « بانقلاب تاريخ روسيا رأسا على عقب » فانه أكد بوجه خاص أن طرح « القضية طرحا تاريخيا عينيا كان أمرا غريبا تماما» عن روح الكاتب الكبير(٤٤) . وقبل ذلك بقليل، أشار فى مقاله « تولستوى مرآة الثورة الروسية» الى أن تولستوى برغم عجزه الواضح عن « فهم » الثورة ، ورغم وقوفه الواضح « بمعزل » عن أحداثها ، قد انعكست على كتاباته جوانب هامة منها . وقد أثارت هذه الاستنتاجات التى توصل اليها لينين مناقشات حادة دارت حول دور النظرة الى العالم فى الابداع الفنى ، وحول العلاقة المتبادلة بين المنهج وهذه النظرة الى العالم (٤٥) .

فقد حاول بعض الباحثين استخدام مقالات لينين فى البرهنة على الرأى القائل بأن قيمة العمل الفنى لا تتوقف على تقدمية أو رجعية الآراء التى يعتنقها الفنان .

وهناك وجهة نظر أخرى تبدو فى ظاهرها متعارضة على طول الخط مع وجهة النظر السابقة ، وان لم تكن أقل منها بعدا عن الفهم الجدلى للقضية ــ تلك هى النظرة التى تجعل القيمة الفنية لعمل الفنان تتوقف مباشرة على آرائه السياسية الاجتماعية . والواقع أن العلاقة المتبادلة بين النظرة الى العالم والموهبة ، والنظرة الى العالم والانجازات الخلاقة للفنان ــ تعتبر مشكلات معقدة تتطلب قبل كل شىء أن تطرح طرحا صحيحا .

لقد فندت مقالات لينين حول تولستوى هذا التعارض بين تولستوى الفنان وتولستوى المفكر ، وأكدت وجود « طريقة موحدة فى التفكير » ، ونشاط روحى متسق لدى تولستوى . ولقد أوضح الباحثون السوفيت أن نفس فكرة النظرة الى العالم ليست مرادفة « لآراء الكاتب النظرية» ولا لأحكامه المباشرة التى يصدرها على الموضوعات السياسية الاجتماعية ، فالفنان يفكر تفكيرا فنيا، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال ، استبعاد قضية التناقضات الداخلية فى جهوده الخلاقة ، فقد ذكر انجلز أن بلزاك قد وصف عصره وصفا تاريخيا دقيقا ، يتناقض مع انتماءاته السياسية، ولقد أشار **لينين** ، معلقا على كتاب **أنجلهاردت** Engelhardt « رسائل من الريف » الى « التناقضات المباشرة الصارخة » بين آراء الشعبيين Narodniks التى اتخذها الكاتب اطارا لتفكيره الخاص ، وبين « صورة الحقائق الريفية التى يرسمها بمثل هذه الموهبة »(٤٦) . وطبيعى أنه ليس من الصواب الاشارة الى هذا التناقض على أنه تناقض بين النظرة الى العالم وبين المنهج ، لقد كان تناقضا كامنا ، على ما يبدو، فى مراحل معينة من التطور الفنى ، وكان مرتبطا بمبادىء محددة فى تصوير الحياة خلال فترات معينة من التطور التاريخى .

---

(٤٣) يحسن ان نذكر هنا أن **ماركس** كان يتهكم على من يؤكدون بأن «شكسبير لم يكن شاعرا دراميا» لانه « يفتقر الى نسق فلسفى » على حين أن **شيللر** الذى اعترف بأفكار كانت ، كان «شاعرا دراميا» حقا ! (ك ماركس ، ف. انجلز حول الفن) ، المجلد الاول Iskusstvo Publ. موسكو ، ١٩٦٧ ص ٣٣٥ (بالروسية) .

(٤٤) ف . أ . لينين . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٧ ، ص ٥٠ .

(٤٥) ف . أ . لينين . **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٢ .

(٤٦) ف . أ . لينين . **الأعمال الكاملة** ، المجلد الثانى، ٥٠٧ .

ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن النظرة الى العالم ، كما قال لينين ، ليست بالنظرة الجامدة التى تسرى على الحياة بأسرها ، وتورث جاهزة وتصوغها بيئة الفنان الاجتماعية وتربيته وتنشئة ، وما الى ذلك ، بل ان النظرة الى العالم تتشكل فى طرائق معقدة ، فهى دائبة الحركة ،فى حالة تكوين .

***

لقد نجح لينين فى حل لغز تولستوى ، فبعد أن أكد أن ظهور الكاتب يتسق ومجرى التطور التاريخى وانه كان أمرا يحتمه هذا المجرى ، كشف لينين النقاب عن الجوهر الموضوعى لعمل تولستوى .

لقد أثرت مقالات لينين عن تولستوى الأدب عن طريق سلسلة من التعريفات الواضحة المعالم ، التى لا يتيسر تطبيقها على تولستوى فحسب ، بل تعتبر كذلك مدخلا الى فهم كثير من الظواهر الروحية المعقدة الأخرى في الماضى والحاضر .

واعترافا من لينين باستقلال القوانين الداخلية التى تحكم تطور الفن ، تقدم بفكرة « التطورالفنى للبشرية بأسرها » وعرض أعمال تولستوى على أنها مرحلة جديدة منطقية فى التطور .

فما هى السمات النوعيةالكامنةفيهذهالمرحلة؟ أول هذه السمات هى انها تتحدد بمضمون موضوعى حقيقى ــ فقد كانت تلك حقبة يتأهب فيها بلد واقع تحت نير الاقطاعيين ــ للثورة .

وعلى حد قول لينين ، « كانت اوصاف تولستوى الرائعة » ، و « واقعيته العاقلة » و « نزع كل الأقنعة » و « التأثير الفنى » لموهبته كانت هذه بعينها هى اللمحات المطلوبة منأجل السمو بالوصف الفنى للحقبة الى مستوى حقيقة من حقائق تاريخ الثقافة العالمية .

لقد كان منهج لينين فى تعريف المرحلة الجديدة فى تطور الفن ، بعيدا عن ضيق الأفق والمعيارية ، وبوسعنا أن نقول ان العوامل التى تحدد التطورات الجديدة فى الفن هى القوانين التى تحكم فى حقبة من الحقب ووجهة نظر الفنان التى يعبر عنها فى منهجه الابداعى بكامل فرديته .

وقد قيم لينين تراث تولستوى من جانبين . من وجهة نظر أقرب المهام السياسية التى تواجه البروليتاريين ، ومن وجهة نظر مستقبل المجتمع عندما يحين للبروليتاريين الحصول على « ظروف حياة انسانية » . ولنلاحظ أنه عندما كتب لينين مقالاته حول تولستوى ، لم تكن مؤلفات تولستوى معروفة الا لأقلية ضئيلة فى روسيا .

وفى مقال «تولستوى والنضالالبروليتارى» كتب لينين يقول : « ان الطبقة العاملة الروسية، بدراستها لأعمال تولستوى الأدبية ، سوف تتعلم معرفة أعدائها معرفة أفضل ، بيد أن الشعب الروسى بأكمله ، حين يدرس مذهب تولستوى ، لا بد له من أن يفهم أين يكمن ضعفه، هذا الضعف الذى عاقه عن المضى فى قضية تحرره حتىنهايتها. وهذا مايجب عليه فهمه لكى يسير قدما » (٤٧) .

وكما نرى ، فان الموقف الذى يتخذ ازاء العمل الفنى يرتبط فى هذه الحالة ارتباطا تاما بالصراع السياسى والمصالحالطبقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات .

وفي نفس الوقت ، أكد لينين ــ وهذا هو ما أود أن أنبه اليه تنبيها خاصا ــ أن « تولستوى أنتج أعمالا فنية سوف تقرؤها الجماهير دائما وتتذوقها ، عندما تكون قد وجدت ظروفا انسانية لنفسها » (٤٨) . ومع أن لينين قد انتقد بعنف النواحى الرجعية عند تولستوى و « تحيزه » الا أنه اعتبر كل أعماله من أعظم ما أنجزته الثقافة العالمية وكنزا تعتز به الجماهير الكادحة على مر الزمان .

وهنا نجد نموذجا للموقف الماركسى الصحيح ازاء تراث ثقافى .

(٤٧) ف . أ . لينين . **الأعمال الكاملة** ، المجلد ١٦ ، ص ٣٥٣ ــ ٣٥٤ .

(٤٨) ف.أ. لينين : **الاعمال الكاملة** ، المجلد ١٦ ، ص ٣٢٣ .



للكاتب المعاصر : ن . لاندا
عرض : سمار جبران

يعيد عام ١٩٧٠ الذكرى المئوية لمولد لينين المفكر ورجل الدولة ، وزعيم الطبقه التورية التى فتح انتصارها الباب امام عهد جديد ، عهد الاشتراكية ٠

لم يستعص عليه أى من المشاكل الهامة التى طرحها التطور التاريخى وما زالت الحلول التى وجدها مصدرا للالهام ٠

وبرغم تحرك التاريخ بسرعة متزايدة ،والمشكلات الجديدة التى تنشأ ، فان نظرية لينين تبقى فعالة دائما لأنها تأسست على تحليل متعمق للحياة ، وتفترض مسبقا تطبيقات خلاقه ٠

وبعد أصبحت الان ـ بطبيعة الحال ـ أغلب المسائل التى تحدث عنها لينين أو كتب فيها ، ذات أهمية تاريخية فحسب ، لكن نظريته مازالت تقدم الاجابات لاكثر مشكلات العصر الحديث الحاحا ٠

ان الحياة تتجدد باستمرار ؛ فيحل جيل محل جيل ، وعندما ينتقل الصغار الى حياة النضج يصبحون وارثين لكل ثراء ثقافتنا المادية والروحية، التى خلقها جهد الأجيال السابقة ، ومن ثم ، فمهمة الشباب هى الحفاظ على هذه الثروة ثم التقدم بها نحو المزيد ٠

والشباب هم مستقبل البشرية ، وهم يشكلون فى المجتمع الحديث طبقة بذاتها غير متجانسة ـ

○ الشباب هم مستقبل البشرية ، وهم يشكلون فى المجتمع الحديث طبقة بذاتها غير متجانسة ، ففيها من كل الفئات ، ولكن لها اهتمامات وآراء يشاركون فيها جميعًا .

ففيها من كل الفئات ــ ولكن لهـا اهتمامات وآراء يشاركون فيها جميعا .

ولقد شهد العالم أخيرا عديدا من حركات الشباب ، كانت تختلف فى الشكل والهدف ، وفى الشعارات المستخدمة وفى الدور الذى تلعبة .

وقد بينت هذه الحركات بجلاء أن مشاركة الشباب فى الحياة الاجتماعية وتطلعاتهم ، تعتمد على بناء المجتمع ، ومستوى نموه الصناعى والعلمى والثقافى ، والمثل والقيم السائدة فيه .

وكان ينظر الى التربية قبل مجىء الماركسية على أنها من صنع مؤسسات تربوية خاصة ، أما الماركسية فقد بينت دور الممارسات الاجتماعية فى تشكيل الشخصية وتأثير مختلف العوامل الموضوعية والذاتية على عملية التربية .

ان عملية النضج تتأثر بالبيئة التى يعيش فيها الشخص ، وهذا يعكس بدقة ، الأوضاع الاجتماعية وعلاقات الفرد بالفرد والفرد بالمؤسسات الاجتماعية .

وتقع على التربويين مسئولية ضخمة ازاء ما سيصبحه الشباب ، هل سيتفتح بشخصية تعتمد على نفسها وخلاقة ، أم أنه سيؤول الى فرد غير مبال لا يعنى الا بالدائرة الضيقة لمصلحته انفردية فحسب .

ولما كان لينين يعتبر العمل خير تربية للشباب ، فقد رافع عن مشاركتهم الفعلية فى الثورة والسياسة وفى بناء مجتمع جديد ؛ بل ان واجبهم فى نظره هو بناء المجتمع الجديد ، وليد ثورة اكتوبر ١٩١٧ .

لقد فطن الى أن الشباب فى بلبلة مستمرة ويبحثون دائما عن افكار جديدة لكن يعوزهم مايلزم من وضوح نظرى واقتناع ، وعلى ذلك فلابد أن يكون الاقناع هو المنهج الرئيسى لتربيتهم، وكان فاطنا الى أن الشباب يتعلمون عن الحياة فى ظروف غير تلك التى نضج فيها آباؤهم وأن ذلك يخلق مشاكل للمربين .

لقد انتصرت أول ثورة اشتراكية فى العالم فى دولة متخلفة ، والى جانب مشكلات المجتمع بأنواعها ــ اقتصادية وحكومية وسياسية وعسكرية ــ كان لابد من القيام بثورة فى العقول والأخلاقيات ، وايجاد الحل لوحدة من أعقد المشكلات التاريخية ، ألا وهى التحول الروحى والخلقى للشعب ، وللشباب على وجه الخصوص .

وبينما القوة السوفيتية في شهورها الأولى ، أشعلت قوى الثورة المضادة الروسية ، حربا أهلية ، وتبع ذلك تدخل مباشر من جانب القوى الامبريالية ، وكان على الجمهورية الفتية أن تحمل السلاح لتدافع عن نفسها ، وانتصرت ، لكن انتصارها كان أليما ، فقد خاضت سبع سنوات منهكة من حرب عالمية وأهلية ، ووصفت **اليزابيث درابكينا** حالة البلاد في هذه الفترة بالارقام حيث فقدت الكلمات بلاغتها بعد أن كثر استعمال عبارات مثل : **(تركتها الحرب خرابا) أو (غير منظمة اقتصاديا)** • فنسبة الانتاج الصناعي أصبحت ١٨٪ من المستوى قبل الحرب بينما أصبحت نواتج الغلال ٦٢٪ فقط •

ولا يحتاج الأمر لاجهاد الخيال لكى نتصور الحقول الخالية من كل حبة ، والمصانع المتعطلة ، والقطارات المتوقفة ، والعاملين الجائعين من رجال ونساء ، ورقدت روسيا تحت الشتاء الكئيب يغشاها الدمار والضياع المخيف •

وتوالت الايام تصحبها مشاكل تزداد تعقيدا ، ولم يكن بالبلاد من ذوى الكفاءة غير نفر للاشراف على اعادة بناء الاقتصاد المنهار •

كانت البلاد بحاجة الى تدريب المتخصصين وتربية الشعب الذى لم يكن عليه اصلاح دمار ما بعد الحرب في أسرع وقت ممكن فحسب ، بل وارساء أسس التحول الاشتراكي للبلاد •

وكانت المهام التى وضعها الحزب الشيوعى في ذلك الوقت هى كهربة البلاد ، وخلق صناعة عريضة على هذا الأساس ، وتوسيع الاقتصاد الفلاحي مع ادخال الميكنة في أساليب جماعية للزراعة ، وجاء ذلك في سنة ١٩٢٠ في أول خطة تنمية طويلة الأجل تنسحب على ١٠ الى ١٥ سنة ، وكان على الشباب وخاصة طليعته من رابطة الشباب الشيوعى أن يقوم باسهامه الفعال والخلاق في قضية البناء الاشتراكي •

وعندما خاطب لينين الشباب المضطلع ببناء الوطن في المؤتمر الثالث لرابطة الشباب الشيوعى على مستوى روسيا بأكملها في سنة ١٩٢٠ ، كشف أمامهم وأمام غيرهم من شباب الوطن والحزب ، عن برنامج التنشئة والتربية الاشتراكي الذى كان موجها لهدف واحد هو تشكيل انسان جديد لا يقدر على بناء الاشتراكية فحسب بل وعلى العيش في مجتمع اشتراكي •

ولم يكتف لينين بتقديم الطريقة الاشتراكية للتربية بل حدد أيضا محتوى هذه التربية وطرق ووسائل تشكيل انسان متطور عالميا ، فعال ، يبنى تجاه الاشتراكية عن وعى •

وأكد لينين ضرورة هضم كل تراث الثقافة البشرية بل وجعله شرطا لكى يصبح الفرد اشتراكيا •

ففي روسيا كان الموقف ازاء ثقافة الماضي مرتبطا بالمتطلبات الاقتصادية والثقافية للثورة الاشتراكية وكانت تتوقف على حل هذا الموضوع استراتيجية وتاكتيك الصراع والموقف تجاه مختلف الاحزاب والطبقات الاجتماعية وحتى مفهوم الاشتراكية ذاته •

وكان هناك تساؤل حول ما اذا كان من الضرورى أن يبلغ أى بلد مستوى مرتفعا من النمو الثقافي قبل القيام بثورة اشتراكية ، وحول ما اذا كانت روسيا قد نضجت بما فيه الكفاية •

اعترف لينين بأن نموها الاقتصادى والمستوى الثقافي لجماهيرها منخفضان عما في الدول الأوروبية المتقدمة وفي الولايات المتحدة ، لكنه اعتبر من السخف تماما أن تنتظر بلوغ مستوى بعينه من الثقافة قبل القيام بثورة فهذا يعنى أن روسيا أمامها فترة أخرى للمعاناة تحت مزيد من التطور الرأسمالى •

ولقد اعتبر لينين أن الرأسمالية في جملتها مهيأة لثورة اشتراكية ، وروسيا التى كانت مركزا لمتناقضات صارخة وحصنا لأشد الأنظمة القيصرية رجعية يمكنها بالطبع تهيئة ثورة اشتراكية •

ومن حيث تحديد الموقف تجاه الثقافة السابقة والثقافة البرجوازية ، رأى بعض الشيوعيين أن الثقافة التى نمت في ظل الرأسمالية تروج لها ، ومن ثم فهى مصدر للخطر ، ويجب أن توجد ثقافة بروليتارية اذا كانت الاشتراكية تستحيل بدون ثقافة • **لكن لينين رأى أن هذه الآراء هى الخطيرة وأن الأخطر منها بشدة هو شعارات المفاخرة الشيوعية المبالغ فيها التى تعالج الأمور بطريقة سطحية •**

وخشى لينين على الشباب من تركهم وبعدهم عن ثراء الثقافة البشرية لان نبذ الميراث الثقافي يعنى مستوى منخفضا في نمو المجتمع ويعنى ضيقا ومحدودية في مطالب أعضائه ، واذا كانت الطبقة العاملة تحتاج الى خبراء فلا بأس من الاستعانة حتى الخبراء المعارضين للثورة واعادة تربيتهم وأسر خيالهم بالمشاريع العظيمة التى تتفتح في المجتمع الجديد •

وهاجم لينين كل الآراء المعادية لأساتذة التعليم وأكد ضرورة افساح المجال أمامهم للاسهام بخبراتهم

لأن التقدم يحتاج اليهم بالفعل ، كما اعتبر الحكم على صلاح أى اشتراكى رهينا بقدرته على ايجاد وترغيب والاستفادة بأكبر عدد ممكن من المتخصصين غير الشيوعيين .

كذلك انتقد لينين كل من يستبعدون فنون الماضى وأعطى للفن أهميته فى حياة الشعب وأوصى بالابقاء على كل ما هو جميل لضمان تطور الفن بطريقة أصيلة بعد جعله ملكا للشعب العامل من عمال وفلاحين ، ورحب بصحوة وانتعاش القوى الجديدة من أجل خلق فن جديد وثقافة جديدة وتعويض الأرض التى فقدت على مسيرة القرون .

لقد لخص لينين كل مهام الشباب بصفة عامة والشباب الاشتراكى بصفة خاصة فى كلمة واحدة « تعلموا » ! .

واذن فالدور الذى يواجه الشباب هو الدراسة .. لكن دراسة أى شىء ؟ يجيب لينين بأن كل الشباب الراغبين فى تحقيق الاشتراكية عليهم بدراسة الاشتراكية . وقد يبدو للوهلة الأولى أن دراسة الاشتراكية معناها امتصاص كل المعرفة المتضمنة فى الكتب والمنشورات الاشتراكية ، لكن من يفعل هذا يقف عند حدود الجانب النظرى ولا يستطيع ربط المعرفة بالحياة الفعلية وتطبيقها على أنشطته اليومية .

ان على من يرغب فى هضم الاشتراكية أن يهضم ثقافة وعلم الماضى وثروة المعرفة البشرية برمتها .

لقد أثبت لينين أن الماركسية ستجد سبيلها الى عقول الملايين وقلوبهم لأن ماركس وانجلز أقاما تحليلاتهما ونتائجهما على الأساس المتين من المعرفة البشرية المتراكمة عبر قرون الحضارة ودرسا قوانين تطور المجتمع البشرى وفهما الحتمية التاريخية فى احلال الاشتراكية محل الرأسمالية .

والمعرفة المتعمقة الى جانب القدرة على تطبيقها فى الحياة اليومية تخلقان أساس النظرة الماركسية للعالم التى نشأت فى منتصف القرن التاسع عشر وشاركت فيها أعداد متزايدة من ملايين وملايين العاملين فى مختلف دول العالم غربا وشرقا .

ان مهمة اكتساب النظرة الماركسية المتكاملة للعالم ليست يسيرة ، فهى تستلزم المعرفة والقدرة على تحويل الآراء الاشتراكية الى اعتقادات شخصية تحث على النشاط وتؤثر على الأفعال والسلوك ، ثم انها تستلزم معرفة الوقائع العلمية وبحثها هى وكل معرفة بنظرة نقدية .

والنظرة الاشتراكية للعالم تزداد ثراء وتطورا مع تطور الحياة والعلم وتقدم الحلول لما ينشأ من مشكلات ، فالطابع الخلاق المتغير وهو ينبذ كل ماهو راكد لايتغير ويفترض مسبقا تحليلا مستمرا للأوضاع الجديدة وحركة دائمة الى الأمام .

أما فى مجال التربية العامة فان هدف الحزب الشيوعى الروسى هو اتمام العمل الذى بدأ مع ثورة اكتوبر ١٩١٧ لتحويل المدرسة من أداة للتحكم الطبقى للبرجوازية الى أداة لهدم هذا التحكم وللقضاء التام على تقسيم المجتمع الى طبقات ففى المرحلة التى تتهيأ فيها الأوضاع للتحقيق الكامل للاشتراكية يجب أن تكون المدرسة بمثابة مركبة لا تحمل فقط المبادىء العامة للاشتراكية بل والتأثير الأيديولوجى والتنظيمى والتربوى للبروليتاريا على القطاعات نصف البروليتارية وغير البروليتارية من الشعب العامل توطئة لتدريب جيل قادر حقا على بناء الاشتراكية .

ان المعرفة البشرية فى نمو مستمر وتزداد ثراء على مر التاريخ ، فالأشياء التى يعرفها تلاميذ المدارس الآن كانت فى يوم من الأيام كشوفا علمية كبيرة ، وتستبعد البشرية مفاهيم كثيرة عندما يثبت التقدم العلمى خطأها ، لكن مجال المعرفة البشرية يزداد اتساعا باستمرار ومجال العلم والثقافة الحديثين ممتد فسيح ، ومن السذاجة أن تفترض فى كل فرد القدرة على استيعابهما كاملين ، ان كلمات لينين عن الحاجة الى هضم المعرفة كانت تعنى أنه يضع هذه المهمة أمام الجيل الشاب بأكمله وقد توحد على هدف مشترك هو بناء مجتمع جديد اشتراكى .

ولقد أصبح ميدان التربية والتعليم فى عصرنا من أهم مجالات النشاط الانسانى وهو يضم عشرات الملايين طلابا ومعلمين ، أما نظام التربيه والتعليم وموارده‌ما فأمران معقدان لأن المدرسة عليها أن تلاحق عالمنا المتغير بسرعة ، ومازال التعليم وقفا على الطبقات المسيطرة داخل البلاد الرأسمالية فهى تحاول قولبة تعليم الجيل النامى فى الشكل الذى يخدم مصالحها ، كما تريد جعل الثقافة ملكا للطبقات الثرية ، وتزعم الرأسمالية أن التعليم فى متناول الجميع وان يكن زعمها واقفا عند حد الشكلية لا يتخطاه .

وكان تصور لينين لنظام التعليم والتدريب فى المدارس أنه منوط بتحويل الشعب الى اشتراكيين مقتنعين وهم بعد فى المدرسة ، وهذا يعنى أن الشباب عليه أن يفهم مجموع المعرفة البشرية وأن يتعلم كيف يربط كل مرحلة من التربية والدراسة والتدريب بالصراع الذى يخوضه الشعب العامل ضد المستغلين بهدف بناء مجتمع اشتراكى .

ولقد كتب لينين قبل الثورة مؤكدا ضرورة الربط بين التعليم والتربية والعمل المنتج للجيل

الشباب . فلا تدريب ولا تعليم بغير عمل منتج ، ولا عمل منتج بغير تدريب وتعليم موازيان يجاريان التكنولوجيا وحالة المعرفة العلمية .

وكان من الضرورى بعد الثورة أن تدخل مبادىء لينين النظرية ضمن التعليم والتدريب .

وفى كل مرحلة من تطور المجتمع توجد مطالب من الفرد تختص بتدريبه المهنى ، والمستوى العام لثقافته ، واعداده السياسى والخلقى ، فيجب على التعليم والتدريب أن يعطيا الشاب وهو على أبواب الحياة الاجتماعية توجيها صحيحا ، ويشكلا منه مناضلا فعالا من أجل الاشتراكية ، وذلك يفترض مقدما هضمه العاطفى والذهنى لمثل الاشتراكيه ومبادئها ، ومن المهم أن تعطى للشباب صورة عن المستقبل مبرهن عليها بانعلم ، فالرؤية الواضحه للمستقبل تزيد من شأن الملايين غيره . وفى نفس الوقت يجب ان يتضمن برنامج التوجيه اعطاء الشاب قدرا من المعلومات وتشجيعه على تكوين عادات وجعله يتطلع الى ما يلبى المطالب الموضوعيه للمجتمع المعاصر . **فمعرفة الواقع بما فيه من متناقضات هى أساس تحديد المهام والأهداف التى تقبل التحقيق ، فالمعرفة العمليــة للحياة تخلق الجلد والقدرة على تغيير الحياة ، أما النظرة الى الواقع من خلال منظار وردى فقد تؤدى عند الاحتكاك به الى خيبة الأمل ان كان ما يعرفه الشاب عن العمل هو فكرة أكاديمية فحسب .**

ولقد عارض لينين بطريقة قاطعة كل من نبذوا الحاجة الى تعليم عام مستندا الى الأفكار التى وضعها ماركس وانجلز ، وأدان التخصص المبكر الا فى حالة الضرورة القصوى وحدها وكاجراء مؤقت .

ولما كان لينين رجلا واقعيا فقد رأى من الضرورى أن تقوم المدارس بزيارات لمحطات القوى المجاورة لها أو المنشآت الصناعية ، أو المزارع ، مع تنظيم محاضرات على الطبيعة تعقبها تجارب يشترك فيها مهندسون وغيرهم من الخبراء فى مجالاتهم الخاصة .

ولابد للمدارس أن تعلم الناس كيف يفكرون وبطريقة مستقلة ، وذلك معناه تنظيم عملية هضم المعرفة وهضم الثقافة الروحية بالطريقة التى تجعل الطالب خلال دراسته لا يعمل ذاكرته فحسب بل قدرته الخاصة على حل المشكلات التى تتطلب التفكير بكل معناه وتتطلب استقلال الحكم .

أما عن المعلم أو المدرس فقد أكد لينين ضرورة رفعه الى مستوى لم يبلغه من قبل ، وذلك يتطلب العمل الدائب على اعلاء المدرس الى مستوى ثقافى مرتفع وتدريبه على دوره الرفيع ثم أساسا وأولا وقبل كل شىء تحسين وضعه المادى .

ولقد أعطى لينين اهتماما عميقــا لحياة وعمل المدرسين وصنع الكثير لإستمالتهم ناحية الاشتراكيه كما أولاهم أهمية ضخمة بوصفهم حاملين لارفع صور الوعى وموصلين لأفكار وارادة البروليتاريا الى أقصى أركان البلاد ، فكون المرء مدرسا فى رأى لينين معناه تعليم الوعى للناس . ولقد أصبح موقفه من المدرسين برنامجا لنشاط الحزب الشيوعى فى مجال التعليم العام .

وأما عن الدور الذى يلعبه العمل فى التعليم فيمكن القول بأن كثيرا من الملامح تميز الانسان من الحيوان ، لكن اكثر هذه الملامح حسما هى قدرة الانسان على العمل وتغيير الطبيعة ، فالعمل هو أساس الحياة ومن مستلزمات التقدم الاجتماعى ، وكانت الطبقة العاملة فى مرحلة تاريخية معينة تبذل الجهد والطاقة لصالح طبقة عدت العمل الجسمى من نصيب الطبقات الدنيا وقصرت على نفسها الاعمال الذهنية ليس الا .

أما لينين فقد اعتبر الثورة الكبيرة تلك التى تعمل على تغيير الموقف القديم ازاء العمل وعلى تحويله من الزام الى ضرورة ، وقال ان الشعب بأكمله يجب أن يعرف أن كل المنتمين الى رابطة الشباب كانوا متعلمين فى نفس الوقت الذى يعرفون فيه كيف يعملون .

وسوف تختفى الحاجة الى مطالبة كل فرد بالمشاركة فى العمل عندما يتضح للجميع أنه ليس هناك معنى للحياة بغير عمل وعندما يتحول العمل الخلاق الى حاجة داخلية ، ولكن الوصول الى ذلك يستلزم فى رأى لينين تغيير طابع العمل وبناء صناعة وزراعة وفق أحدث الانجازات فى العلم والتكنولوجيا .

وهناك علاقة وثيقة ومباشرة بين المستوى العالى للتعليم والدوافع الأيديولوجية للعمل والنظرة اليه والاحساس بالواجب الاجتماعى ، ثم ان العمل على اشراك الشباب فى الادارة الصناعية هو أضمن وسيلة لتفتيح شخصيتهم ، وكان من أهم الأمور التى أراد لها لينين التنفيذ ، تنمية الاحساس بالمسئولية لدى الشباب تجاه الجماعة وتنمية رغبة المشاركة فى العمل أيا كان .

وأما عن الأخلاق والمعايير الخلقية فكان من اكثر الأمور دلالة أن يطلب لينين من الشباب تأسيس علاقات جديدة بين الناس وتأسيس معايير جديدة للأخلاق الاشتراكية .

لكن ما هى الأخلاقيــة والأخلاق ؟ انهما قيم ومبادىء السلوك البشرى ، ومفاهيم الخير والشر ، والعدالة والظلم والواجب والشرف كما تكونت على



مر التاريخ . وهى تنعكس على اعتبار الفرد لنفسه وعلى العلاقات بين الناس فى أسرة أوجماعة أو دولة .

ولقد تغيرت مفاهيم الأخلاقية واللاأخلاقية أثناء تقدم المجتمع البشرى وهذه التغيرات ترتبط بتغيرات أخرى فى ظروف حياة الناس ، ولايمكن توحيد القيم والمواقف وتخليصها من النزعة الطبقية داخل مجتمع مقسم الى طبقات متعارضة لأن المجتمع برمته أو كل طبقة على حدة قد عملت فى كل عصر على ايجاد مبادىء أخلاقية تلائم وضعها وتخدم مصالحها .

فموقف العامل ازاء كثير من القيم يختلف عن موقف الرأسمالى تجاهها داخل المجتمع البرجوازى . ولقد قال لينين أن الاشتراكيين يتناولون الأخلاق من وجهة تختلف عن البرجوازية ، **فهم يستنكرون مفهوم الأخلاق الأزلية لأن الرذائل البشرية شأنها شأن الفضائل خرجت لحيز الوجود خلال الصراع المرير للأوضاع فى كل مجتمع طبقى** ، وكتب ماركس يقول :

« ان أرفع الصفات الانسانية بدأت تنمو فى أحط مراحل البربرية ، فقد أصبحت الكرامة والبلاغة والشعور الدينى والاستقامة والتجلد من السمات العامة للشخصية لكن فى نفس الوقت ظهرت معها الوحشية ، والخيانة والتعصب »

ولا يتعلم الشباب بمواعظ فى الأخلاق بل المهم هو تعليم الشخص أن يعطى قدرته ومعرفته فى عمله للقضية العامة .

فكون المرأ اشتراكيا فى نظر لينين هو كونه مثالا للسلوك والنظام ، لأن النظام الواعى والعلاقات الجديدة **بين الناس لا تقفز كيفما اتفق** بل تنمو داخل العمل والنضال من أجل المجتمع الجديد ، ولقد قدم لينين مبادىء الاخلاق الاشتراكية التى يجب أن تحدد أنشطة الشباب الاشتراكى وكل شباب ، فقال أن كل ما يساعد على التخلص من استغلال العمل ومن الأنانية والبخل فهو أخلاقى ، وعلى كل شاب أن يصبح عاملا شعبيا بأن يتعلم فى سنواته المبكرة كيف يربط حياته الشخصية بالقضية العامة للشعب ، وهذا لا يعنى حرمان الشاب من الحياة الخاصة ، فالاشتراكية لاتنادى بالتضحية لذاتها ، لكن حياة كل فرد تزداد ثراء عندما تتحول القضية العامة للشعب العامل الى قضيته الشخصية ، فالاشتراكية تقوم على الاعتقاد فى أن الشخصية تزدهر فقط داخل الجماعية ، فالشخص المؤمن بالاشتراكية لا يقف سلبيا أمام ما يدور من حوله بل يناضل بفاعلية من أجل مصالح الشعب العامل ، تلك المصالح التى يحميها ويعتبرها مصالحه الخاصة .

كتب جديدة

الماركسية اللينينية .. والمسألة القومية

في خطابه بمناسبة مرور خمسين عاما على ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى يقول **ليونيد بريجنيف** « من الخصائص الرئيسية للأعوام الخمسين التى أعقبت ثورة أكتوبر ، اندماج حركة التحرر الوطنى ، والنضال الذى تخوضه الطبقة العاملة فى تيار ثورى واحد . ان مليارا ونصف مليار من الناس الذين يقطنون المستعمرات السابقة ، قد أحرزوا استقلالهم ، ودخلوا فى الحياة السياسية النشيطة ، وقد وسع ذلك اطارات الحركة الثورية العالمية وعجل بالتقدم الاجتماعى » .

... قبل هذا التاريخ بمائة وعشرين عاما وردت هذه العبارة فى البيان الشيوعى «**ان العمال** ليس لهم وطن » .

واذا صرفنا النظر — مؤقتا — عن التناقض الظاهرى بين هاتين العبارتين ، فانه يمكننا أن نقول بوضوح انه بين هذين التاريخين ، كانت النظرية الماركسية قد أسهمت فى صنع عصر بأكمله .

وليس عملنا هنا ان نعرض للدور الذى قامت به الماركسية فى صنع هذا العصر ، وهو دور لا شك كبير ، أبرز دلالاته ان مليارا من سكان هذا العالم اتخذوا النهج الماركسى طريقا لهم ، وان اختلف هذا النهج فى التفاصيل ، وانما عملنا — من احدى الزوايا — ان نعرض لقسم هام فى الفكر الماركسى ، هو موقف هذا الفكر من المسألة القومية .

لقد تعرضت عبارة البيان الشيوعى لكثير من سوء الفهم وسوء التقدير ، بحسن نية أو سوء نية ، من جانب بعض الماركسيين وعلماء

عباده كحيله

الاجتماع البرجوازيين ، أسهم في هذا بصورة واضحة ان كاتبي البيان كانا يصدران عن عصر يعيش أزمة اجتماعية في الاساس ، عصر (أوربي) كان يهتم بتجاوز الفكرة القومية بعد ان حققت غرضها الى ما يعرف بالفوق قومية ٠٠ هذه العبارة فضلا عن مواقف جزئية لماركس وانجلز أدت الى مشكلات عدة واجهتها الأممية الثانية ، ونحن لن نستطيع تقدير المسألة القومية في الفكر الماركسي الا اذا تبينا ان هذه المسألة هي التي حررت شهادة وفاة هذه الأممية سنة ١٩١٤ ، وأسقطت فرسانها جميعهم ٠

ولن يقيل هذه المسألة من عثارها الا اسهام لينين العظيم ، حين أعلن بوضوح قبل ١٩١٤ وبعدها ، حق الأمة في تقرير مصيرها بنفسها ، بما فيه حق الانفصال ، وأتى هذا عمليا عند تأسيس اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية سنة ١٩٢٢ صحيح ان ثمة أخطاء لابست الكيان السوفييتي منذ البداية ، كمجتمع لمائة قومية متميزة ، لكن هذه الأخطاء ترجع في الأساس الى شخصية ستالين ، حتى أتى المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي سنة ١٩٥٦ ، موضحا هذه الأخطاء ، ومرتدا الى الصيغة اللينينية الصحيحة ، ليس على مستوى المسألة القومية وحدها ، بل على مستوى النظرية الماركسية جميعها ٠

على أن الذي يهمنا هنا أن نسجل انفتاح الاتحاد السوفييتي على حركات التحرير الوطنية في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ، وولادة العالم الثالث بعد مخاض طويل في باندونج ١٩٥٥ ، واستطاع هذا العالم أن يفرض ذاته ، وأصبح تأييد حركات التحرير الوطنية ـ مع افتراض قيادة البرجوازية الوطنية في معظم الاحوال لها ـ يمثل بذاته النصف الاول من سياسة الاتحاد السوفييتي الخارجية ، بمثل ما أصبح التعايش السلمي مع الدول الامبريالية ـ في عصر توازن الرعب ـ يمثل النصف الآخر من هذه السياسة ٠

ومثلما كان سوء الفهم سببا في أزمة المسألة القومية بالنسبة للماركسيين في أوربا ، فان هذا أيضا كان سببا في أزمة المسألة القومية بالنسبة للماركسيين العرب ، فقد اعتمد معظمهم في مرحلة ما على نظرية ستالين سنة ١٩١٣ ٠٠ هذه النظرية تمت مراجعتها ومجاوزتها بعد ذلك ٠٠ لكنه بعد عدد من الاخطاء مثل موقف الماركسيين العرب من حركات التحرير العربية ، وموقفهم من القضية الفلسطينية في أعوام الاربعين والخمسين ، بدأت مع الستينيات الاولى نظرة جديدة الى المسألة القومية بحيث لم تنصرم أعوام الستين حتى صدر **كتابان بعنوان « الماركسية والمسألة القومية » ، أحدهما لكاتب سورى هو الياس مرقص ، والآخر لكاتب لبناني هو جورج طرابيشي ، والكاتبان** كانا معروفين كمترجمين الى عهد قريب (مرقص) والى عهد قريب جدا (طرابيشي) ٠

وسوف يكون عملنا هنا ان نعرض لهذين الكتابين وهما كتابان جديران بالدراسة والتنويه ثم نشير الى المنهج الذى سارا عليه والجديد الذى اتيابه ٠٠ هذا الجديد الذى يسهم في اثراء فكرنا ، ويدفع بحركة الحياة لدينا ، وسوف نلاحظ ـ والفضل هنا يرجع الى الكاتبين ـ انه رغم إختلاف المنطلق، فانه على الطريق يلتقى الماركسيون العرب والقوميون العرب على أرض الواقع العربي في عصر الاقتحام الامبريالي الجديد ٠

• • •

ما هي باختصار ـ النظرية الماركسية في المسألة القومية ؟

سوف نختار للاجابة على هذا السؤال كتاب طرابيشي الذى ينحو في معالجة المسألة منحى نظريا ـ تاريخيا

تقول النظرية ان الوطن مقولة تاريخية ،بمعنى « انه لم يكن موجودا في يوم من الايام ، وهو قابل بالتالى لأن يكف عن الوجود في يوم من الأيام أيضا» ونحن لن نفهم عبارة « ان العمال ليس لهم وطن » الا إذا وضعناها في اطارها التاريخي ، حين كانت البرجوازية تسعى الى تسعير النزعة القومية منعا لتضامن العمال ، وصرفا لهم عن نضالاتهم الطبقية ، والخطيئة الكبرى التي وقع فيها تلامذة ماركس ، انهم حولوا واقع ان العمال لا وطن لهم الى مطلب « **ان العمال يجب ألا يكون لهم وطن** »٠

ان الماركسية تعترف بالوطن حين يكون له معنى تقدمي ، يدفع بحركة العمال ، ويعجل بالثورة الاشتراكية ، ولا تكون القومية ظاهرة رجعية ، الا في حالة واحدة فقط ، هي ان تقف عقبة أمام التطور العالمي لقوى الانتاج في شروط تساوى هذا التطور ، وهو أمر غير ممكن الحدوث ٠ ولعل

أوضح مثال على هذا هو وقوف ماركس وانجلز الى جانب الوحدة الالمانية فى سنوات ١٨٤٨ – ١٨٥٠ وفى سنة ١٨٧٠ ٠٠ مما كان سببا لأن يتهم رائدا الماركسية بالشوفينية القومية من قبل برودون والفوضويين الفرنسيين ٠ ولكن ماركس الذى وقف مع القومية الالمانية ، منطلقا من موقف « **ان شعبا يضطهد شعبا آخر لا يمكن أن يكون حرا** » وقف ضد هذه القوميـــة ، حين جنحت الى سلب الالزاس واللورين ، ووقف أيضا الى جانب بولونيا وايرلندا ، ضد الاوتوقراطية فى روسيا ، والبرجوازية فى انجلترا ٠

على ان هذا كله لا يعفى رائدى الماركسية من مسئولية عدم توضيح شعار البيان الشـيوعى وتفسيره ، هذا الخطأ أدى فيما بعد الى تعثر الاممية الثانية ، وظهور تيار العدمية القومية عند روزا لوكسمبورج وكارل ليبنشت وكلاراتســـيتكين وفرانتس ميرنج وامتداد هذا التيار عند تروتسكى وبوخارين وزينوفييف وكامينيف ، وغيرهم من الشيوعيين اليساريين فى سنوات الاتحاد السوفيتى الأولى ، ثم ان هذا أيضـا أدى الى ظهور تيـار الاشتراكية الاستعمارية عند برنشتين وفان كول وكونوف ، بعد أن تلوثوا بالانتهازية البرجوازية ٠

فى هذه المرحلة – الأممية الثانية – وهى مرحلة بأسرها تفصل بين ماركس ولينين كانت سحابات الحرب تحوم فى سماء أوربا ، وتناقش الاشتراكيون – من غير نتيجة – فيما يجب أن يكون عليـــه موقفهم ، ازاء أوطانهم والاوطان الاخرى ، لو حدث وقامت الحرب ٠ وكان الموقف الذى اتخذوه جميعا فى عام ١٩١٤ ، هو انهم وقفوا الى جـانب أوطانهم ، نستثنى هنا روزا لوكسمبورج وجماعات قليلة من الماركسيين ، لقد تجاهل زعماء الاممية الطبيعة الامبريالية للحـرب ، وبرروا موقفهم بعبارات ومواقف مجتزئة لماركس وانجلز ، ولن يتسنى تصحيح هذا كله الا على يدى لينين ٠

ومن الممكن تلخيص موقف لينين (والماركسية) فى المسألة القومية فى عبارة محددة ، هى « حق الأمة فى تقرير مصيرهـــا بنفسها بما فيه حق الانفصـــال » ٠٠٠ صحيح ان هذا المبدأ قديم ، قالت به الثورة الفرنسية الكبرى ، لكن لينين يضع له عدة ضوابط أهمها ان يكون فى صالح التقدم التاريخى ، ومن هنا فهو يفرق بين الحق وتحقيقه فيما يعرف بنظرية حق الطلاق ٠ هذه النظرية تقـــول بحق الأمم داخـل الدولة الواحـدة فى الانفصال وتأسيس دولة قومية خاصة بها ، مع الدعاية والتحريض فى الوقت نفسه ضد تطبيق هذا الشعار عمليــــا ، وذلك حتى لا تنصرف البروليتاريا عن نضالها الاممى الى نضالات أخرى أخرى قومية ، من شأنها تمييع القضية الاجتماعية ٠٠ ان حق الطلاق داخـــل الاسرة الواحـدة ، لا يستتبع بالضرورة الطلاق « وكلما كان نظام الدولة الديموقراطى أقرب الى حرية الانفصـــال الكاملة – تضـاءلت ووهنت عمليــــا الميول الى الانفصال » ٠

لم يكن هذا وحده السبب فى الفصـــل بين الحق وتحقيقه ، وانما كان هناك سبب آخر ، هو أنسبية الدولة الكبيرة ذات المركزية الديموقراطية من أجل تهيئة السبل نحو التطور الرأســـمالى (والتطور الاشتراكى) ٠

ورغم ان لينين قد تراجع عمليا عن بعـــض تفصيلات نظريته هذه بعد الثورة ، الا انه أطلقها فيما يختص بالمستعمرات (حاليا وعمليا العـالم الثالث) ٠٠ وهذا هو المهم ٠

ومن أجل اقرار حق تقرير المصير خاض لينين نضالات عديدة ضد المفكرين البرجوازيين ، وضد عدد من فرسان الاممية الثانيـــة ، وخاصـــة الاشتراكيين الديموقراطيين النمسويين ، وكـان هؤلاء يروجون لنظرية الاستقلال الذاتى الثقـــافى القومى ، منطلقين من كون الامة كيـــانا ثقافيا – نفسيا ، وليست كيانا اقتصاديا – ماديا ٠ فرد عليهم لينين موضحا انهم شوفينيون يسعون الى الابقاء على امبراطورية النمسا – المجر بتكريس العداوات القومية وسيطرة العناصر الالمانية ٠

واذا كان لينين هو أكبر من نظر للمســـألة القومية بين الماركسيين ، واذا كانت هذه المسألة تحتل الجانب الاوفر فى تفكيره ، فان الجســـم الاساسى لها ، يبدو فيما يعرف بالمســـألة الكولونيالية التى لا نبالغ اذا قلنا ان موقفه منها كان جديدا داخل النظرية الماركسية ، لأن ماركس وانجلز لم يتسن لهما أن يشاهدا عصرا جديدا ، بدأ فى السنوات الاخيرة من القرن التاســـع عشر ، عندما بلغت الرأسمالية أعلى مراحلها ٠

وقد مر التصور الماركسى للمسألة الكولونيالية قبل لينين بما يعرف بالاشتراكية الاستعمـارية التى ستصبح مدرسة بأسرها باسم « الاقتصادية الامبريالية الجديدة » ضمت هذه المدرسة شيوعيين انتهازيين مثل برنشتين ، وشـــيوعيين آخرين



يسارين مثل روزا لوكسمبرج وقد اعتبر هؤلاء الامبريالية – بوصفها أعلى مراحل الرأسمالية حتمية وتقدمية ، ووصلوا في تفكيرهم الى أنها ظاهرة ستبقى مع الاشتراكية ، وانه يتحتم – ميكانيكيا – مرور المستعمرات بالمرحلة الرأسمالية أما عن التحرير اذا حدث فهو رهن بالبروليتاريا الاوربية ، ومن هنا فقد التقوا من حيث لا يدرون – أو يدرون – بالايديولوجيا الامبريالية .

ويتلخص رد لينين على هؤلاء بأنهم ينسون قانون تفاوت النمو الرأسمالي ، وهو قانون مطلق ،ومن ثم فان نمط الانتاج ليس واحدا ، ولا توجد بالنتيجة بروليتاريا واحدة ولا امبريالية واحدة ، وان آراءهم هذه لا تعني الا شيئا واحدا ، هو تمييع الصراع الطبقي في المتروبول وبرجزة الحركة العمالية .. بطريق غير مباشر تكريس العصر الامبريالي ، وتعطيل شعوب المستعمرات عن التطور الحر ، لأن الامبريالية لن تسمح بمثل هذا التطور .

ان لينين يجعل القومية عنصرا هاما في نضال البروليتاريا على امتداد العالم كله ، فليس ثمة ثورة اشتراكية خالصة ، الا عند الحالمين ، والبروليتاريا نفسها لن تصبح قديسة بعد تحقيق الثورة ، لذا فان من واجب بروليتاريا الامةالظالمة أن تضحي في سبيل الأمة المظلومة ، ولا يهم هنا كون هذه الأمة الأخيرة برجوازية أمبروليتارية ونادى بحتمية الحروب القومية من جانب المستعمرات وأشباه المستعمرات وشرعية هذه الحروب ،وزاوج بين العامل القومي والعامل الاجتماعي في ندائه المشهور الى شعوب الشرق سنة ١٩٢٠ « يا عمال جميع البلدان ، ويا أيتها الشعوب المظلومة .. اتحدوا !! » .

من هذا المنطلق أكد لينين تعدد الطرق الى الاشتراكية .. هذا التعدد تتدخل في تحديده الى مدى بعيد العوامل القومية « ان الامم جميعا ستأتي الى الاشتراكية ، هذا أمر محتوم ، ولكنها لن تأتي اليها جميعا بطريقة متماثلة كل التماثل »

واذا كانت النظرية الماركسية تستمد حياتها بله وجودها من انها نظرية الواقع ، فان سنوات ١٩١٧ – ١٩٢٢ هي سنوات الامتحان الأول لها ، ففي الساعات الاولى لليوم الأول للثورة تقرر بلسان المؤتمر الثاني لسوفيتيات عموم روسيا حق جميع أمم روسيا في تقرير مصيرها بنفسها ، بما

فى ذلك حق الانفصال ، واعترفت السلطة السوفيتية بالجمهوريات التي فضلت الانفصال ، حتى بعد أن تولت السلطة فى هذه الجمهوريات قيادات الثورة المضادة ٠٠ لكن نفس هذه السلطة السوفيتية عادت واعترفت لهذه الجمهوريات بحق الاتحاد ، وعليه فقد تأسس اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية فى ديسمبر ١٩٢٢ ٠

وقبل أن نترك لينين نشير الى نقطتين هامتين فى تفكيره ٠٠ الأولى : موقفه من اليهود ، والثانية موقفه من القوميات بعد الاتحاد ٠

ينكر لينين وجود شيء اسمه الأمة اليهودية ، بسبب عدم توافر عنصرى الارض المشتركة واللغة المشتركة ، واعتبر اليهود طائفة دينية لا أكثر وقرر ان دعوى الامة اليهودية دعوى رجعية ، تكرس الخصوصية اليهودية التى هى ظاهرة تاريخية واجتماعية عابرة ، لها بدايتها كما ان لها نهايتها ، أتت نتيجة جهد مبذول من جهة البرجوازية اليهودية والروسية معا ، وذهب — مثلما ذهب ماركس قبله — الى أن الاشتراكية هى الحل الطبيعى والمنطقى للمسالة اليهودية ، مثلما هى الحل الطبيعى والمنطقى لأية مسالة أخرى قومية او دينية ٠

واضطر لينين الى أن يخوض معركة ضد مايعرف تاريخيا باسم « الاتحاد العمالى اليهودى للتوانيا وروسيا وبولونيا » — البوند ٠٠ هذا الاتحاد الذى اتخذ موقفا انعزاليا داخل الاشتراكية الديمقراطية الروسية، وتبنى برنامج الاشتراكيين الديموقراطيين النمسويين ، متجها الى أن تكون علاقاته مع الاشتراكيين الديموقراطيين الروس علاقات اتحادية ، ثم انه تحالف فى مرحلة معينة مع مارتوف ورفاقه من المناشفة ٠٠ وبعد تجارب عديدة ومريرة انتهت نضالات لينين ضد البوند الى هزيمته ، وانضمام قسم منه الى الثورة المضادة ، وانضمام قسم آخر الى الحزب الشيوعى السوفييتى ، وقيل فى هذا الصدد ان هدف هذا القسم الاخير كانت تخريب الحزب من الداخل ٠

مما له دلالته هنا ان لينين اعلن امام المؤتمر الثانى للأممية الثالثة المنعقد فى موسكو ١٩٢٠ أدانته للاستعمار الصهيونى لفلسطين ٠

النقطة الاخرى الهامة ان لينين فضل بعد الثورة مبدأ الاتحاد كمرحلة انتقالية الى الوحدة ، على غير ما كان يذهب قبلا ، وهذا يتضح من موقفه ازاء المسألة الجيورجية ، فقد طالب بعلاقات متكافئة بين القلب (روسيا) والاطراف (جيورجيا) ولا بأس من ان تضحي بروليتاريا الامة الظالمة فى سبيل الامة المظلومة ، خشية الدخول فى علاقات امبريالية ، تبعث الشوفينية لدى الامتين ٠٠ واذا كان ستالين (الجيورجى المتروس) — فى ظروف مرض لينين — قد نجح فى فرض سياسته المركزية ، الا انه عاد سنة ١٩٣٦ الى اصلاح هذا الخطأ ، وبعد عشرين سنة سوف تتضح الحقيقة كاملة ، حين ينشر نص رسالة لينين المشهورة عن المسألة القومية ٠٠ هذه الرسالة التى أنكر المؤرخون الستالينيون وجودها حقبة طويلة من الزمن ٠

● ● ●

واذا كنا فى كتاب جورج طرابيشى نشاهد الهيكل العام للماركسية فى المسألة القومية ، ولا نعدم أحيانا الرأى الذى ينقد ويناقش ، فاننا فى كتاب الياس مرقص نلاحظ الرأى الذى ينقد ويناقش بوضوح وحدة ٠٠ والكتاب مقالان كبيران (وملاحق)، يرد خلالهما المؤلف على ما ورد بمقالين لكاتب ماركسى عربى شاب يقيم فى المانيا ، اسمه بسام طيبى ٠٠ نشرهما هذا الاخير بمجلة دراسات عربية سنة ١٩٦٨ ٠

وما يريد هذا الكتاب أن يقوله هو انه لكى يكون المرء ماركسيا ، فان عليه أن يدرس التاريخ الذى هو « ألفباء الماركسية » ، فالواقع تناقضى ، والماركسية كلها سير تعرف جدلى عليه ، وتبدو أهمية التاريخ فى الاخطاء التى وقع فيها بعض الماركسيين حين أحلوا — متأثرين بمواقف لماركس ولينين — عصرا تاريخيا معينا محل عصر تاريخى آخر ٠

واستنادا الى التاريخ يقرر المؤلف « ان الاطار القومى للانتاج يحدد الاختلاف بين مصالح الطبقات داخل الامة الواحدة ، كذلك فان الاطار العالمى للانتاج يحدد الاختلاف بين مصالح الامم داخل العالم » فلا توجد — من ثم — ثورة اجتماعية خالصة ، انما الثورة الاجتماعية تتلاحم مع الثورة الوطنية الديموقراطية فيما يعرف بالثورة الدائمة وليس عيبا هنا أن تتعارض القومية — جزئيا —

مع الاممية ، بل ان الوجود القومي أسبق في حقيقته من الوجود الطبقي ، وسيبقى بدوره فترة طويلة بعد سقوط الطبقات .

وفي التطبيق يعطينا المؤلف مثال المانيا ،وهو مثال يحتل أكثر من نصف كتابه فالقومية الالمانية ليست قومية عدوانية فاشية .. انها أصبحت عدوانية فاشية ، بعد أن امتهنت المانيا قوميا في فرساي (١٩١٩) ، وبعد أن مرت بأزمةاقتصادية طاحنة (١٩٢٩) تحالفت خلالها الرأسمالية والنازية ، وبعد أن رفض الشيوعيون (اللوكسمبورجيون) أن يتحالفوا مع القوى الديموقراطية الاخرى ضد هتلر (١٩٣٣) .

لقد وقف ماركس مع الوحدة الالمانية ، وأكد لصديقه انجلز **«ان بسمارك يؤدي جزءا من عملنا»** من حيث ان الوحدة سوف تعجل بسقوط الاقطاعية وتمهد للتقدم الاجتماعي ، وهذا ما حدث بالفعل ، وامتد تأثيره الى بولونيا وروسيا وفرنسا .

نقطة أخرى هامة في كتاب مرقص هي تحليله لموقف الماركسية الحقيقية من المسألة القومية في أقطار العالم الثالث والعالم العربي بالدرجة الاولى ، فليس ثمة ضرورة ، بل انه خطأ فادح أن يمر العرب بالمرحلة الرأسمالية ، لأن الامبريالية لن تسمح بمثل هذا التطور .. الطريق الوحيد الى الاشتراكية هو الوحدة ، الوحدة بأي شكل من أشكالها ، ولا شيء غير الوحدة ، ومن المحتم سقوط الاشتراكية « **اذا استمر التحايل على الهدف القومي** » .. واذا كانت ثمة حاجة الى بسمارك عربي فلا بأس .. ان بسمارك لم يكن عميلا لاستعمار آخر .

يتصل هذا كله بالقضية الفلسطينية ،وموقف اليسار العربي منها .. لقد تصور البعض ممن أصابتهم الطفولية اليسارية أن القضية الفلسطينية قضية طبقية .. لكن المؤلف يعلن « اذا تخلى آخر برجوازي عربي وآخر بيروقراطي عسكري يميني عن فلسطين ، واذا أيد الكفاح ضد الامبريالية نصف العمال اليهود ، وانضم آخر ثوري يساري عربي الى الكفاح الفعلي ضد الامبريالية والصهيونية حتى في هذه الحال ، فان معركة فلسطين ستكون معركة قومية أولا ، واذا لم تكن معركة قومية ، في هذه الحال ليس هناك في العالم في الحاضر والماضي معركة قومية » .

● ● ●

هذه بصورةعامة وموجزة رؤيا كاتبينماركسيين للمسألة القومية وهي رؤيا تعكس قسماتها انه ليس ثمة تناقض مرحلي بين ان يكون المرء ماركسيا ، وان يكون في نفس الوقت قوميا عربيا .. انها تمثل مرحلة جديدة تزيل مخلفات المرحلة الستالينية التي هيمنت على الماركسيين العرب أكثر من ثلاثين عاما ، والمجهود الذي بذله الكاتبان هو بحق اضافة جديدة تثري الفكر الثوري العربي ، وتساهم في دفعه نحو تحقيق آماله في الحرية والاشتراكية والوحدة .

لكننا وبرغم كل هذا لنا نقدات على الكاتبين فكلاهما لا يعطينا تعريفا محددا للأمة وهي الأصل في نشوء المسألة القومية ، ومدى تطابق هذا التعريف على البلاد العربية انهما ـ معا ـ لايقران تعريف ستالين الدوجمائي القطعي وان اختلفا في تقديرهما له ، لكنهما لا يأتيان بالبديل ، بحيث لا يتبقى لدينا سوى تعريف ساطع الحصري الذي ينفرد وحده بأنه المنظر الرئيسي للقومية في العالم العربي ، ولا نغالي اذا قلنا انه سوف يبقى المنظر الرئيسي سنوات أخرى مقبلة .

واذا كان الخطأ الاكبر الذي وقع فيه الماركسيون العرب في الماضي انهم وجهوا مجهودهم على المستوى النظري الخالص وفي الاساس الى توصيفهمللواقع الاوربي وحده ، دون أن يقوموا بتوصيف لواقعهم العربي ، أو أنهم كانوا يحلون ـ ميكانيكيا ـ الواقع الاوربي ـ ستالينيا ـ على الواقع العربي، فان الكاتبين يبتعدان عن هذا النهج بدرجات متفاوتة ، لكنهما لا يركزان على الواقع العربي في الأساس .

وعندما نخصص في نقدنا كل كاتب على حدة نجد ان طرابيشي يقول « وحدود هذا الكتاب لا تسمح بأن نتابع ما حدث بعد ١٩٢٣ ، بالرغم مما تمثله هذه المتابعة من اغراء ، ذلك ان هدفنا كان دراسة موقف الماركسية ـ اللينينية من المسألة القومية » ، وتقديري انه كانت تجب المتابعة أولا لأن الماركسية ـ اللينينية ليس المقصود منها كتابات وتطبيقات ماركس (وانجلز) ولينين وحدها ، وانما المقصود منها

أيضا كتابات وتطبيقات ماوتسي تونج ، جيفارا كاسترو ، فانون وغيرهم ·· **كان أحرى بطرابيشي أن يطلق على كتابه اسم «لينين والمسألة القومية»** ·

يتصل هذا بنقطة أخرى هامة – ابتداء – هي ان أكبر امتحان تعرضت له المسألة القومية فى الوطن الاشتراكى الاول ، لم يكن فى سنوات حرب التدخل ١٩١٨ – ١٩٢٢ ، وانما كان فى سنوات الحرب الوطنية العظمى ١٩٤١ – ١٩٤٥ ، بسبب حجم القوة المعتدية وشراستها والايديولوجية الشوفينية العرقية التى تدفعها وبسبب ان عشرين عاما كانت قد مرت على التجربة السوفيتية ·· صحيح ان الوطن الاشتراكى استطاع أن يخرج من التجربة أكثر قوة واوفر صحة ، لكن أخطاء ستالين تجاه المسألة القومية ، ظهرت بوضوح فى الحركات القومية (الشوفينية) التى غذاها الالمان ابان عدوانهم ·

والمؤلف فى تحليله للمسألة اليهودية لا يشير الى ماركس وكتابه عن هذه المسألة · ولا يهم هنا ما يدعيه رودنسون من أن ماركس الفه ، حين لم يكن قد أصبح بعد ماركسيا ، ثم انه أهمل العلاقة بين يسارية تروتسكى وعدميته القومية وبين واقع انه من أصول يهودية ، وأغفل أيضا التوافق الزمنى بين تأسيس البوند ١٨٩٧ وتأسيس الصهيونية الرسمية فى بال فى نفس العام ·· وأخيرا لا كلمة واحدة عن محاولة الاتحاد السوفييتى فى الثلاثينيات معالجة المسألة اليهودية بانشاء ما يسمى اقليم بيروبيجان ذى الحكم الذاتى فى الشرق الأقصى السوفييتى ·

نحن فى حاجة الى كتاب مستقل عن « الماركسية والمسألة اليهودية » ·

أما الياس مرقص فقد كنا نود منذ بعيد ان نحظى منه بوجهة نظره الماركسية (الخاصة) فى المسألة القومية ، على نحو ما وعد حين نقد ساطع الحصرى فى كتابه الضخم ولكن العظيم ، (نقد الفكر القومى) ·· وأنا هنا لا أعترض على حق الاستاذ مرقص فى تجميعه لمقالات فى كتاب واحد لأن تلك ظاهرة تفشت لدى كتابنا هذه الأيام فضلا عن انه يصعب علينا ان نطالع مقالات كاتب نعتز به فى مجلة (دراسات عربية) قد لا يتيسر لنا الحصول عليها ·· لكن الذى اعترض عليه ان يطلق الاستاذ مرقص هذا العنوان الخطير على كتابه ، فالنظرية لم تقدم كاملة ، وانما – من خلال الحوار – تتكشف لنا جوانب منها بصورة مبتسرة لذلك كان أوفق لو أن المؤلف جاء كتابه « **فى (أو حول) الماركسية والمسألة القومية** » ·

تلك نقطة شكلية ، لكنها مهمة ، لأن المؤلف يعطينا الصورة أكثر وضوحا فى فصل من كتابه « **الماركسية فى عصرنا** » ، وفى فصل من كتابه « **الماركسية والشرق** » · فى الكتاب الأول ينقض نظرية ستالين فى اعتبار القومية « مقولة اجتماعية للبرجوازية الصاعدة» ويبين تهافتها ويضيف عنصر التاريخ كعنصر أساسى الى العناصر الاربعة التى يتحدث عنها ستالين (الارض – الاقتصاد – اللغة – الثقافة) ويتحدث عن قدم الامة (العرب أمة منذ ما قبل الاسلام) وعدم الربط بالضرورة بين الدولة والطبقة ، ويوضح مفهوم « الاسلوب الآسيوى للانتاج » الذى يتردد كثيرا عند ماركس·

وفى الكتاب الثانى يتقدم بحل للقضية الفلسطينية على أساس « **أن رد الحساب بين** العرب واسرائيل سيعيد خريطة السكان فى هذا الشرق العربى – فى أقصى احتمال – الى ما كانت عليه قبل بضع عشرات من السنين ، وقد لا يغير كثيرا من خريطة السكان ، وقد يقتصر على تغيير الخريطة السياسية » ·· يستند المؤلف هنا الى نظرية ماركس وانجلز عن الشعوب الرجعية والشعوب التقدمية ، ثم ما حدث حين أعيد رسم خريطة السكان بين السلاف والجرمان بعد سنة ١٩٤٥ ·

ونعود الى كتابنا الاصلى فنلاحظ ان المؤلف ، وقد عرف بأنه ناقد الستالينية الأول فى العالم العربى ، لم يدرس – باعترافه – آراء الاشتراكيين الديموقراطيين النمسويين دراسة وافية ، وواجب عليه مثل هذه الدراسة ، لأن ستالين وضع نظريته كرد على نظرية هؤلاء فى الاستقلال الذاتى الثقافى القومى ·

● ● ●

أخيرا أقول ان الكاتبين لم يضيفا جديدا الى الثقافة العربية فحسب ، بل انهما برهنا على أن المضمون الجيد العميق فى الوقت نفسه يستطيع أن يجد طريقة الى وجدان القارىء وعقله فى عبارة واضحة مشرقة ، دون حاجة الى تعقيد أو غموض فى الأسلوب وفى كتابة المصطلحات العلمية كالذى نجده فى كتب أخرى ترد الينا من لبنان ·

عبادة كحيلة

التحليل النفسي الوجودي

د . محمود الزيادى

[illegible] الوجودى بين أطباء النفس فى أوروبا فى السنوات الأخيرة انتشارا واسعا ، وهـــو ذلك المنهج الذى يربط أفكار الفلسفة الوجودية عن طبيعة الانسان بالمنهـــج الفينومينولوجى للوصول الى فهم أعمـــق له وعلاج نفسى ناجح لمشاكله . وقد جذب هـــذا المنهج انتباه الكثيرين من المهتمين بعلم النفس والطب النفسى لسببين : أولهما أنه يهتم أساسا بمعضلات انسان القرن العشرين ، وثانيهما أنه يمثل جسرا يربط ما بين النظريات العلمية فى علم النفس والطب وبين المشاكل الجوهـــرية للجنس البشرى .

لقد عاشت أوربا منذ مطلع القرن العشرين فى حروب وأزمات طاحنة ، بدأت بالحرب العالمية الأولى ثم بالانهيار الاقتصادى ثم الحرب العالمية الثانية ثم تلك الصراعات الدولية المسماة بالحرب الباردة ، وصاحب ذلك كله نمو سريع فى التطور الصناعى والعلمى أحدث بدوره تغييرات اجتماعية حادة تضاءلت فيها أهمية الانســـان كفـــرد ، **وأصبح كل فرد منا بمثابة ترس فى آلة ضخمة ، يكتسب وضعه بوصفه جزءا داخل هذا الاطـــار الكل وفقد بالتالى فرديتـــه وانيتـــه** . كل ذلك أدى الى اعادة طرح الكثير من الأسئلة القديمة عن معنى الحياة والى اعادة التفكير فى كثير من قيم المجتمع وفلسفاته لأن الانسان رغم هـــذا التقدم لم يستطع أن يحقق لنفسه الســـعادة والعدل والسلام .

فى ظل هذا السياق الاجتماعى ، لاحظ كثير من المعالجين النفسيين أن المرضى الذين يترددون على عيادات العلاج النفسى ليسوا من ذلك النوع الذى وصفه **فرويد** وزملاؤه والذين كانوا يمثلون المادة العلمية الاساسية التى بنى عليها فرويد نظرياته ، أعنى حالات الهستيريا مثلا فى صورتها الكلاسيكية أو حالات العصاب الوسواسى ، بل أن هذه الحالات أصبحت نادرة الوجود . وانما لاحظ هؤلاء المعالجين أن المرضى المترددين على العيادات النفسية يشكون أساسا من الشعـــور بالوحدة والاغتراب والعزلة وضياع العـــلاقات الاجتماعية الدافئة بينهم وبين الناس ، ويصفون حياتهم عادة بأنها فارغة ولا معنى لها . وجـــد المعالجون النفسيون أن علم النفس بصـــورته الحالية لا يستطيع أبدا أن يقدم فهما حقيقيـــا لهؤلاء المرضى ، لأن علم النفس فى هذه الصـــورة (كما هو الحال عند السلوكيين مثـــلا) يرى الانسان بوصفه موضوعا طبيعيا يحلل ويدرس كما تحلل وتدرس اية ظاهرة طبيعية أخـــرى ، ولذلك يرى اصحاب هذا الاتجاه الشائع أنه من

الضرورى أن ندرس الظواهر النفسية باستخدام نفس المناهج التى تدرس بهـا علوم الطبيعـه الظواهر الطبيعية . وجد المعالجون النفسيون أن هذه النظرة تتجاهل تماما أهم خاصية للانسان ، أقصد وعيه بذاته (وجوده) واحساسه بوجهته فى الحياة وبأهدافه التى يسعى الى تحقيقها (أى صـيرورته) . ولذلك اتجهوا الى الفلاسـفه الوجوديين علهم يجدون تفسيرا معقولا لطبيعـة الانسان ، كما اتجهوا الى الفينومينولوجيا علهم يجدون فيها منهجا جديدا لدراسة الانسان بعد أن عجزت المناهج الأخرى عن دراسته .

عرض تاريخى

على الرغـم من أن بعض الكتاب الوجوديين يرون ان وجهات نظرهم تمتد جذورها فى بعض الفلسفات القديمة ، الا أن الأصـل الحقيقى فى هذا المنهج العلاجى يكمن حقيقـة فى كتابات كيركجورد . وقد مات هذا الفيلسوف عام ١٨٥٥ وهو فى الثانية والأربعين من عمره . كذلك على الرغم من أن الحركه الفينومينولوجية لها أيضا جذورها العميقة فى الفلسفات القـديمة الا أن الفيلسوف الألمانى **ادمندو هوسرل** هو الذى أثر تأثيرا مباشرا فى هذه الحركة الجديدة فى العلاج النفسى . ويعد **مارتن هيـدجر** الأب الحقيقى للتحليل النفسى الوجودى ، فقـد كان تلميذا لهوسرل وفى نفس الوقت من أشـد المعجبين باعمال كيركجورد . وقد جمع بين هذين التيارين من الفكر فى كتابه « الوجود والزمن » .

وقد تأثر الطبيب النفسى السويسرى لودفيج بينز فاجنر Ludwig Binswanger باعمال هيدجر وحاول تطبيق أفكاره فى الطب النفسى . وكان يعتبر التحليل الوجودى لهيدجر ((**التحليـل العلمى الفينومينولوجى العملى لطبيعـة تركيب الوجـود الانسانى**)) . وكان بنزفانجر يحترف الطب النفسى ، فقد عمل تحت اشراف يوجين **بلويلر** E. Bleuler كما عمل فى كثير من عيادات الطب النفسى ومستشفيات الأمراض العقليـة حتى عام ١٩٥٦ . كما كان صديقا حميما لفرويد على الرغم من اختلاف وجهات النظر فيما بينهما أحيانا .

ومن أساتذة التحليل النفسى بوس M. Boss الذى عمل أيضا تحت اشراف **بلويلر** فى عيادة الطب النفسى بزيورخ وتتلمذ على يد فرويد ، وعمل أستاذا للتحليل النفسى بكلية الطب بجامعة زيورخ . ويعد بوس من المتحمسـين لأسلوب التحليل النفسى ولأفكار هيدجر فى نفس الوقت، وحاول الربط فيما بينهما . ويعد بوس أوثق التصاقا بهيدجر من بنزفانجر وقد نشر كتابه (**التحليل النفسى والتحليل النفسى الوجودى**) فى أمريكا عام ١٩٦٣ . ويعد بوس وبنزفانجر أهم من يمثل هذا المنهج العلاجى . هـذا على الرغم من أن هناك علماء آخرين ظهرت لديهم أفكار وآراء مشابهة فى صورة مستقلة عنهما . من هؤلاء مثلا **شتورك** A. Storch **وبالى** G. Bally **ورولاندكون** Roland Kuhn **فى سويسرا ، وفان دن برج** H. Van Den Berg فى هولنده ، **ويوجين مينكوفسكى** Eugene Minkowski فى فرنسا ، **وفون جبزاتل** V.E. Von Gebsattel فى ألمانيا ، **وارون شتراوس** Erwin Straus فى أمريكا

اعتبارات هامة

يؤكد منهج التحليل النفسى الوجودى دائما على عدة اعتبارات أساسية :

أولا : أن الانسان لديه القدرة على أن يكـون واعيا بنفسه وبما يفعله وبما يحدث له ، وبالتالى على اتخاذ قراراته فى هذه الاشـياء وعلى تحمل مسئوليته. وفى مقدوره أيضا أن يكون واعيا بأنه من الممكن أن يصبح لاشىء أو يتحول الى العدم بالموت . ان الانسان ليس وحدة ثابتة ، بل هو فى حالة من من الممكن أن يصبح وحيدا ومنعزلا ، بعبارة أخرى التغير المسـتمر . انه لايوجد ، بل بالاحرى هو مستمر فى الوجود فى البزوغ ، فى صيرورة مستمرة، مقذوف نحو شىء ما . تتغير دائما طرائقه فى السلوك نحو نفسه ونحو الاحداث ولا يكمن جوهر وجوده فيما كان عليه فى الماضى ، بل فيما هو عليه الآن وفى وجهة تطوره الذى ينحو نحو تحقيق امكانياته الداخلية .

ثانيا : لا يسـتطيع أى اخصائى ان يفهم دلالة السلوك الانسانى دون الرجوع الى الظروف التى يحدث فيها هذا السـلوك . فمما لا شك فيه ان السلوك سـيصبح لا معنى له اذا لم نرجـع الى الوقائع أو الى الاهداف الموجه نحوها هذا السلوك . مثـلا ، لا معنى للابتسـامه اذا لم تكن موجهـة لشخص ما ، ولا معنى لحركة يد ان لم تكن تصافح أو تمسك بآلة مثلا . فالسلوك الملاحظ من الخارج (س) هو وظيفة الموقف الموجه نحوه السلوك (م)،

والاستجابة الملاحظة من الداخل أى التى يلاحظها الفرد فى ذاته (ت) هى النوايا أو المقاصد التى توجه السلوك وترشده • فاذا حذفنا أيا من هذه الابعاد من الاعتبار فان السلوك (س) لن يفهم أبدا • وبالتالى فان مفاهيم المنهج الوجودى فى التحليل النفس لا تعترف بتصنيف الوقائع الى موقفية وسلوكية أو ذات وموضوع ، ويؤكدون دائما أن الانسان وبيئته قطعة واحدة لا تنقصم • وبالتالى فان ثنائية الذات والموضوع التى شاعت فى كثير من نظريات علم النفس تعجز تماما عن فهم السلوك الانسانى • ان هذا التصور يتضمن فى داخله السلوك الملاحظ من الخارج والاستجابة الملاحظة من الداخل (س) ، و (ت) وكذلك الوقائع الموقفية (م) بوصفهما جميعا وحدة • ويتضح ذلك فى بعض المفاهيم مثل الوجود – فى – العالم، بما معناه الانسان – الذى – يسلك – بهدف – فى هذا – الموقف – الآن – ويعرفه • وهذا المفهوم يمثل وحدة تحليل شاملة وكلية •

ثالثا : انالمنهجالوجودى فىالبحث هو الوسيلة المثلى للوصول الى المعرفة العلمية للمريض ، تلك المعرفه التى لا نستطيع الوصول اليها باستخدام مناهج البحث التى تستخدم فى العلوم الطبيعيه• وعلى الرغم من أن الفينومنولوجية تستخدم بين عامه – فهم الوقائع الخارجيه لما يراها الشخص الوجوديين باشكالمتعددة ، الا انها تعنى – بصفه المريض نفسه • الهدف هو أن نصل الى الواقع الوجودى لا الى الحقيقة المجردة • اى الىالواقع لما يراه ويخبره المريض الان • معنى ذلك ان نهمل النظريه سيكولوجية كانت أو بيولوجية لانها تقود المعالج الى الانتباه الى نوع معين من السلوك يتمشى مع نظريته فى التحليل والتفسير ، وبالتالى لن يتمكن من تحقيق الفهم الكامل للمريض • ولكن الوصول الىواقع المريض المعاش ليس بالأمر اليسير • اذ على المعالج أن يكون على معرفه واعيه بعاداته فى التفكير وبتصوراته الشخصيه التى من خلالها ينصت للمريض ويجعل أسلوبه فى التفكير من المرونة بحيث يستطيع ان ينصت ويفكر على أساس تصورات المريض ولغته تماما كما يفكر على أساس تصوراته هو ولغته • واذا لم يستطيع المعالج ان ينصت جيدا لوصف المريض للوقائع وتصوره لها فقد يؤدى به ذلك الى استنتاجات زائفة • معنى ذلك أن المعالج لا ينصت فحسب ، بل هوأيضا يخبر ويعيش وقائع المريض واتصالاته (ذلك الذى يسمى بحضور المعالج) • **معنى ذلك أن المنهج الفينومينولوجى يحاول ان يفهم الانسان المريض بوصفه فردا لا بوصفه ينتمى الى جماعه مرضيه معينة •**

خصائص السلوك

تنبنى ملاحظات الوجوديين ابتداء على دراسة البالغين وبخاصة أولئك الذين يعانون من بعض الاضطرابات النفسية • ولم يشر أى منهم الى الاطفال أو نموهم الا اذا كانت هذه الاشارات عبارة عن استنتاجات من دراسة حالات البالغين • **وطالما أن المعالجين الوجوديين يؤكدون دائما على فهم الانسان من خلال النظر الى الوقائع من**

زاوية الفرض ذاته • فانهم لم يحاولوا دراسة الخط الشائع لنمو السلوك ذلك لأن نمو سلوك الفرد يعد حدثا فريدا • معنى ذلك أن كل فرد له نموه الخاص الذى لا يشابهه فيه أحد •

ان الحقيقة الاساسية هى ان الانسان كائن يعيش ويسلك ، ويتغير سلوكه باستمرار وثبات، ولديه القدرة لكى يعى تماما بهذه الحقيقة • الا أن الوعى له دلالته فقط عندما يكون الفرد واعيا بشىء (الشعور) • **وقدرة الفرد لأن يكون واعيا بنفسه وبالأحداث التى تؤثر فيه وبتأثيره هو فى هذه الاحداث تؤدى الى أن يكون قادرا على الاختيار واتخاذ القرار** • فحرية الانسان تكمن فى قدرته على أن يختار من بين الاختيارات الممكنة ، معنى ذلك أنه يخلق نفسه وعالمه ، أو هو مسئول عن سلوكه • وكلمات الوجود being والصيرورة becoming تعنى هذه الخصائص • أما كلمات الوجود الماهوى Dasein and Existence . فانها تشمل نفس هذه المعانى عند شخص معين فى زمن معين ومكان معين، وكلمة الاختيار الوجودى Dasein choosing تستعمل أحيانا للاشارة الى مسئولية الفرد — الفرد المسئول — عن اختياره — للأفعال التى تكون وجوده • ويبدو أن اتجاه الاختيارات دائما يسير نحو التعبير عن امكانياته الداخلية •

لا أن شعور الفرد ليس مجرد مسألة كلمات ينطق بها • حقيقة أن اللفظ أو الكلم مهما ، ولكنه مهم بوصفه جزءا من التفكير والحس والشعور والفعل فى علاقاتهم بالأحداث • انه لايفكر فحسب بل يخبر ويعيش• فأفكاره ليست واقعة كما يقول بعض الفلاسفة ، بل هى ببساطة تمثل أو تلخص الأحاسيس والمشاعر والتخيلات والحركات فى اتصالها بالأحداث الأخرى • ذلك هو الواقع •

الوجود — مع :

لا يوجد الانسان دائما الا فى سياق ، ويأتى احساسه بوجوده المعاش وينمو ذاتيته من علاقاته بالموضوعات وبالآخرين فى عالمه • ومن هذه الحقيقة تكتسب اللغة ويكتسب الشعور كذلك دلالتهما • ان الوجود — مع هو الذى يصنع الانسان ، وعلى هذا الاساس وحده تصبح اللغة ممكنة والشعور بالذات أيضا ممكنا • والانسان — شأنه فى ذلك شأن كل الكائنات الحية كالنباتات مثلا — يستطيع أن يوجد اذا توافرت شروط معينة **فتغير درجة حرارة الجسم بضع درجات** أو حرمانه من الماء أو من الأكسجين يؤدى به الى الموت الا أن وجود الأشخاص الآخرين شرط ضرورى لوجوده • **حقيقة أن الانسان يستطيع أن يعيش كالحيوانات دون علاقات بالآخرين ، الا أن انسانيته جاءت نتيجة وجوده مع أناس آخرين • فوعى الانسان بذاته يأتى نتيجة احتكاكه بالأحداث الأخرى ، وبخاصة الناس •**

العدم :

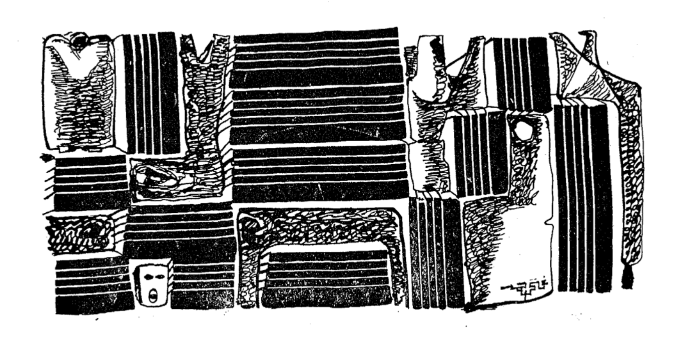
من الطبيعى أن يؤدى هذا الوعى **(الوعى بالوجود)** الى وعى بامكانية ضياع الوجود أو العدم • ويستخدم هذا المفهوم أحيانا للاشارة الى الوعى بامكانية الموت• وهو نهاية العدم ، ولكنه يستخدم عادة للاشارة الى الاحساس بالفراغ والوحدة والعزلة عن الآخرين ، تلك العزلة التى يرمز اليها الموت • وبهذا المعنى عندما نقول أن هذا الشخص معزول فهذا معناه ان وعيه الشخصى لا يمكن أن يحسه ويخبره الآخرون بشكل مباشر ولا يمكن أن يحس هو وعى الآخرين ويخبره • كذلك ، فان وعيه بذاتيته وشعوره بانيته الشخصية يأتيان نتيجة تفاعله مع الأحداث الأخرى وبدون هذا التفاعل فان احساسه بانيته ووعيه بذاتيته لن يوجدا • وبدون ذلك فسوف يصبح عدما أولا شىء من الناحية الذاتية على الرغم من أنه من الناحية الموضوعية لايزال يبدو أمام الناس بوصفه شخصا واتصاله بالاحداث الاخرى وعلاقاته بها يمنعان تلك العزلة • ولذلك فان اللغة — على وجه الخصوص — هى طريقة للخلاص لأنه يستطيع بواسطتها أن يشارك فى عالم الآخرين ويشركهم معه (الوجود الحقيقى) •

ويؤدى هذا الوعى بامكانية فقدان الوعى بالذات أو الانية الى الخوف أو القلق الوجودى ، وهذا القلق انسانى تماما وبالتالى لايمكن تجنبه ، ولكن من الممكن التغلب عليه • مثلا بالتفاعل مع الآخرين ، ذلك التفاعل الذى ينمى باستمرار وعى الفرد بذاتيته وانيته •

نخلص من ذلك الى أن المعالجين الوجوديين يرون أن أهم الخصائص الطبيعية للانسان هى :

١ — يظهر السلوك ويتغير دائما فى تفاعل مع الأحداث المحيطة •

٢ — يعى الانسان دائما هذه الحقيقة فى ذاته ، وهذا الوعى الذاتى هو الذى يعطيه احساسه الشخصى بانيته ، أى بوجوده •



٣ ــ نظرا لهذا الوعى الذاتى ، فهــو قادر على انتقاء أو اختيار استجاباته ٠

٤ ــ وبهذه الاستجابة الانتقائية يعبر دائما عن وجوده وسلوكه الطبيعى مغيرا من بيئته لتتــلاءم معه ومغيرا من نفسه ليتلاءم مع بيئته ٠

٥ ــ يستجيب الانسان للعالم الخارجى وللناس ولنفسه باستمرار وتلقائية ، وتنوع الاستجابات هو النتيجة الطبيعية لأشكال الحس المختلفة (الشم والذوق ، السمع ٠٠٠ الخ) ٠ أى أن الانســان دائما يتصل بالأحداث الخارجية بطرق مختلفة على أساس أشكال الحس المختلفة ، فالنظر الى شىء مثلا قد يؤدى الى استجابة تختلف عن الاستجابة التى تنجم عن تذوقه أو لمسه ٠

٦ ــ يؤدى الوعى بالذات الى التعرف على أنه من الممكن أن يفقد الفرد انيته ، بأن يفقد كل علاقاته ببيئته ، وهذا يؤدى الى قلق طبيعى ، واستجابة القلق هذه خاصية طبيعية عند الانسان وبالتــالى فليس من الضرورى أن تكون أساســا للمرض النفسى ٠ فالقلق يحدث عادة عنــدما يواجــه الشخص تهديدا لوجوده أو لمصلحته ٠

الوجود ــ فى ــ العالم :

يقول بنز فانجر أن هذا المفهوم يضم « **العــالم الذاتى للفرد وعلاقاته المتعددة بالناس والموضوعات** » وكما ذكرنا سابقا أن السلوك لايفهم بدقة الا اذا نظرنا اليــه بوصفه محصلة التفــاعل التلقائى للاستجابة (س ، ت) والأحداث الموقفية (م) ٠

فالسلوك لا يفهم ــ إذن ــ بدقة مستقلا عن المواقف التى يحدث فيها أو عن مقاصد الفرد ومراميه معنى ذلك أن الوحدة السلوكية الأساسية موضع التحليل هى وحدة كلية (وحدات الـ ت ــ م ــ س) ٠ فسلوك الفرد فى أية لحظة يفهم بوصفــه نتاج وعيه بذاته وطرائقه المعتــادة فى الســلوك ومقاصده فى عــلاقاتها بالمواقف والموضــوعات والناس ٠

من الواضح ــ اذن ــ أن هذا المفهوم الشــامل يضم فى داخله مفاهيم فرعية أو أنواعا من السلوك تنتمى الى طبقات مختلفة ٠ وفى هذا الصــدد ــ يضــع المعالجون الوجوديون ثلاثة مفاهيم : العالم المحيط Umwelt والعالم الوسيط Mitwelt والعالم الخاص Eigenwelt

العالم المحيط :

يشير هذا المفهوم الى العالم الطبيعى للسلوك ، أى الشكل البيولوجى لسلوك الفرد ، ذلك الشكل الذى لا بد وان يوجد حتى وان لم يكن الشخص واعيا بذاته ٠ ويعرفه **رولوماى** بأنه عالم القانون الطبيعى ٠ والدورات الطبيعيــة للنوم واليقظــة للميلاد والموت للتوتر والراحة ، ذلك الســلوك الذى يعمل وفقا لقوانين الحتمية البيولوجيــة ٠ والناس الذين يحيون فى هــذا العــالم المحيط يختارون سلوكهم على أساس حاجاتهم البيولوجية كالرغبة الجنسية مثلا ، لا على أى أساس آخر ٠ وغاياتهــم من الاســتجابة للاحــداث الموقفيــة والموضــوعات ولانفســهم هو اســتخدام هــذه

الموضـــوعات للمحافظة على وجودهم البيولوجى وتحقيق الاشباع (**ولذلك يقول الوجوديون دائما أن فرويد أقام نظريته أساسا على العالم المحيط**) ٠ وتنرمج بعض مفاهيم علم النفس فى هذه الفئة مثل مفاهيم التلاؤم والتكيف ـ فالفرد يتكيف مع تغيرات الجو ويلائم نفسه مع أيه حاجة بيولوجية داخلية كالجوع ٠ هذه الاشياء تعمل وفقا للقوانين الطبيعية وكل ما يستطيعه الفرد هو أن يبذل جهده ليتلاءم معها ٠ **فالفرد لا يستطيع أن يمنع الجوع مثلا أو يغير من الجو بل يمنع تأثير الجوع بالاكل أو يحمى نفسه من الجو الخارجى ٠٠٠ الخ وفى هذا الشكل من الوجود لا يختلف الانسان عن الحيوان كثيرا ٠**

العالم الوسيط :

وتشمل هذه الفئة من السلوك الناس الآخرين ، ولكن بطريقة معينة ٠ فالهدف هو توسيع الخبرة الخاصة للفرد ، وذلك باقامة عـــلاقات جوهـــرية وأصيلة بالاخرين من خلال المشاركة فى الأحاسيس والمشاعر والافكار الخاصة التى يثيرها موقف معين ٠ وتسمى هذه العلاقة بالمواجهــه ، وتشـمـل دائما الوعى المتبادل وتدرأ الاحساس بالعزلة والوحدة لأن كل شخص مشارك انما يشارك فى الخبرات الخاصه للاخرين وبالتالى يكتسب وعيا جـديدا بالذات ويزداد احساسه بانيته ٠ وهى علاقه أكثر من كونها تكيفا أو توافقا ، ذلك لان كل فرد يتغير نتيجه تفاعله مع الاخر ٠ الا أنه من الممـــكن أن يستجيب الناس لشخص ما بوصفه شيئا لا بوصفه انسانا ٠ فأى شخص من الممـــكن ان يستـخدم شخصا آخر لاشباع رغبـاته البيولوجيه فحسب دون أن يحاول اقامه عـلاقة انسانيــه بينهمـا ـ فهناك مثلا فرق أساسى بين اغتصاب فتـاة وبين المضاجعة الجنسية بين المحبين ٠ فى هذه الحـالة نقول ـ باستخدام المصطلحات الوجودية ـ أن الشخص يسلك فى عالم محيط لا فى عالم وسيط ومما لا شك فيه ان مدى نجاح الفرد فى اقامة هذه العلاقة يختلف فى الدرجه ، ولكن مقصده مهم جدا وهو الذى يحدد نوع السلوك ٠ فالعلاقات المشاركة (المواجهه) انسانيه أولا وأخيرا ويسهل اقامتهـا بواسطة اللغة ، الا انها فى بعض الأحيان قد تقوم بواسطة وسائل اتصال اخرى غير لفظية ٠ المهم أن التأكيد هنا على الخبرة المشتركه ، وهذا الشكل من السلوك يسمى أحيانا بالوجود ـ مع ـ الآخرين ٠

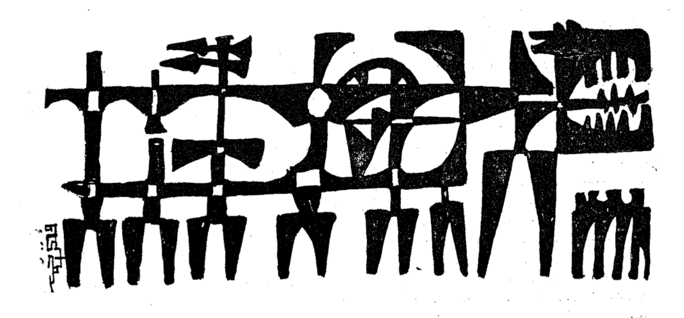
العالم الخاص :

وهذه فئة من السلوك ، يرى الوجوديون أن علم النفس أهملها ولم يعرها اهتماما ٠ فقد ذكرنا أن الانسان لديه قـــدرة تميزه بخاصة وهى الوعى بذاته ٠ وهذا الوعى يؤدى الى نمو الشعور بالانيه ٠٠ ذلك الشــــعور الذى نفسره بأنه أنماط من تعريف الذات وتقييم الذات أو الحكم عليها ذلك الذى يسمى بالوجود فى ذاته ، وتقييم الذات هذا جاء نتيجة تاريخ الفرد الطويل وخبراته المعاشة ٠ فالفرد يستجيب ـ اذن ـ للأحداث على أســـاس مايعنيه هذا التفاعل بالنسبة لانيته ، أى بالنسبة لحكمه على ذاته ٠ ومن خلال هذا « **الشكل من السلوك** » يرى الشخص العالم فى منظوره الحقيقى على أساس المعانى الشخصية « **أى بالرجوع الى الذات** » التى تقود استجابته للأحداث من حوله ٠

أشكال من الوجود :

اهتم الوجوديون بصفة خاصة بأساليب الانسان فى التفـاعل مع الآخرين ووصفوا أشكال هـــذه الأساليب ٠ وقد وصف **بنزفانجر** أربعة أشـكال أساسية : الشكل الغفل anonymous mode وفى هذا الشكل يضيع الشخص انيته ولا يعتبر نفسه مسئولا عن أفعـــاله ولا الآخرين كذلك ٠ فالفـرد يعيش ويسـلك « **فى جمـع مجهول** » ، وبالتالى يدمر فرديته ، كما هو الحال عند الشخص الذى يتطابق تماما مع جماعتـــه ، أو كشـخص يتظاهر ضمن حشد ٠ فالشخص هنا يستغل ضياع فرديته للقيام بأعمال لا يستطيع تحمل مسئوليتها بوصفه فردا ٠

أما الشكل الفردى singular mode فيشير الى كل اشكال علاقات الفرد بنفسه (**تقييمه لنفســه وحكمه عليهـا**) ، ويشمل ذلك طريقة استجابته لجسمه وحكمه عليه ، كما هو الحال فى عقاب الذات أو الاشكال المختلفه من تدمير الذات ٠ الخ والشكل الجمعى plural mode هو صور العلاقات بالآخرين حيث يعاملهم الفرد كأشـياء ، يستخدمهم لاشباع حاجاته أو الوصول الى أهدافه ٠ كما هو الحال فى العلاقات الرسـمية حيث نجد الناس تتنافس مع بعضها أو تسـتغل بعضها أو تخدم بعضهـا ـ تلك العلاقات التى يرغب الفرد فى أن يحصل على شىء من ورائها ، حيث لا يوجد اهتمام شخصى أو اعتبار انسانى أو حالة انفعالية مع النـاس الآخرين ٠ وأما الشـكل الثنـائى dual mode فهو أكثر الاشكال انسانية ، هو لب الخبرة الوجودية السوية ٠ **فى هذه العلاقة** ، يفكر كل فرد فى نفسه لا بوصفه شخصا منفصلا ، بل بوصـفنا نحن الاثنين نعيش معا فى علاقـة متبادله مشبعة أصيـلة ٠ وتتسـم هذه العلاقة



بتقدير الآخر واعتبار له ، واستجابات وجدانية تجاهه واهتمام بمشاعره وافكاره الخاصه ورغبة أكيدة فى مشاركته أهدافه واختياراته • مثل هذه العلاقة مثلا نجدها فى تلك الرابطة الحميمة والوجدانية بين الطفل والوالدين وبين الاصدقاء المخلصين وبين المحبين الاوفياء • وربما كان الحب مثالا له دلالة خاصة حيث نجد المشاعر المتبادله من القوة والاصالة بحيث أنه لا يمكن لهذه العلاقة أن تنفصم بمضى الوقت أو حتى بالموت •

نستطيع الآن أن نرى فى هذه المفاهيم تأكيد الوجوديين دائما على العلاقات الانسانية الاساسية ـ والتى بدونها لا يمكن أن تكون انسانيين ـ والاشكال المتعددة لهذه العلاقات • ومن الممكن أن ننظر الى كل شكل من أشكال السلوك بوصفه تعبيرا عن العلاقة بالناس الآخرين (**العالم الوسيط**) والعلاقة الذات (**العالم الخاص**) والعلاقة بالعالم الطبيعى (**العالم المحيط**) • مثلا ، الذاتية لا تمثل فقط فقدان العلاقات بالناس بل أيضا أسلوباً للتعامل مع الرغبات البيولوجية وللمحافظة كذلك على انيه معينة • ومن ناحية أخرى فالموقف السلوكى الواحد من الممكن أن يخدم اغراضا مختلفة • مثلا الزواج العادى ، من المتوقع أن يتسم بالحب والاهتمام المتبادل وبالخبرات والاهداف المشتركة (**الشكل الثنائى**) ولكنه من الممكن أن يتسم كذلك باستغلال كل فرد لشريكه (**الشكل الجمعى**) ، أو بالاهتمام الذاتى واهمال الشريك (**الشكل الفردى**) • ومن الواضح ـ بطبيعة الحال ـ أن هذه الانماط من السلوك متعلمة أو مكتسبة من خلال خبرات الشخص • واذا أردنا أن نفهم أى فرد ، يصبح من المهم أن نتعرف أولا على الخاصية العامة التى تسم سلوكة فى علاقاته بالناس الآخرين وبالمواقف على تنوعها واختلافها الواسع •

خصائص الخبرة الذاتية

ذكرنا أن المعالجين الوجوديين يحاولون دائما فهم سلوك الفرد على اساس خبرته الذاتية • وهذه الخبرة الذاتية لها خواص أو ابعاد معينة أو كما تسمى أحيانا «**الأمنية الأولية للوجود الانسانى**» ، واهم هذه الابعاد هو الزمان والمكان •

الزمان :

وعندما نقول ان عصر الزمان خاصية اساسية للخبرة الذاتية ، فلا نقصد بذلك الزمن الموضوعى كما نقيسة بالدقائق والساعات ، بل الزمن الداخلى أو الاحساس بالزمن ، وهو بطبيعة الحال ليس مستقلا تماما عن الزمن الموضوعى • فالخبرة الذاتية بالزمن هى الاحساس بانسياب الحياة ، اى الوعى بتدفق مستمر لخبرات تتغير دوما • فهناك احساس داخلى عند الفرد بسرعة التغير أو بمعدل لهذا التغير • وحكم الفرد على معدل مرور الزمن يختلف باختلاف الظروف المحيطة • فاحساسى بمعدل الزمن وانا فى حالة ملل يختلف عن احساسى بهذا المعدل وأنا العب مثلا • وينبنى هذا الاحساس فى تتابع منتظم لا ينقلب أبدا •

فالماضى هو ما تركناه خلفنا ولكن من الممكن تذكره • والحاضر نعيشة بوصفه وعيا بسلوكنا فى علاقته بالاحداث من حولنا الآن • والمستقبل كذلك نعيشه بوصفه توقعا ونشاطا مقبلا (**المستقبل القريب**) أو بوصفه آمالا واهدافا (**المستقبل البعيد**) المهم هنا هو احساس الفرد بهذا التتابع الزمنى الذى يشعره بالصيرورة أو الاستمراريه وهناك بعض الافراد يتسمون بانهم يتطلعون دائما نحو المستقبل وهناك افراد آخرون يتسمون بانهم يعيشون دائما فى الماضى • ومن المعتقد ان هذا الاسلوب يتغير بتقدم الفرد فى السن • ويؤدى تقدير الفرد للزمن الى اساليب معينة فى الاستجابة • فهناك من يملأ كل دقيقة من وقته وهناك من يقتل الوقت وهناك من يسوف أو يماطل ••• الخ •••

ولكى نوضح الفرق بين الداخلى الذى نعيشه وبين الزمن الخارجى الموضوعى يعطينا ألكسيس كاريل هذا المثال • نحن فى طفولتنا نشعر عادة ببطء الزمن ، فعندما نتذكر احداثنا الطفلية يبدو لنا الزمن فسيحا طويلا وتبدو طفولتنا ممتدة ، وعندما نكبر فى السن نشعر بأن الزمن يمر بسرعة وكأن الايام والسنين لم تعد كما كانت بل تبدو اقصر بكثير من ايام طفولتنا • الواقع ان الزمن الخارجى الموضوعى لم يتغير بل احساسنا به • فنحن عندما كنا اطفالا كنا نتغير بسرعة فيبدو الزمن الخارجى طويلا بطيئا وعندما كبرنا اصبح معدل تغيرنا بطيئا فبدا الزمن الخارجى لنا سريعا• نستطيع أن نشبه ذلك بشاب يسبح فى نهر ، والنهر ينساب بسرعة معينة فى مجراه ، عندما يبدأ الشاب السباحة فى اتجاه المجرى يبدأ نشيطا سريعا حتى ان سرعته تفوق سرعة جريان تيار الماء فيبدو النهر فى جريانه حتى اذا حل به التعب ابطأ فى سرعته لدرجة ان سرعته هذه تصبح اقل من سرعة جريان تيار الماء فيبدو النهر سريعا فى جريانه • فالزمن الداخلى يخضع لايقاع تغيرنانحن واما الزمن الخارجى فله إيقاعه الموضوعى المستقل عنا •

المكـــان : ـ

والمكان هو الخاصية الاساسية الثانية للخبرة الذاتية • وهو يقوم كذلك على الاحساس الذاتى بالمكان اكثر من قيامه على المساحة الفيزيقية وباستطاعة الفرد ان يخبر المكان بطرق مختلفة •

فالمكان الموجه هو الاحساس الشائع وهو اكثر ارتباطا بالمكان الفيزيقى • فالفرد هنا يخبر المكان بوصفه ذا محاور راسية (**الى أعلى والى اسفل**) محاور افقية (**امام وخلف ويمين وشمال**) وهذه المحاور هى التى ترتبط بها اكثر الاستجابات دقة وضبطا • ففى هذه الخبرة المكانية يخبر الفرد الحدود والموضوعات (**داخل وخارج**) ، واما المكان المستنغم فهو احساس الفرد بالمكان ملونا بحالته الوجدانية فى لحظة معينة • مثال ذلك عندما نصف مكانا ونقول عنه «منور أو مقبض» «خاو أو ممتلىء» فالشعور بالاسى يجعل المكان مقبضا واليأس يجعله خاويا •• ومن سمات المكان المستنغم كذلك قولنا « شرح » و « كئيب » او قولنا عن مكان ما انه « تاريخى » أو « اسطورى » وبناء عليه ، فهذا المفهوم (مفهوم المكان) يشير فى بعض الاحيان الى انواع من الخبرة الحسية كما يعيها الفرد ، وفى احيان اخرى يشير الى استجابات وجدانية تلون هذا الاحساس •

الانسان السوى

بناء على ماتقدم نستطيعان نطرح سؤالا اساسيا، من هو الانسان السوى ؟ الانسان السوى هو من كان قادرا على التفاعل مع مواقف كثيرة ومتنوعة ومتيقظا لكل ابعاد الموقف ، وهو دائما واع بنفسه وبسلوكه وبالاحداث التى يستجيب لها • وبالاضافة الى ذلك ، فهو قادر بايجابية على اختيار طريقته فى الاستجابة للمواقف لا ان يقف سلبيا ليسلك بطريقة معينة تحت ضغط الاحداث نفسها• وهو قادر كذلك على تحليل احتياجات الموقف واختيار الهدف المناسب ، ويقرر الطريقة المثلى للوصول الى الهدف ويضع خطتة موضع التنفيذ • والشخص السوى لا يكون قادرا على الاستجابة لمواقف كثيرة ومتنوعة فحسب • بل ايضا لديه اساليب كثيرة من السلوك مؤثرة وفعالة ، بشكل مرن يسمح له بمواجهة الصعاب وذلك بتغيير اسلوبه والاستجابة لكل موقف بما يلائمه •

واخيرا يكون قادرا على اقامة وصال حميم مع الناس حيث يشاركهم الافكار والمشاعر (**العالم الوسيط**) ويقيم مع الاخر علاقة متبادلة مفعمة بالحب الاصيل (**الشكل الثنائى**) •

محمود الزيادى



الثقافة والوعى الجماهيرى

عبد السلام رضوان

فى فترة الانتقال الى الاشتراكية ، فترة سلطة تحالف قوى الشعب العاملة ، أصبحت الجماهير صانعة الأحداث ، وأصبح للوعى الجماهيرى دور مباشر متاح فى مواجهة وتوجيه حركة الأحداث اليومية فى بلادنا ٠٠ لكن المثقفين ــ تلك الفئة النشطة والمتوترة فى ساحة التحالف العريضة ــ كثيرا ما يشكون من احجام هذا الوعى وانصرافه عن مسائل الثقافة الرفيعة بل والمعتادة أيضا ، عن أعمال **كافكا وشاجال وفايس** ، وعن تأملات **برتراند راسل الفلسفية** ٠٠ وعكوفه على ثقافة روايات (الجيب) ومسرح التليفزيون ونتاج العباقرة من مؤلفى أغانينا الأعزاء !

ان وعى الجماهير الهائلة مصاب بعطب لا علاج له فى أفق مثقفينا ، وأن المثقف (التقليدى) لايجد أمامه أخيرا الا أن « يسقط فى يده » وأن يسلم بالتعامل مع هذا الوعى فى اطار هذه الحدود ٠٠

ان المساهمة فى صقل الوعى الجماهيرى وفى تنمية ملكاته ، قضية يواجهها مثقفونا ، لكن هذه المساهمة تقتصر أمام «**ضغط رغبات الأفق الجماهيرى** الضيق العنيد وأمام هذه الكثرة من المسائل والمهام ــ الأكثر الحاحا ــ لفترة الانتقال» تقتصر على العمل فى نطاق الحدود المتاحة ٠٠ كما أن «**مسألة حيوية كمسألة تطوير الوعى الجماهيرى وتفتحه العقلى والثقافى هى عملية تاريخية لا تحتمل على المدى القريب ــ من فرط تعقيدها وحساسيتها ــ وانما مع سير الأحداث ستأخذ المسألة معالمها وتصبح على المدى البعيد واقعا جديدا**»٠ انه تحليل (نافذ) ومريح معا لمشكلة الوعى المتخلف الغيبى الساكن لجماهير تتحرك بدوافع الثورة لتصنع الفترة المعاصرة من التاريخ ٠٠! وانطلاقا من الاعتراف بوجاهة هذا التحليل ، تبقى أمامنا ــ مع ذلك ــ نقاط جديرة بالملاحظة حول طبيعة وحدود هذا الوعى الجماهيرى وامكانياته النوعية ٠٠

لو وجهنا الى عامل صناعى ماهر ، سؤالا عن رأيه فى دور الطبقة العاملة فى المجتمع وفى التاريخ فان اجابته لن تتعدى حدود الاشارة الى أهمية مساهمتها فى الانتاج ، أى فى النهوض بمستوى الاقتصاد و « المعيشة » فى المجتمع ٠ وان اجابة

من هذا النوع لا ترقى الى مستوى الفهم العام والشامل لاجابة مثقف (تقليديا كان أو ثوريا ، ماركسيا أو ليبراليا .. أو حتى برجوازيا متحمسا) ، فسنستمع منه الى عبارات عن الصراع بين الطبقات وعن الثورة ، وسيحدثنا ــ سواء بايمان أو بتحفظ أو برفض ــ عن مفهوم المادية الجدلية لحركة المجتمع وحركة التاريخ وعن علاقات الانتاج وتقسيم العمل ، وربما حدثنا عن بدء ظهور الطبقة العاملة وعن كيفية نموها خلال القرن السادس والسابع عشر .. الخ .

ان المقابلة بين الاجابتين السابقتين توصلنا الى استنتاج ان العامل (الفرد) لا يملك قوة الوعى الكامنة فى طبقته ، وهو لا يفهم أيضا دور طبقته خارج حدود ممارسته اليومية الجزئية ــ والتى تصوغها علاقات الانتاج الاجتماعية التقليدية ــ أنه لا يملك قدرة وعى المثقف (**المعتادة**) على الربط بين الوقائع والأحداث اليومية وعلى الخروج منها بحكم عام . ان وعى العامل (**الصناعى**) لدينا هو وعى جزئى ، لا يتعامل مع الظواهر الاجتماعية ولا يفهمها ..

ان هذا الافتقار الى القدرة على الادراك العام أو الشامل للأشياء (**بأى صورة من صور هذه القدرة**) وعلى صياغة الأحكام أو القضايا العامة، هو سمة مميزة لوعى العامل (أو وعى الفلاح أو الحرفى ، فكلاهما يندرج تحت نفس السمة وبدرجات أعلى) ان هذا الافتقار الى الفهم العام لا يعوقه عن فهم الظواهر والعلاقات ــ سواء فى ترتيبها الاجتماعى القائم أو فى تطورها التاريخى ــ فحسب ، بل يعوقه أيضا عن فهم العلاقات الاجتماعية داخل حدود وحدته الانتاجية نفسها فهما متكاملا .. ان فى هذا الفهم ــ كوعى انسانى ــ قصورا فى امكانياته النوعية .

واذا نظرنا الى الوعى المقابل ، وعى المثقف التقليدى ، فسنجد هذه الامكانيات النوعية متحققة ، وسنجدها أيضا خلف كل أوجه فاعلية هذا الوعى الاجتماعية .. ولكننا سنلاحظ أيضا أن هذا الوعى الذى يعبر عن علاقات الواقع وظواهره الاجتماعية ويفسرها ، لا يملك القدرة على التغيير المادى لأسس الترتيب القائم بين هذه العلاقات والظواهر . انه يفهم ويفسر وينقد ، ولكنه يفتقر الى قوة «الطبقة» فى التغيير . وحين يملك درجة من درجات التأثير فى الواقع الاجتماعى ، فان هذا التأثير لا يصدر عن فاعلية هذا الوعى بما هو كذلك ، أى بوصفه وعى مثقف (فئة أو فرد) بل يصدر عن فاعليته بوصفه



تعبيرا عن موقف (طبقي) محدد .. ان المثقف - بأدوات هذا الوعي وامكاناته - يفسر ظواهر علاقات الواقع الاجتماعي في ارتباطها بنظرة الطبقة التي يقف معها .

ان قصور الوعي الجماهيري **(في كونه جزئيا وسالبا)** ، وافتقار وعي المثقف التقليدي **(الذي ترتبط قدرته على تفسير الوقائع والأحداث بنظرة البرجوازية المبدعة للثبات)** الى قوة التغيير المادية للترتيب القائم بين الوقائع ، انهما معا نتيجة مباشرة لتقسيم العمل ولفصل هذا التقسيم (الصارم) بين العمل اليدوي والعمل الذهني . واذا كانت لهذا التقسيم صور متعددة في التاريخ - تعدد الطبقات المالكة للانتاج وللثروة الاجتماعية - فان هذا الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني يأخذ مكانه كعنصر حاسم في كل تلك الصياغات المتعددة للحياة الاجتماعية بأسرها .

والى هذه الصياغة العلاقات بين المنتجين والملاك - عبر تطورها في التاريخ من المجتمع العبودي حتى المجتمع الراسمالي - ترد الفروق النوعية في الامكانيات البشرية (المادية والمعنوية) بين الطبقات الاجتماعية المختلفة . وفي حدود هذه الصياغة للمجتمع الانساني تكون القدرات المتاحة للجماهير هي القدرة على الانتاج لا على التفكير ، وتصبح القدرة على التفكير متاحة لتكوين بشري نوعي مخالف يعيش على صياغة صور علاقات الانتاج الاجتماعية وتنظيمها ، تكوين بشري ذي وضع فئوي اجتماعي خاص يملأ المسافة بين المالك والمنتج . وفي داخل نطاق الوجوه المختلفة للصياغة البرجوازية للمجتمع ، تصبح وظيفة الوعي الجماهيري هي فهم المعطيات الجزئية (التفصيلية) للعمل الانتاجي والاستجابة الايجابية لها . وخارج هذه الحدود يفقد الوعي الجماهيري ايجابية أدائه ، ليصبح وعيا متلقيا ..

وحتى في داخل الحياة الثقافية للمجتمع البرجوازي ، يقوم الفصل بين مجالات العمل العقلي والثقافي المختلفة كسمة أساسية وكطابع مميز . فالى جانب الانفصال الراسخ بين المثقف وبين الجماهير .. يقوم الانفصال بين العالم والفيلسوف ، وبين الفيلسوف والأديب ، وبين الأديب والعالم .. وهكذا ..

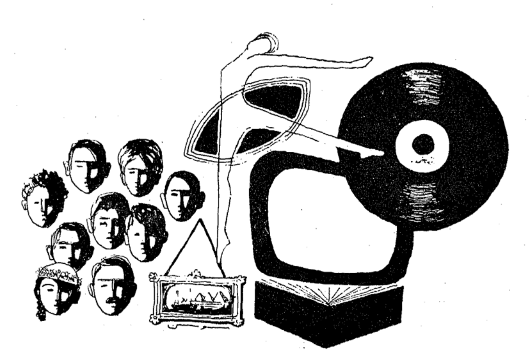
(فلكل من الأديب أو العالم أو الفيلسوف - بوصفه وعيا منتجا للقضايا والأحكام العامة - عالم خاص ليس هو عالم النطاق الاجتماعي العام ، أن القدرة على تكوين الأحكام العامة لا ترتبط هنا بمسائل المجتمع السياسية والانسانية العامة ، بل ترتبط بحدود عالم الاهتمامات الخاص . وحين يتحقق هذا الارتباط في وعي مثقف ما ، فان هذا الوعي ليس هو وعي المثقف التقليدي الخاضع لأطر الفكرية البرجوازية ، بل هو وعي المثقف وقد تحرر من نطاق الصياغة البرجوازية للحياة الثقافية ، ليصبح وعي مثقف ثوري ، أو وعي فرد (مثقف) ينتمي بوعيه (المكتسب) للطبقة العاملة ، أو البرجوازية الصغيرة .. الخ ، وان كلا الوعيين السابقين لهو تعبير عن فهم نام غير سائد بعد) . انه الفهم القائم على التقسيم ، تقسيم البشر الى انواع منفصلة قائمة بذاتها ، وتقسيم العمل الثقافي نفسه الى انواع ومجالات منفصلة وقائمة بذاتها أيضا . وان هذا الفهم هو ما يغطي المهام المطروحة في المجتمع البرجوازي بأشكاله وتحوراته المتعددة والتي تندرج جميعا تحت لواء الملكية الفردية المقدس ! .

في حدود هذا التشكيل للحياة الاجتماعية ، لا تقوم الوعي الجماهيري - كادراك بشري العالم وللحياة الاجتماعية نفسها - لا تقوم له قائمة خارج حدود الفهم الغيبي الساكن السالب للأمور .. فهم الأمور كما لو أن خلفها طبيعة ثابتة اصيلة ازلية !

●●●

وفي فترة انتقال (المجتمع) الى الاشتراكية ، لا تكفل الشعارات الثورية (الهاتفة بتمجيد الجماهير) لا تكفل وحدها للوعي الجماهيري فرصة الافلات من حصار الغيبية السلبية المتفرجة الساكنة .. واذا كان التقدم بالشروط السياسية والاقتصادية - عبر فترة الانتقال - الى الصياغة الاشتراكية ، يكفل الاستجابة الجماهيرية الكاملة للمهام الراهنة ويتيح دورا مباشرا لها في قلب الأحداث ، فان مهمة انتقال الوعي الجماهيري (في مسائل العمل الاجتماعي المختلفة) من مستوى التلقي الى مستوى المشاركة المباشرة الواعية تصبح ضرورة ملحة وداخلة ضمن مهام فترة الانتقال الثورية ، بل تصبح بالتحديد الوجه (الانساني) لعملية تغيير الشروط الاجتماعية الأساسية التقليدية القائمة .

في هذه الفترة تتركز مهام المشروع الثقافي اليومي الأساسية حول اتاحة الفرصة للوعي الجماهيري - اليومي - للانتقال من شروط تقسيم العمل البرجوازي الضاغطة ، شروط الحياة على طريقة الملكية الخاصة (الساكنة) ،



الى شروط العمل الاشتراكى ، التى تقضى بتدرج واع وحاسم على الهوة الفاصلة بين العمل الذهنى والعمل اليدوى .

ان اتاحة القدرة على التفكير وعلى الاستنتاج ، على صياغة المفاهيم والأحكام العامة لجماهير فى وضع ثورى وذات وعى متخلف ، هى احدى مهام العمل الثورى فى نطاق الجماهير . وان هذا هو بالتحديد ما يسميه الفهم العلمى ب (تثقيف الجماهير) .. وأنه لعن طريق العمل على تغيير الشروط الأساسية للتكوين الاجتماعى البرجوازى ، بمؤسساته وتنظيماته الفكرية والثقافية والسياسية (وهى - جميعا - مهام أساسية فى فترة الانتقال) يمهد الطريق أمام تطور امكانيات الوعى الجماهيرى وملكاته الداخلية . ومع أن العلاقة بين عمليتى التغيير وتطور الوعى الجماهيرى هى علاقة تأثير متبادل جدلية فى حركتها ، الا أن المبادرة تنطلق من جانب عملية التغيير الاجتماعية المنظمة أولا .

ولكن حين يغيب الفهم العلمى عن ذهن مثقف نشط يعمل بحماس فى المجال ، فانه يتعامل مع الجماهير ككل هائل .. غير متمايز .. لا طبقى ، كل ساكن ذى طبيعة عقلية وادراكية متواضعة الملكات تسترشد بحركته العقلية الراقية المفسرة للواقع وتتبعها ..

ان مثقفنا أيضا - فى غياب الفهم العلمى - يتصور الأمور الواقعة على أنها طبيعة ثابتة أزلية !

(الا يتضح هنا - من نظرة المثقف التقليدى الى اهتمامات الفهم الجماهيرى على أنها رخيصة (مادية) ضيقة الأفق ، ومن نظرة الجماهير الى اهتماماته هو على أنها محض شغل فراغ .. (ما زالت كلمة (فكر) تستعمل عند القطاعات العريضة من الجماهير كمرادف الكلمة العامية (زعل) أى الحزن) - ألا يتضح من هذه العلاقة بين المثقف التقليدى وبين الجماهير مدى (صرامة) التقسيم الفاصل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى !)

ولكن من حقيقة تاريخية معروفة جيدا ، وهى أن جماهير البروليتاريا الصناعية بأسرها لم تكن شيئا يتصف بالوجود فيما قبل ظهور مجتمع البرجوازية الرأسمالى الصناعى مع بداية العصر الحديث .. يظهر بوضوح أن الجماهير ليست هى ذلك الكل المتجانس اللاطبقى .. وانما هى ذلك المجموع الهائل من الأفراد المنتجين من مختلف الطبقات الاجتماعية، عمال .. فلاحين .. برجوازية صغيرة .. الخ . واذا كنا نتكلم عن وعى جماهيرى عام واحد ، فان هذه التسمية لا تعنى أكثر من وجود مزاج عقلى وثقافى اجتماعى وعام هو نتيجة لتفاعل وتداخل الأمزجة المتباينة - والمتناقضة أحيانا - لجماهير هذه الطبقات .

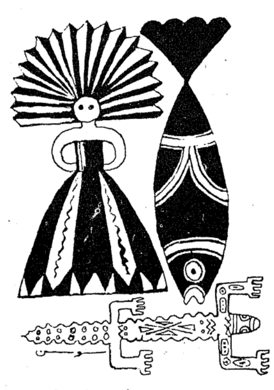
وحين يقوم المشروع الثقافى اليومى بتلبية احتياجات ورغبات وتطلعات نوعية واحدة لطبقة ما وتعميمها على احتياجات الطبقات الاجتماعية الباقية ، فان هذا لهو المشروع الثقافى اليومى كما تنتجه الصياغة العقلية البرجوازية للحياة الاجتماعية .

وحين نتحدث — في فترة الانتقال — عن الجماهير ، ولا يكون واضحا في الذهن سوى نوع واحد أو فئة واحدة من فئات الجماهير ، فان ما سنتوصل اليه من استنتاجات وحلول وخطط قائمة على هذه الاستنتاجات والحلول ، لن يتعدى تلبية احتياجات وتطلعات هذه الفئة من الجماهير و (لوى) عنق بقية الاحتياجات والتطلعات الجماهيرية الأخرى وكذلك تطويع الامزجة العقلية والنفسية في هذا الاتجاه .

ويصبح الأمر أكثر تعقيدا وخطورة حين تصبح هذه التطلعات والاحتياجات (الجماهيرية) الملباة لطبقة أو فئة ما — والتى تعمم وتصبح هى التطلعات الشائعة السائدة فى الحياة اليومية للمجتمع — متعارضة مع مقتضيات فترة الانتقال الأساسية فى احدى لحظاتها الحاسمة .

وعلى سبيل المثال ، فان هذا الانتاج المتراكم يوميا من التمثيليات والأغانى العاطفية المؤثرة ، وكذلك عملية تشويه الفولكلور الشعبى فى غواكس غنائية احتفالية مبتذلة — تفتقر الى أصالة المصدر — ثم وضع لافتة تطوير الفولكلور على مثل هذه الأعمال . (أليس غريبا أن كثيرا من أصحاب الشكوى التقليدية من هبوط ذوق الجماهير المحير ، هم أعضاء متحمسون فى جمعية المنتفعين بالفن والفلكلور الشعبيين !) ان هذه الأعمال ليست هى الأعمال التى تتطلبها والتى تقتضيها فترة الانتقال ، بل انها تأخذ اتجاها معاكسا .. كما أن تصور مشروعات الثقافة فى القرى عن طريق (مجهودات) مندوبين ومندوبات قاهريين يتمتعون برقة حاشية وبارهاف السائح المتجول ، أو عن طريق اضفاء جو أفلامنا الميلودرامية البهيج على أمسيات الفلاحين .. الخ هو تصور غريب لا ينتمى لمهام مجتمع الانتقال بصلة .

ان رفع مستوى التذوق الفنى لدى الجماهير — على سبيل المثال أيضا — عن طريق المعالجة الأكاديمية فى داخل دراسات شبه متخصصة وضيقة النطاق ، لن يعنى سوى رفع الكفاية التذوقية لدى جمهور خاص ، هو جمهور الدخل فوق المتوسط ، وحتى لو امتدت مثل هذه المعالجة الى مناطق جماهيرية أقل دخلا ، فلن يعنى هذا الأمر سوى اسقاط الاهتمام الذوقى لجمهور الطبقة المتوسطة على جماهير من فئات أقل دخلا وذات احتياجات واهتمامات نوعية مخالفة . لكن عملية رفع المستوى الذوقى و (العقلى) لدى الجماهير العريضة لن يحققها مشروع أقل من حيث شموله واتساع نطاقه



و (عمق) حضوره فى الحياة اليومية للجماهير من المعالجة الجذرية لتفاصيل البرنامج التعليمى العام أو البرنامج الاعلامى مثلا ، وربط هذه البرامج فى أشكالها التنفيذية بهذه القضايا ربطا مباشرا .

وان مهمة تثقيف الوعى الجماهيرى واثارة ملكاته الابداعية الدفينة ، ترتبط بشكل مباشر بمهمة ايجاد حل — يقوم على الفهم الاشتراكى العلمى — لمسألة الانفصال (التخصصى) البرجوازى بين أوجه ومجالات العمل الفكرى والثقافى المختلفة . « حيث يقوم التخصص المهنى والوظيفى والأدائى على قاعدة من الارتباط المباشر بمهام وقضايا العمل الاجتماعى العام ، وحيث تتاح للمتخصص قدرات جديدة على الفاعلية الاجتماعية الأشمل تأثيرا واسهاما فى حل المهام المطروحة على الصعيدين الاجتماعى العام والمهنى الخاص أيضا . وهنا حيث يزول الفصل بين العملين اليدوى والذهنى تتحقق أبعاد شمولية (جديدة) للتخصص ويفقد معناه البرجوازى الضيق والمرهف » . فأدب منفصل عن الفلسفة ، وفلسفة منفصلة عن العلم ، وعلم منفصل عن الأدب .. الخ .. تلك هى الحلقة البرجوازية المفرغة ، والتى تحد الأفق أمام المثقف وتزيد من انعزاله عن الجماهير ، وعن القضايا (الحقيقية) لواقعها الراهن .

عبد السلام رضوان

توماس مان ..

عن الفن والفنان

ترجمة وتعليق :

د. شريفه مجدى

ان القدرة على الابتكار لا يمكن أن تكون هى المحك الوحيد لعمل الأديب (١) . بل انها لتظهرلى قدرة ثانوية ينظر اليها الجيدون والمجيدون من الأدباء نظرة احتقار ويستغنون عنها بدون أن يفتقدوها . يقول ((**تورجنيف**))(٢) في خاتمة روايته ((**آباء وأبناء**)) : بما انني لا أملك القدرة على الابتكار فانني دائما في حاجة الى أرضية معينة أستطيع أن اتحرك عليها بحرية وثقة . فمثلا أمدني طبيب شاب من الريف بالصفات الأساسية لبساروف .. ليس فى وسعى أن استشف أى أسى من كلماته تلك . بالعكس ان نوعا من الاعتداد بالنفس ينطق من خلالها . وأذكر بهذه المناسبة مناقشة دارت بينى وبين أديب ألمانى شاب عن عناوين القصص خنمها بقوله : **أتعلم أن كل العناوين باستثناء أسماء الشخصيات انما هى تحريف ، ـ سليم جدا ! ان هذه الاتجاه الذوقى هو الذى فى حد ذاته يصر على أن يسمى كل اختلاق تحريفا .**

على كل ، سواء كانت المصادر التاريخية أو الأساطير أو القصص القديمة أو الواقع الحى هو المعطى الذى يعتمد عليه الأديب ، أليس هذا كله فى الأساس متساويا ؟ ماذا ابتكر **شيللر** ، ماذا ابتكر **فاجنر** بهذا المعنى ؟ ما من شخصية وما من واقعة ابتكرها أى منهما . ولنشر الى أعظم من رأته الأرض فى هذا المجال : شكسبير لا شك فى أنه كان يملك أيضا ـ بجانب كل ما كان يملكه ـ القدرة على الابتكار ، الخيال . لكن مما لا شك فيه أيضا أنه لم يعطها تلك الأهمية ولم يستعملها كثيرا . هل ألف حادثة قط ؟ المؤامرات المتشابكة فى كوميدياته ليست من ابتكاره . لقد كان يعمل معتمدا على مسرحيات قديمة أو قصص ايطالية . على أى حال ، أيها القارىء الغاضب ، لقد رسم هو أيضا شخصيات معاصرة له . مثلا ، رسم شخصا بدينا جدا من بين أصدقائه كان اسمه كما سمعت مستر تشتل Mr. Chettle وصنع منه فولستاف ، كان يفضل أن يبحث وأن يجد على أن يبتكر . فيجد قصة ساذجة يرجح أنها تصلح كمثال وثوب ملون وأداة لابراز تجربة أو فكرة ، وكانت تبعيته للقصة التى وجدها

○ الإحياء .. هاهى تلك الكلمة الجميلة، ليست موهبة الابتكار، وانما هى موهبة الإحياء التى تصنع الفنان.

توماس مان

وتواضعه تجاه الواقع المعطى مثيرين للدهشة ومؤثرين فى الوقت نفسه . بل انهما قد يتركان بعض أثر من العبودية والطفيلية ان لم يكونا يظهران فى نفس الحين الاحتقار التام لكل ما هو مادى ـ احتقار الأديب الذى لا تعنى المادة أو التصنع الكامن فى القصة أى شىء بالنسبة له ، **ما يعنيه هى الروح ، هو الاحياء .**

الاحياء ... ها هى تلك الكلمة الجميلة . ليست موهبة الابتكار وانما هى موهبة الاحياء التى تصنع الفنان . وسواء ملأ أقصوصة متوارثة أو قطاعا حيا من الواقع بنفسه ونفسه فان احياء المادة وتخللها وملئها بما هو من ذات الفنان يجعل هذه المادة ملكا له وحده ، ملكا لا يحق لأحد ، حسب اقتناعه الداخلى ، أن يضع يده عليه . هذا قد يؤدى بل ويؤدى فعلا الى أزمات مع الواقع المعتد بنفسه ، الذى يريد أن يفرض اعتباره ولا يرغب اطلاقا فى أن يعرض نفسه للشبهات عن طريق الاحياء . هذا مسلم به ومعروف . هنا يبالغ الواقع فى تقدير الدرجة التى يظل عليها واقعا بالنسبة للفنان الذى يستحوذ عليه ، بالذات فى تلك الحالات التى يفصل بينهما فيها فارق زمنى ومكانى .

أنا أتكلم عن نفسى .. عندما بدأت فى كتابة « بودنبروكس Buddenbrooks » كنت جالسا فى روما(٣) فى الطابق الأرضى لبنسيون صغير ، ولم تكن لوبك ، مسقط رأسى ، تشكل بالنسبة لى الا واقعا باهتا لم أكن أؤمن كثيرا بوجوده ، لم تكن تلك البلدة وسكانها فى نظرى أكثر بكثير من حلم غريب له وقاره ، حلم حلمته فى زمن مضى وأمتلكه بطريقة غريبة . أمضيت ثلاث سنوات فى كتابة هذا الكتاب بجهد وولاء . ودهشت بشدة عندما علمت أنه قد أثار ضجة وغضبا فى لوبك . ما هى العلاقة بين لوبك اليوم وبين عملى المرعب الذى نشأ فى أعوام ثلاثة ؟ **العلاقة بين ذلك الشىء والجملة ؟** ضيق أفق .. على كل حال ، هذا هو الأمر الواقع وليس فقط فى الحالات التى تفصل فيها السنون والخطوط العرضية الأصل عن العمل الأدبى . **ان الواقع الذى يستخدمه الفنان فى سبيل تحقيق أهدافه الخاصة قد يكون عالمه اليومى ،**

قد يكون أحب وأقرب الأشخاص اليه • ومهما جعل من نفسه عبداً للتفاصيل التى يمده بها هذا الواقع ، ومهما استعمل أخص خصائصها بفهم وطاعة في عمله ، فهناك فارق عميق سوف يبقى بالنسبة له — ويجب أن يبقى بالنسبة للعالم الخارجى أيضا — بين الواقع وبين نسيجه: **الفارق الجوهرى الذى يفصل أبدا عالم الواقع عن عالم الفن •**

عودا الى الاحيـــاء . **الاحياء ليس الا تلك العملية الشعرية التى يمكن أن نسميها بالتعميق الذاتى لصورة الواقع •** من المعروف أن هناك وحدة ذاتية بين كل فنان حق وبين شخصياته • فشخصيات أى عمل فنى هى عبارة عن انبثاقات للأنا المبدع حتى ولو كانت متعارضة ، جوته يحيـا فى انطونيو وفى تاسو (٤) مثلما يحيـا تورجنيف فى باساروف وبول بتروفتش فى نفس الوقت . مطابقة لهذه تواجهنا ولو للحظات حتى عندما لا يحس القارىء بها اطلاقا ، حتى حين يصر على أن الكراهية والاحتقار لا بد وأن قد استحوذا على الفنان عنه تصويره لشخصيه ما.

أليس شـيلوك اليهودى شـخصا مثيرا للاشمئزاز ومخيفا ؟ ألا يجعله شكسبير يخدع ويداس بالأقدام مما يثير فرح الجميع ؟ ورغما عن ذلك تمر بنا أكثر من لحظـة نحس فيها بتضامن من عميق ورهيب بين شكسبير وشيلوك ... علينـا أن نفهم الآن ألا وجـود للمعرفة الموضوعية فى عالم الفن ، هناك فقط معرفة وجدانية ، بديهية . كل موضوعية ، كل ملكية وكل تحريف خاص فقط بالصورة ، بالقناع ، بالحركة ، بالمظهر الذى يعرض نفسه كخاصية وكرمز حسى ، مثل يهودية شيلوك ، لون عطيل الأسود ، بدانة فولستاف . الباقى كله — وهذا الباقى هو تقريبا كل شيء — ذاتى ، وجدان وشعر ، ينتمى الى روح الفنان العارفة الشاملة. وعندما يتعلق الأمر بنسخة — ألا يجب أن يجرد ما أسميه بالتعميق الذاتى للواقع العملية من كل ما هو عفوى ومغتصب ، ألا يجب أن تمحو تلك الوحدة بين الفنان والنموذج كل احساس بالاساءة ؟ بالعكس ، حتى ولو بدا ذلك محيرا: فى هذه المسالة الظاهرية ، أى فيما هو فنى حقا، فى التعميق الذاتى وفى استعمال نموذج لأهداف أسمى ، فى هذا كله يكمن الخطر الانسانى — واننى لأقرر هذا هنا لكى لا أفقد الايمان بأن التصريح والكلام عن أشياء سيئة هو شيء مريح ومفوض — ان التقمص هو ما يفزع الناس ، وعن طريق تلك الطاعة التى سبق الكلام عنها تجاه التفاصيل المعطاة تقع في حوزة الفنـان ظاهرات تمنح العالم الخارجى الحق فى أن يقول : هذا هو فلان أو هذه هى فلانة • بينما هو يحيى ويعمق القناع بأشياء أخرى ملك له وحده ، يستغلها لوصف مشكلة قد تكون غريبة تماما عن هذا القناع ، ثم تنشأ مواقف ، تصرفات تبعد كلية عن النموذج الأصلى . عندئذ يظن الناس أن لهم الحق بناء على الظاهرات التى يتعرفون عليها فى أن يأخذوا كل شيء على أنه ((**واقع**)) محرف بطريقة قصصية — فضـح أسرار و ((**رغبى**)) هـدفه الاثارة — ثم تكون الضجة .

ايجب أن يستمر الوضع هكذا ؟ ألا توجد هنا وسيلة للتفاهم ؟ هل أنا مركب تركيبا غير عادى ؟

عندما كنت طفلا ، كانت عادة الجمهور تلك — أى التفتيش عن « **الشـخصى** » فى المجهود المطلق — تثيرنى . كنت أرسم من حين لآخر ، أرسم بالرصاص خطوط أشـخاص على الورق وكنت أراها جميلة . ثم اذا أبرزتها لأحد مؤملا أن أحظى بثنائه على مهـارتى كان يسـألنى مباشرة : — من هذا ، — فكنت أصيح وأنا أكاد أبكى : — لا أحد ، يا الهى ، انه مجرد رجـل ، رسم رسمته ، كونته من خطوط . — ولم يتغير شيء حتى الآن . ما زالوا ينقبون : — من هـذا ؟

سئلت مرة بشكل جدى : ماذا أفعل اذا ما كتب صـديق موهوب لى قصة جيدة ورسم فيها شخصية هي صورة طبق الأصـل منى ترتكب مختلف الأعمـال المشـينة مما يعرضنى للقيل والقال . بالتأكيد سوف أصفعه ، هذا الصديق الموهوب ؟ هذا ما لن أفعله على أى حال . أما خلاف ذلك فالأمر يتوقف ليس فقط على موهبة الصديق فى الكتابة — لست بالجمالى المحض الذى يجد فى الأسلوب الجيد عذرا لكل شيء ، فلا أنكر أن هناك دناءات مكتوبة بأسلوب جيد — اذا كنت أعرف الصديق كموهبة بالمعنى الرفيع والجاد لهذه الكلمة ، واذا كنت أرى فيه بناء على أعماله السابقة ليس فقط الصـانع الماهر وانما الفنان الذى يصنع نفسه عندما يعمل ويفهم عمله هذا على أنه نوع من التربية الذات والتحرر الداخلى — فى هذه الحالة سوف أقول له : — لقد استغربت بعض الشيء يا صديقى لأنك استخدمت قناعى لشخصية الشرير ، ولكن لا بأس ، فان بى بالتأكيد — بجانب صـفات أخرى — صفة الشر ايضا . على كل ، برافو ، واحضر لزيارتى قريبا لأريك ما اقتنيت من كتب جديدة .

هاقد أتت اللحظة المناسبة للافصاح عن شيء



آخر يزيد فى نظرى وحسب تجربتى من حدة سوء التفاهم بين الفنان والواقع ــ أعنى العداء الظاهرى بين الفنان وبين الواقع ، وهو مظهر سببه تجاهل المعرفة المراقبة لكل الاعتبارات ها هو التفسير : توجد فى اوروبا مدرسة من ((**العقول**)) كونها شاعر المعرفة الألمانى نيتشه(٥) تعود من ينتمون اليها على أن يخلطوا بين الفنان وصاحب المعرفة . الحدود بين الفن والنقد فى هذه المدرسة غائمة بشكل لم نعرفه من قبل ، نجد فيها نقادا ذوى طبيعة شعرية وشعراء يمتلكون خاصية الجدية الفكرية ورصانة الأسلوب . هذا النقد الشعرى ، هذه الموضوعية الظاهرية وعدم الارتباط بنظرية معينة مع التعالى وحدة التعبير ، كل هذا يعطى ذلك المظهر العدائى .

ان الفنان من هذا النوع ــ وقد يكون نوعا ليس بالسيىء ــ يريد أن يتبين وأن يشكل ، يتبين بعمق ويشكل بجمال ، واحتماله المتعالى للآلام ــ صفة مصاحبة لهذه الرغبة ــ هو مايعطى حياته ذلك الالهام الأخلاقى .

هل يعلم أحد بتلك الآلام ؟ ان كل بناء ، كل عمل وانتاج انما هو تألم ، كفاح وعذاب مخاضى . يحتمل أن يكون هذا معروفا ، من الواجب أن يعرف ومن الواجب الايتمادى احد فى الشكوى اذا ما نسى فنان فى غمرة آلامه الاعتبارات الانسانية والاجتماعية التى قد تقف فى طريق عمله . أمن المعروف أيضا أن تلك المعرفة ، المعرفة الفنية التى تسمى عادة ((**دقة الملاحظة**)) مؤلمة ــ أمعروف هذا أيضا ، دقة الملاحظة كعاطفة ، كانفعال واستشهاد وبطولة ــ من يعرفها ؟ أن المجال هنا للشفقة وليس لعواء غاضب .

سمعت يوما من الأيام فنانا يقول : ــ انظر الى ! لا أبدو مرحا ، أليس كذلك ؟ هرم قليلا ، حاد القسيمات ومتعب ، أليس كذلك؟(٦) فلنتكلم اذن عن دقة الملاحظة : فلنتصور شخصا هو أصلا ساذج ، رقيق ، حسن البنية ، شاعرى وسريع التأثر ، وقد استهلكته تماما تلك البصيرة المراقبة وقضت عليه . ان الخلود نصيب ذوى النوايا السيئة ! أما أنا فاننى أزداد نحافة يوما عن يوم .

يعبر هذا الفنان بأسلوب مرح وحزين فى نفس الوقت عما أعنيه : **عن التضارب بين الوجود الفنى والوجود الانسانى الذى قد يؤدى الى أزمات داخلية وخارجية عنيفة** . فالنظرة التى توجهها كفنان الى الأشياء داخلك وخارجك تختلف عن النظرة التى تراقبها بها كانسان ، فهى نظرة أكثر انفعالا وأكثر تباعدا فى نفس الوقت قد تكون كانسان طيبا ، صبورا ، مليئا بالمحبة ، ايجابيا ، ذا نزعة غير نقدية ، راضيا عن كل ما يواجهك ــ ولكن كفنان يرغمك الشيطان على أن ((**تلاحظ**)) بسرعة البرق وأن تستوعب بذلك الخبث المؤلم كل التفاصيل التى هى مميزة بالمعنى الفنى ، المهمة من الناحية النموذجية ، التى تفتح آفاقا وترمز الى العنصر والى العوامل الاجتماعية والنفسية ، يرغمك على أن تسجلها بلا أية اعتبارات كأنما لا رابطة انسانية بينك وبين ما ترى .

وفى ((**العمـل الفنى**)) يظهـــر كل شيء . فلنفترض أن هذا العمل الفنى انما هو صورة ، استعمال فني لواقع متقارب زمنيا ، ها هنا يبدأ النواح : ــ على هذا الشكل هو يرانا ؟ بهذا التعالى وبتلك النظرة الساخرة العدائية ، بعيون تخلو من المحبة ؟ ــ أرجوكم ، ضمتا ! وحاولوا أن توجدوا فى داخلكم بعض الاحترام لشيء هو أكثر جدية وشدة وعمقا مما تسميه رفتكم « **بالمحبة** » !

ذلك الفنان أشار الى شيء ثان : ماسبب تلك الحساسية المؤلمة لدقة الملاحظة التى تظهر وتعبر عن نفســها فى كثــافة التعبير ، والتى أسميتها قبلا منبع سوء التفاهم ؟ من الخطــة الاعتقاد بأن دقه حاسة الملاحظة ونضارتها فى امكانهما الوصول الى درجة فوق العادية بدون أن تزداد القدرة على استشعار الآلام لهذه القدرة حد تصبح معه كل خبرة معاناة . الســلاح الوحيد الذى تمتلكه تلك الحســاسية الفنية لكى تتفاعل مع الظواهر والخبرات ، لكى تدفعها عن نفســها بطريقتها الجميلة هــو التعبير ، التسمية . رد الفعل الممثل فى التعبير هو ــ اذا ما تكلمنا بلغة سيكولوجية راديكالية بعض الشيء ــ هو الثأر ، الحدق الدهائى للفنان ضد تجربته ، يتضخم كلما كانت تلك الحساسية التى تلاحم معها الادراك مرهفة . هذا منبع تلك اليرقة المتعالية ، القاسية . هذا هـو القوس المشدود يرتعش ، القوس الذى تنطلق منــه الكلمة ، الكلمة الحادة المريشة التى تحف وتضرب وتصيب ــ مرتجفة ــ هدفها فى الصميم ...
أو ليس القوس القاسى مثل القيثارة الرقيقة من الأدوات الأبوللونية ؟ لا يوجد ما هو أقل فهما للفن من القول بأن التعالى والعاطفة يمحو أحدهما الآخر ! لا يوجد ما هو أكثر اثارة لسوء التفاهم من أن تقاس الكثافة النقدية للتعبير على اللؤم والعداء بالمعنى الانسانى .

لا فائدة يجب أن نقف قليلا أمام تلك الواقعة المدهشة : التعبير الدقيق ، الصائب يظهر دائما كما لو كان مشحونا بالكراهية . الكلمة السليمة تجرح . سوف أترك الأمثلة والتجارب جانبا . اليكم فقط الحكمة التى استخلصتها : هنيئا لك اذا لم تتفاعل شهوتك التعبيرية بشدة مع الاثارات الآتية من الواقع ، اذا لم تطالب بحقها فى القوة المنفعلة الضاربة للكلمة .
الواقع يرغب فى أن يوجه اليه الكلام بجمل ضعيفة . الدقة الفنية فى تسميته تثير مرارته .

لكن من يحب الكلمة حقا يفضل عداوة عــالم بأكمله على أن يضحى ولو بتفاوت طفيف . ان **الم المعرفه والتشكيل يعطى للفنان الحق ، أى للفنان الذى ليس بنصف روحه فقط فنانا وانما هو فنان بعاطفته ووظيفته ، يعطيه التعويض الاخلاقى الذى يرفعه عن كل حساسيات وفضائح العالم** . ليس هناك ما هو أفل نفاقا وأكثر عمقا من ثورته الغيوره ، المليئة بالحماس عندما يحاول أى واقع بأنانية فجة أن يضع يده على نتاج وحدته . ماذا ؟ كل هذه الآلام عبثا ؟ اسوف يضــيع الفن ؟ ما أكثر ما يضــيع ! ما أكثر ما يعايش ويقاسى ولا يشكل أبدا ! لكن ما حظى على شكل وعلى حياة خاصة به ، العمل الذى جسده فنان بالامــــه ــ أيجبر على ألا يكشف عنه ، ألن يأتيه بأى شهرة ، هــــذا ما يقوله الطموح . والطموح ما برح يعلل وجوده بكلمات كهذه ...

بلزه وأنا ... هناك فارق يجب أن تقرونى عليه ، لعله الفارق بين الوقاحة والحــرية ، وعندما أذكر الحرية هنا فاننى أعنى ذلك التحرر الداخلى وعدم الالتزام والوحدة كشروط مسبقة لكل مجهود طريف ومبدع . هــذه الحــرية لا تتعارض اطلاقا مع ارتباط انسانى قلبى . ولكن وقار الفنان وسموه يكمنان فيها ولا قدرة لمتطلبات الاحترام والذوق البورجوازى عليها . نحن نتكلم اليوم كثيرا عن ((**العلم غير الملتزم**)) . الرفض للفن الجميل، للعلم الفرح(٧) عدم الالتزام هـــذا ؟

ــ ان الفنان الذى لا يضحى بنفسه كلية انما هو عبد لا فائدة فيه ــ هذا ما قاله أحد الكتاب المفكرين . كيف يمكننى أن أضحى بكل نفسى بدون أن أضحى بالعالم ، هذا العالم الذى هو قصـــور لى ؟ هــو تجربتى ، حلمى ، آلامى ؟ الكلام لا يجرى عنكم أبدا ، فليكن فى هــذا عزاء لكم . وانما الكلام عنى أنا ، عنى أنا فقط .

اقرأوا هذا ! احفظوه عن ظهر قلب ! انها رسالة ، برنامج صغير . لا تسألوا دائما : ــ من هذا ؟ ــ ما زلت أرسم أشخاصا مكونين من خطوط ولا تمثل أحدا ان لم تكن تمثلنى أنا . لا تقولوا دائما : ــ هذا أنا وهو ذاك ! ــ كل ما هنالك أن بعض تعبيرات الفنان تشابهكم . لا تثيروا عن طريق اللغو والافتراء حريته فهى وحدها التى تؤهله لأن ينتج ما تحبون وما يحظى برضاكم . فبدونها هو عبد لا فائدة فيه .

تعليقات

● هذه الترجمة تشكل الجزء الثاني من مقال لتوماس مان نشر عام ١٩٠٦ تحت عنوان «بازه وانا» Bilse und Ich

كان ظهور رواية توماس مان Buddenbrooks في عام ١٩٠١ التي يصف فيها انحلال عائلة من كبار عائلات مدينته لوبك ، قد أثار ضجة كبيرة في هذه المدينة التي تعد من أقدم مدن المانيا التجارية . اتهمته البرجوازية التجارية في لوبك بتقديم صورة محرفة عن واقعها الاجتماعي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . في القضية التي رفعها بعض سكان لوبك ضده قارنه ممثل النيابة ب Bilse ، الملازم الصغير الذي كان قد كتب رواية تافهة عن الحياة احدى ثكنات الجيش الالماني . – قررت حذف الجزء الاول من المقال – وهو أصغر الجزءين – لانه رد مباشر على اتهامات المدعى العام ومرتبط ارتباطا وثيقا بالاحداث اليومية ولااهمية تذكر له في تفهم عمل توماس مان اما الجزء المترجم هنا فيعد من أول كتابات توماس مان النظرية عن عملية الابداع في المجال الادبي .

● – بدأ اهتمام توماس مان بالادب الروسي الواقعي مبكرا . وقد ترك تورجنيف وتولستوي بوجه خاص أثرا عميقا ظهر في كتاباته . بدأ في قراءتهما حوالي سنة ١٨٩٧ أي في نفس السنة التي بدأ فيها بكتابة «بودنبروكس» .

انظر مقالاته عن تولستوي وعن الادب الروسي في القرن التاسع عشر :

● غادر توماس مان ميونيخ الى ايطاليا في اكتوبر سنة ١٨٩٦ مع شقيقه الكاتب هينريش مان (١٨٧١ – ١٩٥٠) واستقرا في روما في أواخر العام نفسه في الشارع والبنسيون اللذين يذكرهما عرضا هنا . كان توماس مان يجتاز أزمة عنيفة من أزمات الانتاج في هذه الفترة ، من أسبابها الرئيسية محاولاته للانفصام عن واقعه البورجوازي والتفرغ لحياة الفن . بدأ في كتابة بعض القصص القصيرة لكن الانتاج الرئيسي الذي كان مستحوذا عليه في هذه الفترة كان رواية بودنبروكس .

● توركواتوتاسو Torquato Tasso (١٥٤٤ – ١٥٩٥) من أكبر شعراء ايطاليا في عصر النهضة . عاش حياة قلقة متنقلا بين بلدان ايطاليا المختلفة بعد أن طرده الامير الحاكم من مدينته نابولي . استقر عام ٥٦٥ في بلاط أمير فرارا . هرب من البلاط تحت تأثير مرض نفسي مصحوب بمشاعر اضطهادية وهلاوس دينية ، ظل يعاني منه حتى وفاته .

تأثر في أعماله بهومر وبالتراجيديين الاغريق . انتاجه الرئيسي ملحمة محررةبعنوان القدس Jerusalemme Liberata عالج في «المحاورات» نظريا المشاكل الخاصة بالابداع في المجال الادبي وارتباطاته بالاخلاقيات والفلسفة والاستطيقا .

و «توركواتو تاسو» اسم مسرحية كتبها جوته عام ١٨٩٠ أي بعد عامين من رجوعه من رحلته الاولى الى ايطاليا أو على الاصح من هروبه الى ايطاليا عام ١٧٨٦ . يعد هذا التاريخ بداية المرحلة الكلاسيكية في انتاجه متأثرا بالتراث الروماني وبانطباعاته وتجاربه في ايطاليا . يعالج جوته في مسرحيته وحدة الانسان الفنان والصراع بين الفن والحياة ممثلا في الشخصيتين الرئيسيتين انطونيو وتاسو . وينقد المجتمع الذي ينظر الى الفن كملكية للجميع وللفنان كاداة من أدواته .

● أنتج نيتشه بجانب كتاباته الفلسفية مجموعة أعمال شعرية ذات طابع فلسفي نقدي صدرت عام ١٨٨٨ ، مهداة الى الاله ديونيزوس بعنوان : مدائح ديونيزوس

● العلم الفرح عنوان كتاب لنيتشه صدر عام ١٨٨٢ كانت قراءات توماس مان خلال اقامته في ايطاليا تشمل بجانب تولستوي وغيره من الادباء الروسيين أعمال نيتشه وشوبنهور . أثرت فلسفة نيتشه ونظرياته في الفن على أعماله كلها . راجع هذا التأثير وعلق عليه بعد أن استغل النازيون فلسفة نيتشه لاغراضهم الاجرامية في محاضرة القاها عام ١٩٤٧ أمام «نادى القلم» في زيوريخ تحت عنوان : فلسفة نيتشه في ضوء تجربتنا .

● «العالم كارادة وتصور»

عنوان عمل شوبنهور الرئيسي الذي صدر في جزءين عام ١٨١٩ . تأثير فلسفة شوبنهور التشاؤمية بدأ مبكرا في أعمال توماس مان ويظهر جليا في روايته « بودنبروكس . لم يكن توماس مان يقدر شوبنهور كفيلسوف فحسب وانما يشيد أيضا بقدرته على التعبير عن افكاره الفلسفية باسلوب دقيق ، طلق ، كما يظهر في مقاله الذي كتبه في المنفى عام ١٩٣٨ بعنوان : «شوبنهور» .

الرواية الواقعية الجديدة ..
عند
س . ب . سنو

د . رمسيس عوض

ولد « س.ب. سنو » فى عام ١٩٠٥ من أسرة تنتمى الى الطبقة المتوسطة الصغيرة فى مدينة « ليسستر » بمنطقة « الميدلاندز » بانجلترا . ويقول «وليم كوبر» ، وهو واحد من أشد الناس اعجابا ب « سنو » ، ومن أكثرهم تحمسا له ، ان أباه الذى شغل وظيفة متواضعة باحدى شركات صنع الاحذية ، كان رقيق الحال نسبيا . واستطاع « سنو » بفضل ذكائه واجتهاده معا ، أن يفوز باجازات دراسية مكنته من الحصول على درجة البكالوريوس فى الكيمياء من جامعة لندن ، ثم على الماجستير في الطبيعة من جامعة كامبردج . وفى عام ١٩٢٠ اختير « سنو » زميلا للتدريس فى كلية « كرايست » بكامبردج . ولعب « سنو » فى أثناء الحرب العالمية الثانية دورا اداريا هاما للغاية ، فقد عهدت اليه الحكومة ، خلال محنة الحرب ، بمهمة العمل ، على الاستفادة الى أقصى حد ممكن من موارد انجلترا العلمية ، وذلك بتكليف كل عالم بمباشرة العمل الذى يتناسب مع تخصصه وامكانياته . وفى عام ١٩٥٧ أنعمت عليه الحكومة البريطانية بلقب « سير » تقديرا له على خدماته . وفى عام ١٩٥٩ استقال « سنو » من منصبه الحكومى حتى يكرس كل وقته الكتابة والادب . وفى عام ١٩٥٠ تزوج « السير سنو » الذى يحب أن يشير اليه الناس مجردا من الالقاب ـ من الروائية المعروفة « باميلا هانسفورد جونسون » . وقد اتضح لكاتب هذه السطور من رسالتين بعث بهما « سنو » اليه انه يحمل الآن لقب « لورد » .

بالرغم من أن « س.ب. سنو » ليس مجددا في شئون التكنيك الروائى ، فان أثره من الناحية التكنيكية فى الرواية الانجليزية المعاصرة يصل الى مدى بعيد ، فهو مسئول أكثر من أى روائى بريطانى آخر عن الرجوع بالرواية الانجليزية بعد الحرب العالمية الثانية الى أصولها ، كما درج روائيو القرن التاسع عشر على اتباعها . وأسهم « سنو » بنصيب وافر ، بفضل ثورته الملحة ضد الرواية « التجريبية » ، أو «الجمالية» أو رواية « تيار الشعور » التى اشتهر بها « جيمس جويس » و « فرجينيا وولف » فى العشرينات من هذا القرن ، وبفضل ما ضربه من مثل روائى احتذاه الجيل الذى يصغره سنا من أمثال « وليم كوبر » و « كنجسلى أميس » فى اعادة الرواية الانجليزية المعاصرة الى أشكالها الفيكتورية .

وفى مقال له بعنوان « الرواية الانجليزية الواقعية » أعلن « سنو » أن الرواية « الجمالية » ، كما كان « جيمس جويس » و « فرجينيا وولف » ، ينسجان خيوطها ، قد ماتت ، وان الرواية « الواقعية » ـ التى يدافع عنها أمجد دفاع ـ قد حلت محلها . ويقول « سنو » فى هذا المقال المنشور في مجلة « مودرناسبراك » السويدية (المجلد رقم ١١ ، العدد ٤ ، ١٩٥٧ ، ص ٢٦٥ـ ٢٦٦) :

○ لقد ولد آرثر ميلر فى رواية البحث قبل ولادتى ببضعة أعوام، ولكنى استخدمت جانباً من مستقبلى العلمى فى رسم شخصيته .

س . ب . سنو



« منذ عام ١٩٤٥ ، وبتحديد أكثر منذ عام ١٩٥٠ ، طرأ على الرواية الانجليزية الجادة تغير فى الاتجاه الذى تسلكه . وحدث هذا التغير فى هدوء . ولم يرتفع لهذا التغير صوت لان نوعا من ضباب العلاقات الخاصة كان يغشاه . ولكن هذا التغير أصبح الآن حقيقة لا تقبل الجدل . وقد تم دفن الرواية « الجمالية » التى سادت الادب فى الفترة بين ١٩١٥ - ١٩٤٥ - سرا وهيل عليها التراب دون ضجة ودون أن تصدر فى هذا الشأن عدة بيانات صريحة ، وبالتأكيد دون تحليل نقدى كامل (وهو ما نحن فى مسيس الحاجة اليه) . وانى أعنى بالرواية « الجمالية » - وهى اصطلاح قاصر - تلك الرواية التى تقترن باسمى « جيمس جويس » و « فرجينيا وولف » . وقد ساد هذا الضرب من الانشاء الروائى جانبا كبيرا من حساسية انجلترا الادبية لمدة جيل . ولكن هذه السيادة لم يكتب لها أن تستمر ، وبايجاز واقتضاب يوحيان بقلة الذوق ، فان المرء لا يستطيع أن يتصور الآن ان روائيا جادا ، يقل عمره عن الخمسين ، تحاصره فكرة تأليف رواية من هذا الطراز . فقد سرت فى مثل هذه الرواية برودة الموت . ولم يعد بامكانها الوفاء بالاغراض التى يبتغى تحقيقها أولئك الذين يزاولون العمل الخلاق المعاصر فعلا .

والرأى عند « سنو » ان الرواية الجمالية ، أو

التجريبية التى اشتهر بها جويس و مسز وولف ، تعنى فقط بتصوير المصير الفردى ، فى حين أن نوع الروايات الذى يكتبه « سنو » يعنى بالمصير الاجتماعى قدر عنايته بالمصير الفردى . يقول « سنو » فى هذا الصدد فى مقال له نشره تحت عنوان « رواة العصر الذرى » فى « نيويورك تيمز بوك ريفيو » (٣٠ يناير ١٩٥٥) :

« ان الرواية تتنفس تنفسا طليقا فقط اذا كانت جذورها ضاربة فى تربة المجتمع » .

ويعتقد « سنو » ان المصير الفردى مأساوى . وان الانسان أنانى بطبعه ، ولكن أنانيته لاينبغى أن تدفعنا الى اليأس . واستطاع « سنو » بفضل ما يتصف به من نظرة « برجماتية » الى الحياة ، وبفضل خبرته بشئون الدنيا ، ان يتأقلم مع الجوانب غير البهيجة فى الحياة الانسانية . وتفسر لنا نظرته العملية للحياة السر فى أنه لا يعتبر الطموح البشرى شرا . بالعكس من ذلك ، فهو يتقبله كشىء طبيعى ، بل كشىء محتوم لا مفر منه . ويرى انه بالرغم مما يتصف به الافراد من مثالب وضعف ، فانهم ــ شئنا أو لم نشأ ــ يكونون اللبنات التى تبنى صرح المجتمع ، وعلينا ان نقبلهم على علاتهم . ويقول « سنو » فى هذا الشأن فى مقاله « الرواية الانجليزية الواقعية » (ص ٢٦٧ ــ ٢٦٨) :

« كان اهتمامى يتجه الى المصير الانسانى الفردى والمصير الجماعى ، كما يتجه الى علاقات القوى بين البشر ، والى التقدم الذى يصيبه الافراد فى حياتهم على مر الزمن . وأردت أن أبين ان هؤلاء الافراد ، بما هم عليه من شر وخير ، هم كل عدتنا فى صنع المجتمع . وبدا لى المصير الفردى مأساويا . ولكنى لم أجد نفعا فى موقف من سبقنى من الروائيين الذين استغلوا مثل هذه النظرة المتبصرة الى الامور ، حتى تكون عذرا ينحلونه للاعتقاد بضرورة أن يكون المصير الجماعى مأساويا كذلك . ليس هناك مراء فى أن البشر خطاة ناقصون ، وأن حياتهم محتومة تنتهى بالموت ، ولكن هذا لا ينبغى أن يكون سببا يبرر أن نترك الملايين من الناس لمصائرهم يموتون قبل الاوان . وكنت أرغب أن أعبر عما وصلت اليه من رأى فى الانسان والمجتمع . ولكنى وجدت أن اسلوب جويس و فرجينيا وولف فى السرد الروائى عديم القيمة وقاصر عن بلوغ غايتى ، وبتعبير أدق ، كان هذا الاسلوب بعيدا عن صلب الموضوع تماما . ولا يستطيع المرء أن يتصور انه قادر على معالجة الموضوعات التى أثارت اهتمامى باستخدام تكنيك « تيار الشعور » ، تماما كما انه لا يستطيع أن يتصور أن يجىء تعبيرى عنها بلغة أهل التبت . وبطبيعة الحال ، لم أول أسلوب جويس و فرجينيا وولف أدنى اهتمام على الاطلاق . ووجدت وسائلى فى التعبير بمنأى عنهما ــ فى أماكن أخرى » .

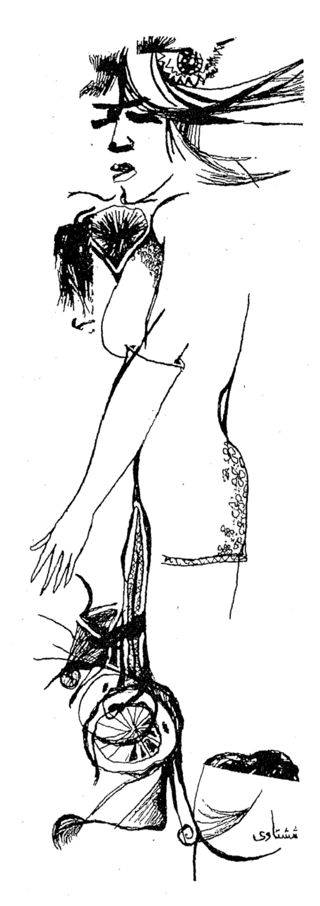
ويردد « سنو » نفس هذه الفكرة عن مأساوية المصير الفردى التى لا ينبغى ان تحول بيننا وبين تحسين المصير (يوليو ١٩٥٨) بعنوان « الانسان فى المجتمع » :

« هناك فى حياة كل فرد منا ، بطبيعة الحال ، أمر لا يستطيع الانسان أن يفعل شيئا حياله ، فعلى كل منا أن يحيا جانبا من حياته بمفرده ، وأن يواجه الموت بمفرده كذلك . ويقع هذا الجانب من تجربتنا خارج منطقة الزمن والتاريخ تماما . وليس للتقدم الجماعى فيه أى معنى أو دلالة . وبهذا يصبح المصير الفردى مأساويا . ولكن هذا لا ينبغى أن يكون عذرا نتعلل به حتى لا نبذل قصارى جهدنا لتحسين المصير الاجتماعى . »

ويعبر « سنو » كذلك عن ثورته على الرواية الجمالية فى حديث معه منشور فى « مجلة الادب الانجليزى » (يوليو ١٩٦٢ ، ص ١٠٥) . وعندما سأله محدثه عن آرائه فى تكنيك السرد الروائى ، أجابه بما يلى :

« لقد عبرت عن هذه الآراء فى مناسبات عديدة ، كما تعرف . اننى بدأت حياتى الادبية بتمرد مقصود تماما على الرواية الجمالية الخالصة ، كما تتمثل فى جويس و فرجينيا وولف مثلا . وبدا لى حينذاك ، كما يبدو لى الآن ، ان هذا الضرب من المذهب الجمالى ينطوى على قدر ضئيل من المعنى وليس له مستقبل . ولست أعتقد كذلك أن هذا الضرب من الانشاء الروائى يمكنه أن يكون جادا حسب مفهومى لهذه الكلمة . ونحن لا نزيد من درجة أهمية الانسان أو عمقه عندما نقدم على سلخه من المجتمع . بل اننا نجعله ، على المدى الطويل ، تافها . وهذا هو السر فى أن كل الادب الجمالى ــ وعلى الخصوص ذلك النوع من المذهب الجمالى الذى ساد الادب ، قل ، فى الفترة من ١٩١٤ و ١٩٥٠ ، كان ، فى غالب الامر ، مرتبطا ارتباطا غير حتمى ــ وان كان ارتباطا لا تفلح الصدفة وحدها فى تفسيره ــ بالغلو فى الرجعية الاجتماعية . اننى أكره كل هذا ، كما انى أكره المحاولات المبذولة لاستبعاد العقل من ميدان الفن . والذى أردت أن أفعله هو أن أقوم بكتابة روايات لا يزال فى وسعها أن تقول شيئا عن الانسان فى وحدته ، وأن تقول كذلك شيئا عن نفس هذا الانسان فى مجتمعه ، وأن تشتمل هذه الروايات على استخدام العقل دون خجل على الاطلاق ، لان العقل ــ باعتباره صفة من صفات البشر ــ أشد ما يكون باعثا على الاهتمام . ولهذا ، تجدنى أشيد ما أظن انه النوع الوحيد من الانشاء الروائى الذى يستطيع ، على المدى البعيد ، أن يقول شيئا كثيرا جدا عن أنفسنا أو عن العالم الذى نعيش فيه . »

من الواضح اننى أظهر اهتماما ملحوظا بموقف « س.ب. سنو » المعارض للرواية التجريبية . والسبب



في هذا انني أعتقد أن هذا الموقف يتضمن أهم ما يتميز به هذا الروائى من الناحية الادبية . ولا ترجع أهمية « سنو » الادبية الى ممارسته العملية لفن الرواية ، بقدر ما ترجع الى المثال الادبى الذى ضربه للجيل الاصغر سنا ، فاحتذاه كثير من الروائيين الانجليز المعاصرين .

ويهمنا أن نتتبع التأثيرات الادبية فى « س.ب. سنو » الذى أصبح واحدا من أكثر الناس نفوذا فى الرواية الانجليزية المعاصرة . ومن الحديث مع « سنو » فى « مجلة الادب الانجليزى » — الذى أشرنا اليه — يتضح لنا أنه يبجل « تولستوى » ، بل انه يحسده على موهبته فى اضفاء الحياة على أى مشهد يصوره فى أدبه ، وذلك عن طريق وعيه الحسى المباشر بكل شيء يحيط به . كان « سنو » في شبابه يحمل اعجابا متكافئا لكل من دستيوفسكى وبروست وتولستوى . ولكن تقييمه لهؤلاء الروائيين تغير تغيرا كبيرا فى سنى نضجه عما كان فيما مضى . ف « دستيوفسكى » و « بروست » ، لم يعودا يعنيان فى نظره ما كانا يعنيانه فى حياته المبكرة . أضف الى ذلك انه أصبح الآن يبجل « بلزاك » و « ديكنز » و « ترولوب » . وانه لمن الغرابة بمكان أن نجد أن الرواية الفيكتورية التقليدية التى تجد فى « سنو » اكثر مدافع عنها ، ليس لها اى أثر واع عليه ، الامر الذى يحدو بنا الى الافتراض فانه لابد انه قد تشبع بالرواية الانجليزية التقليدية دون وعى من جانبه . فى حين انه على وعى واضح بنفوذ الكتاب الاجانب عليه . ويقول « سنو » فى هذا الشأن :

« اعتقد أن الناس الذين تأثرت بهم أكثر من سواهم ليسوا الروائيين الانجليز على الاطلاق ، ولكنهم الكتاب الروس الكلاسيكيين وأحب أن أظن أننى تعلمت بطرق مختلفة شيئا من « تولستوى » و « تورجنييف » وقليلا من « دستيوفسكى » ، بل ومن كتاب روس من الدرجة الثانية مثل « ليسكوف » » .

درج النقاد على وصف جو « سنو » الروائى — وصفا لايجانبه الصواب — بأنه جو يشيع فيه دفء الراحة . فهو جو مترف يتوفر فيه وقت فراغ يقضيه أشخاص الروايات من أساتذة الجامعة فى احتساء الخمر ، وهم يتناولون الحديث فيما يعرض لهم من مشاكل ، ويحيكون المناورات التى تحقق مطامعهم فى السلك الجامعى . ولكننا نجد أن مشاهد الالم الاسيفة والاحباط والاخفاق تعكر صفو هذا الجو المريح من وقت لآخر . فعذاب « روى كالفرت » المدمر للذات ، و « بول جاجو » المرور ، يعكر الى حد ما صفو جو كامبردج الذى يشيع فيه دفء الراحة . ولكن تعكير هذا الصفو لا يدوم طويلا ، ويستمر جو هذه الروايات الذى يشيع فيه دفء الراحة أساسا ، على ما هو عليه . ويدعونى هذا الى أن أصف أدب « سنو » بأنه ادب برجوازى بالرغم مما يزعمه صاحبه من اليسارية .

وأسلوب « سنو » النثرى مسطح خال من الزخارف وليس فيه التواء . ولكن بساطته وخلوه من الزخرفة ، على أية حال ، لا يمنعانه من ان يكون بالغ التأثير فى كثير من الاحيان . ويتضح لنا هذا بجلاء من وصف « سنو » لوفاة عميد الكلية العجوز فى روايته « النور والظلام » ، كما يتضح من عذاب « روى » فى نفس الرواية . ولعل هذه المشاهد المؤثرة وحدها هى التى تبرر ما يذهب اليه « وليم كوبر » من أن أسلوب « سنو » النثرى يتميز بشاعرية خاصة . وعلى كل حال ، فان أسلوبه المسطح يسير جنبا الى جنب مع تمرده على الرواية الجمالية ، التى تولى عنايتها البالغة بتنميق الاسلوب والابداع فى صياغته .

ترجع أول محاولة قام بها « س.ب. سنو » لكتابة الرواية الى أيام الطلب فى جامعة - كلية « ليستر » . وفى خلالها كتب « سنو » رواية فجة لم تر طريقها الى النشر حتى الآن بعنوان « بحث الشباب » ، يعترف صاحبها الآن بالخجل من نسبتها اليه . وفى عام ١٩٣٢ نشر « سنو » تحت اسمه أولى رواياته بعنوان « موت تحت الشراع » ، وهى رواية بوليسية تدور أحداثها حول جريمة ارتكبت على ظهر سفينة مبحرة . وفى العام التالى (١٩٣٣) نشر «سنو» « حياة جديدة بدلا من الحياة القديمة » ، أخفى أنه مؤلفها . وتتضمن هذه الرواية من الخيال العلمى ما يجعلها قريبة الشبه بأعمال « ويلز » . وهى تصور تدهور الحضارة الغربية الاخلاقى والاقتصادى . ويعطينا « سنو » سببين لاخفاء نسبة الرواية الثانية اليه : أولهما انه كان شديد السخط عليها . وثانيهما ان نسبتها اليه كان من الممكن أن تضيع عليه الفرصة فى الحصول على وظيفة كان شديد الحاجة اليها حينذاك .

وتعتبر رواية « البحث » التى نشرها لاول مرة فى عام ١٩٤٣ ثم راجع طبعتها الثانية وصدر لها فى عام ١٩٥٨ أول رواية جادة كتبها « س.ب. سنو » . وانتهى « سنو » من كتابة رواية « البحث » قبل أن تخطر على باله فكرة مسلسلة « غرباء واخوة » الاساسية ، التى هبطت عليه فكرتها كالوحى فى مارسيليا ذات ليلة من عام ١٩٣٥ جمعت بين شدة البرد وشدة بؤسه معا . ووصلت فيها البرودة الى درجة التجمد .

وتلقى رواية « البحث » أضواء على بعض النواحى فى سيرة « سنو » المتصلة بفترة تعليمه بالجامعة ومرانه المبكر فى ميدان العلم . ويوضح « سنو » أوجه الشبه بينه وبين « آرثر ميلز » بطل هذه الرواية فى المقدمة التى صدر بها طبعتها الثانية المنشورة فى عام ١٩٥٨ . يقول « سنو » :

« لقد ولد « آرثر ميلز » فى رواية « البحث » قبل ولادتى ببضعة أعوام ، ولكنى استخدمت جانبا من مستقبلى فى رسم شخصيته . »

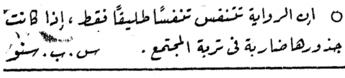
فضلا عن ذلك فان فشل « آرثر ميلز » فى اجراء بعض التجارب العلمية ، وانصرافه عن العلم الى الادب يتفقان الى حد ما مع ما نعرفه عن حياة سنو نفسه . فمن المعروف أن سنو نفسه قطع صلته بالعلم نظرا لفشله فى اجراء احدى التجارب التى كان يقوم بها مع أحد زملائه من الباحثين . فقد تورط الاثنان فى خطأ نجم عن عدم التدقيق والتمحيص حين ظنا انهما قد اكتشفا « فيتامين » جديدا . وبالرغم من أن نفس الشىء تقريبا قد حدث لـ « آرثر ميلز » فى رواية « البحث » ، فان رد فعل « سنو » لفشله العلمى يختلف عن رد فعل « ميلز » . فهجران « مليز » للعلم كان كاملا ، فى حين أن « سنو » هجر العلم هجرانا مؤقتا ، لم يدم أكثر من بضعة شهور أنتج فيها مخطوط رواية «البحث» ثم ما لبث أن عاد الى العلوم ، التى ظل يقوم بتدريسها فى جامعة كامبردج حتى وقت متاخر من حياته . ويقول « وليم كوبر » - وهو عالم قبل أن يصبح أديبا شأنه فى ذلك شأن سنو - أن فشل « سنو » العلمى يشبه فشل « ميلز » شبها ظاهريا ، فى حين انه يختلف عنه من الداخل .

والرأى عندى أن رواية « البحث » تمهد السبيل لروايات « سنو » اللاحقة ، فهى تشتمل على العناصر الاساسية التى تلح فى الظهور فى النتاج الادبى اللاحق . ويمكننا أن نتتبع فى يسر العناصر الهامة التى تتمثل فى مسلسلة « غرباء واخوة » فى هذه الرواية المبكرة . ففى رواية « البحث » نطالع انشغال « سنو » بموضوعات «السلطان» و «الاخفاق» ، و «الحب» و «الوحشة» . وهى موضوعات يدلنا ترددها فى طول أدب « سنو » وعرضه على شدة اهتمامه بها .

تقع مسلسلة « غرباء واخوة » فى عشر روايات يروى لنا أحداثها محام متشائم وكل دقيق الملاحظة اسمه « لويس اليوت » ، يتخذه المؤلف وسيلة للتعبير عن آرائه فى الحياة ويعترف « سنو » بأن « لويس اليوت » لسان حاله فى كل ما يجول بباله من فكر جاد وعميق . ويذكر سنو فى هذا الشأن فى حديثه فى « مجلة الادب الانجليزى » الذى سبق أن أشرنا اليه :

« ان لويس اليوت يختلف عنى فى كثير من المواقف، كما يختلف عنى كثيرا فى مظهره الخارجى . ولكنه يشبهنى فى كل معنى جاد يبعث على الاهتمام . »

وقد أوشك « سنو » على الانتهاء من مسلسلته الروائية فقد نشر منها حتى الآن مالا يقل عن تسع روايات هى « غرباء واخوة » ١٩٤٠ ، « النور والظلام » ١٩٤٧ ،



« وقت الامل » ١٩٤٩ ، « عمداء الكلية » ١٩٥١ ، « الرجال الجدد » ١٩٥٤ ، « الاوبة الى البيت » ١٩٥٦ ، « ضمير الاغنياء » ١٩٥٨ ، « القضية » ١٩٦٠ ، « ورقة السلطان » ١٩٦٤ .

ويلعب الراوى « لويس اليوت » فى معظم هذه الروايات دور المراقب الذى يستعرض ما يدور أمام عينيه من أحداث . ولكنه يصبح فى روايتى « وقت الامل » و « الاوبة الى البيت » مركزا للتجربة المباشرة .

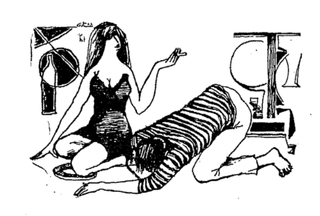
ويشرح لنا « وليم كوبر » السبب الذى حدا ب «سنو» الى أن يختار عنوان مسلسلته ، فيقول ان عنوان « غرباء واخوة » يرجع أساسا الى أن المسلسلة تصور وحشة الانسان ووحدته كما أنها تصور صلته بالجماعة التى تحيط به فى آن واحد :

« يبين العنوان « غرباء واخوة » على الغور اعمق ما تعالجه المسلسلة من موضوعات بوجه عام . ويتلخص هذا فى أن جميع الناس سجناء فى ذواتهم يشعرون بالوحدة ، وغرباء من بعضهم بعضا ، فى حين أنهم اخوة فى أوجه الشبه والاستجابة التى تربط بينهم ، وفى افراحهم وآمالهم وعذابهم . ويعيش كل انسان فى توازن ديناميكى بين الحالتين . فهو أحيانا غريب أكثر من انه أخ ، وأحيانا أخ أكثر من أنه غريب » (وليم كوبر فى « س.ب. سنو » العدد رقم ١١٥ من مسلسلة « الكتاب واعمالهم » ص ٣٠)

ستتناول فى هذا المقام رواية « غرباء واخوة » وهى أول رواية فى المسلسلة الروائية الطويلة التى تحمل هذا العنوان، باعتبار أنها مثل يلقى بعض الضوء على أدب « سنو » واهتماماته الروائية .

تصور رواية « غرباء واخوة » الحياة المعقدة المتداخلة التى يحياها نفر من الشباب من كلا الجنسين . وتتسم العلاقة بينهم بأنها وطيدة ودافئة وحميمة كتلك العلاقة التى تربط بين أكثر الاخوة محبة وارتباطا . ولكن هؤلاء الاخوة يبدون كالغرباء فى بعض اللحظات ، وتتوتر العلاقة بينهم بسبب ما بينهم من خلاف فى المزاج والموقف العقلى ومن تباين فى اهتماماتهم .

وتقع أحداث هذه الرواية خلال الفترة بين ١٩٢٥ ، ١٩٣٣ . وتتصل هذه الأحداث بالضرورة اتصالا وثيقا بمشاكل هذه الفترة . فبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها ، بدأ الشباب الذى طعن فى أحلامه ودبت خيبة الأمل فى أوصاله ، يسعى حثيثا الى تجديد الحياة التى غاضت فى عروقها الدماء . ويشكل هذا ، على كل حال ، موضوع الرواية التى تتسم بالمأساوية الى حد ما . ولا شك





اننا نذكر الازمة الاقتصادية التى اجتاحت العالم فى علم ١٩٢٩ وما انطوت عليه من كساد ، دون أن يمضى على نجاة العالم من طوفان الحرب الأولى أكثر من عشرة أعوام . وبالرغم من أن هذه الرواية تشير الى هذه الحرب من طرف بعيد للغاية ، فان هذه الحرب تقبع فى خلفيتها بصورة مزعجة . وبالرغم أيضا من أو هذه الرواية لا تزعم أنها تصور مأساة الحياة فى العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، فالذى لا يرقى اليه الشك ان احساسا أكيدا بالمأساة يخيم عليها قرب نهايتها .

واذا كانت التراجيديا محنة روح نبيلة يضنيها العذاب وتقسو عليها الظروف فاننا نستطيع أن نقول ان رواية « غرباء واخوة » روحا جليلة يضنيها العذاب ، يسعى المجتمع الى سحقها لأنها تسعى ما وسعى الى أن تتخلص من اسار العادات ونير التقاليد .

تدور رواية ، « غرباء واخوة » حول بطل تراجيدى ، بالمعنى غير الدقيق لهذا التعبير ، اسمه « جورج باسانت » ، الذى لم يقصد « سنو » أن يخلقه فى روعة وجلال أبطال شيكسبير التراجيديين السابقين مثلا . ورغم هذا ، فان « باسانت » بطل تراجيدى بطريقته . وهو جليل ورائع بطريقته كذلك و« باسانت » شاب متأجج الذكاء شديد التعقيد بجمع بين السامقة والشهوانية التى تستأثر بأدق خلجاته بدأ حياته بالعمل ككاتب محام فى شركة يملكها «المستر ايدن» و « المستر مارتينو » فى منطقة «الميدلاندز» . وكان « مارتينو » رجلا غريب الأطوار لا يقل عن «باسانت» نفسه فى غرابة أطواره .

ويتميز « جورج باسانت » ـ وهو شاب كفء قدير ـ بحماس تبشيرى غير عادى ، وبرغبة ملحة متأججة لاصلاح ما اعوج من هذا العالم وينظر « باسانت » الى نفسه على أنه مسيح جديد جاء ليفدى البشرية ويخلصها . ويرجع جانب من مصيره التراجيدى الى غفلته الساذجة التى لاتجعله يدرى أنه ليس فى العالم الحديث مكان للابطال ولمخلصى البشر .

وكان لـ « باسانت » صديق اسمه « مركوم » يختلف تماما عنه . ويلقى انفعال « باسانت » فى وجه صديقه « مركوم » ضوءا على مزاجه البشرى وايمانه بأن أمامه رسالة مقدسة عليه أن يؤديها ، تتلخص فى سعيه الى تحطيم التحيزات المتوارثة والكتب والقيود التقليدية :

« انك لم تغفر لى أبدا ، لاننا نمثل شيئين متناقضين . وأنت تعلم هذا طيلة الوقت ، ولأننى أمثل الجانب المفعم بالأمل والرجاء . من الحياة ، فى حين أنك تمثل النقيض من هذا . اننى أفعل شيئا من أجل خلق العالم الذى أؤمن به . أما أنت فانسان مجدب . وأنت تعرف هذا . اننى أومن بالطبيعة البشرية فى حين أنك تحتقرها لأنك تظن أن كل الطبائع البشرية ملتوية مثل طبيعتك . اننى أومن بالتقدم كما أومن بأنه ينبغى تحقيق السعادة الانسانية . ونحن بصدد تحقيقها . أنت تشعر بالمرارة لانك لا تستطيع أن تؤمن بأى من هذه الأمور . ان العالم الذى أبغية سيتحقق وأنت تعرف هذا . أسساعالك فسيقطنه أناس منحرفون شائهون مثلك » (« غرباء واخوة » طبعة بنجوين ١٩٦٢ ، ص ١٤١)

كان « باسانت » يعمل محاضرا فى القانون بعض الوقت فى معهد محلى للفنون والتكنولوجيا وساعده عمله فى هذا المعهد على تجنيد المشايعين لمذهب التحرر الجديد الذى يدعو اليه . ويتلخص هذا المذهب الجديد فى التحرر من اسار القيود الاجتماعية ، وفى مقدمتها التقاليد الخاصة بالجنس . ويلتفت حول دعوة « باسانت » الى التحرر ، التى يقوم بنشرها فى حذر وسرية خشية أن تلقى حتفها فى المهد ، عدد من المريدين المتحمسين . ولكن الأمر يتنهى بدعوة « باسانت » الى الاخفاق . وبدلا من أن يصبح « باسانت »

فاديا للبشرية فى المجتمع الحديث نجد أنه يتورط فى فضيحة جنسية يزكم عارها الأنوف • ويقدم « باسانت » الى المحاكمة ومعه نفر من أصدقائه والمشايعين له ، بوصفه زعيما لجماعة تدعو الى اباحة الجنس وممارسته طليقا بغير قيود ، بدعوى أنهم اقترضوا مالا عن طريق الزيف والادعاء ، كما أنهم يمارسون الفسق والانحلال • ولكن هذه التهمة الثانية تقل عن تهمة ابتزاز المال فى مدى خطورتها من الناحية القانونية ، وفى مدى ما يترتب عليها من نتائج • وهذا الجانب الأسيف من حياة « باسانت » مفعم بالايماءات التراجيدية • وبالرغم من اقتناع « لويس اليوت » بأمانة صديقه الحميم « باسانت » وبشرف مقصده ، فان الرأى العام ينظر اليه نظرة مغايرة باعتبار أنه رجل شهوانى منحل لاخلاق له • وعند محاكمته يدافع « باسانت » عن نفسه بطريقة تكشف عن مزاجه التبشيرى • ويتحدث « باسانت » فى قاع المحكمة بلغة مسيح جاء ليخلص البشر فى عالم يرفض فى عناد واصرار أن ينصت اليه : —

« اننى أهدف الى أن أعين عددا من الناس على الحصول على الحرية فى حياتهم » (ص ٢٩٣) وعندما يسأله المحقق عما يعنيه بمساعدة الناس على الحصول على الحرية فى حياتهم، نراه يجيب عن ذلك فى المحكمة بقوله : —

« لست آمل أن يفهم الناس ما أرمى اليه • ولكنى أومن ان يتوفر لدى الناس فى شبابهم فرصة تحقيق ذواتهم التى لن تقوم لهـا قائمة الا اذا تمت حمايتهم من سائر المؤامرات التى تسعى الى سحقهم • وهم الآن مدحورون يفكرون ويشعرون تماما كما يريد لهم العالم الخارجى أن يفكروا ويشعروا • لقد كنت أسعى الى اقامة مجتمع تتوفر للناس فيه فرصة الحرية ، (ص ٢٩٣ — ٢٩٤)

بالاضافة الى تحدى « باسانت » للمجتمع ، نجد أن شخصيته المعقدة التى تجمع بين نقيضى الشهوانية والمثالية فى صعيد واحد ، تسهم فى اساءة فهم الناس لمقصده • ويلاحظ « لويس اليوت » فى صديقه « باسانت » وجود بعض النزعات المضادة للمجتمع • فهو يزعم أنه يعانى من احساس عميق بالنقص الاجتماعى • ولكن عين « لويس اليوت » البصيرة تكتشف بطلان هذا الزعم ، وتدرك أنه لا يعدو أن يكون قناعا يخفى « باسانت » وراءه نزعته نحو العدوان ونحو معاداة المجتمع •

ولكن هل تحقق حلم « باسانت » فى خلق عالم أفضل ؟ كلا ، بكل تأكيد • ولكن ذكرى « باسانت » الذى يفشل فى تحقيق رسالته الاجتماعية تظل حية باقية فى مخيلة صديقه « لويس اليوت » بطريقة تذكرنا بالأثر الذى خلفه سقراط وراءه بعد أن قضى • فلولا تشجيع باسانت وحثه على مواصلة دراسته لظل « لويس اليوت » كاتبا مغمورا فى ادارة التربية والتعليم • وربما تعيش ذكراه كذلك فى بعض من شاءت ظروفهم أن يحتكوا به • ويقول «لويس اليوت» فى هذا الصدد : «أما عن نفسى» فانى أقول أنه لولا «جورج» لكنت الآن لاأزال أكسب جنيهين فى الاسبوع من عملى ككاتب فى ادارة التربية والتعليم ، ولاستبدت بى الحيرة كيف أتصرف فى الميراث المكون من ٣٠٠ جنيها الذى ورثته عن خالتى • لقد كان من الجائز ، فى نهاية الأمر ، أن أفعل شيئا من أجل تحسين مستقبلى • ولكن كنت فى التاسعة عشرة من عمرى انذاك • وهو عمر واضح المعالم يكتنفه الغموض ، فى حين أن « جورج » لم يتركنى وشأنى ، فقد دأب على ملاحقتى بالتهديد ، وعلى استنكاره لخمولى حتى بدأت أدرس القانون ، وأحضر لشهادة المحاماة • (ص ٢٩)

ويتشابك مصير « باسانت » غير السعيد بالقرارات التى اتخذها « مستر مارتينو » صديقه صاحب الشركة التى يعمل بهـا ، وهو رجل غريب الأطوار يتوق الى أن يحيا حياة القديسين النورانية ، عقد عزمه على هجران الدنيا من أجل خلاص الروح • ويقرر « مستر مارتنيو » أن يتنازل عن نصيبه فى الشركة • ولما كان « باسانت » صديقا له ، فقد كان يطمح فى أن يستفيد من هذا القرار • ولكن « مارتينو» على عكس ما توقع « باسانت » تنـازل عن نصيبه لشريكه « مستر ايدن » رغم ما يعرفه عن « ايدن » من ثراء ، وعن صديقه « باسانت » من احتياج . كان « باسانت » يأمل فى أحلام يقظته أن يحصل على ثروة « مارتنيو » لأنها ستوفر له من الاستقلال المادى اللازم ما يمكن مشروعه فى التحرر من النجاح • ولكن « مارتنيو » يخيب رجاءه • وبعد أن يتنازل « مارتنيو » عن نصيبه لشريكه ، يسلك سبيلا أشبه ما يكون بسبيل الرهبان « الفرنسيسكان » ، الذين يفرضون الفقر والحاجة على أنفسهم طواعية واختيارا • ويبدأ « مارتنيو » فى كسب قوته الضئيل للغاية من وكالة اعلانات وجريدة صغيرة ، يصبح شريكا فيها • ونرى ، فيما بعد ؛ أن « مارتنيو » امعانا فى اذلال النفس الى أبعد حد ممكن ، يبيع نصيبه فى هاتين الوكالة والجريدة • ويسير فى مسالك الحياة كراهب لا مأوى له أو مستقر •

ويتجلى لنا من عرض هذه الرواية أن «سنو» يولى فى أدبه اهتمامه بالحب والاخفاق والوحشية • و «باسانت» كان يدعو الى التحرر من كل ما يعوق ممارسة الحب ، ولكنه أخفق فى دعوته ، وتردى بسبب دعوته فى وهدة من العار • ومن ثم كانت وحشته • واذا كان اهتمام سنو بالسلطان ليس واضحا فى « غرباء واخوة » ، فانه يتجلى لنا فى سائر رواياته اللاحقة وفى « وقت للأمل » بالذات حيث يصبح شغل بطلها « لويس اليوت » الشاغل هو السعى لاكتساب السلطان واحتلال مكان يرى أنه خليق به تحت الشمس •

رمسيس عوض

مصطفى أحمد مصطفى فنان الدراما التشكيلية

د. نعيم عطية

عندما اشترك الفنان المصور مصطفى احمد مصطفى بلوحاته فيمعرض المتفرغين بقاعة الغرفة التجارية بباباللوق بالقاهرة فى فبراير ١٩٦٦ اجمع النقاد على أنه موهبة جديدة وأصيلة استلفتت الانظار . ولئن كان مصطفى احمد قد عرض اعماله من قبل فى معارض الربيع والصالون وبينالى الاسكندرية ومعرض الفنانين العرب بيوغوسلافيا الا أن لوحاته فى معرض المتفرغين فى فبراير ١٩٦٦ بين أعمال رمسيس يونان وانجى افلاطون ومحمود مرسى كانت ـ على حد قول نقاد البروجريه أجيبسين فى ١٢/٢/١٩٦٦ أو الايماج فى ١٩/٢/١٩٦٦ والآدب آوبزرفر فى ٢١/٢/١٩٦٦ ـ الكشف الكبير فى ذلك المعرض .

ولد مصطفى أحمد بالقاهرة عام ١٩٣٠ وتخرج فى كلية الفنون الجميلة (قسم التصوير) عام ١٩٥٤ وكان ترتيبه الاول على دفعته . وقد حصل على جائزة الانتاج الفنى فى التصوير عام ١٩٥٦ ثم على الجائزة الثانية فى مسابقة العلوم عند المصريين القدماء عام ١٩٥٨ وعلى الجائزة الثانية للتصوير فى عيد الثورة العاشر عام ١٩٦٢ . وقد اشتغل مدرسا للتربية الفنية بالمعاهد الازهرية وحصل على منحة التفرغ من الدولة عام ١٩٦٤ وأتم عام تفرغه الثالث فى يناير ١٩٦٩ .

وفى لقاء مع مصطفى أحمد يقول : مرت بى فترة طويلة من القلق والتمرد على الاساليب الاكاديمية التى عشت فيها طوال الدراسة بالكلية . وقد انطوى مشروعى للدبلوم عام ١٩٥٤ على البذرة الاولى لوجهة نظرى الفنية التى مضت تتطور بعد تخرجى متحررة من الاساليب المدرسية أسيرة الواقع البصرى المتزمت . واشتمل المشروع المذكور على اثنتى عشرة لوحة عن الطفولة والاسرة والاحياء الفقيرة بمعالجة واقعية اقتربت من التعبيرية .

ويمضى مصطفى احمد فى حديثه لى فيقول : كان على أن أتنقل بعد تحررى فى عدة اتجاهات متنوعة ، وتأثرت بعديد من المصورين الاوروبيين المعاصرين (١) الى أن تبينت الدرب المتفرد الذى آليت على نفسى أن أسير فيه ، فبدت

---

(١) يشير الناقد مصطفى ابراهيم مصطفى من ضمن هؤلاء الى ادفاردمونش فيقول فى ملحق جريدة الاهرام بعددها الصادر فى ١٨/٢/١٩٦٦ « .. ان مصطفى أحمد مصطفى يقدم لوحات قاتمة الطابع تقترب فى بعض الاحيان من روح أعمال ادفاردمونش ، ولكنها تتخطاها لتبحث عن درامية تشكيلية تختلف عن تعبيرية ادفارمونش . فالتناقض لا ينبع من التعبير وانما من الطابع الكارتونى الذى يحس المشاهد به بسبب الثقل الداكن القاتم لخلفيات اللوحات ، بالاضافة الى انها تضيف حرارة لم نعرفها فى أعمال النورديين » .

○ حتى ألتقى بعالمى المسكون بالخوف والعزلة أذهب إلى مسرح مصطفى أحمد ذى الأشكال السحرية .

أنجوس ويلسون



رؤيتى الخاصة منه عام ١٩٦٠ فى مرحلة يمكن تسميتها «بمرحلة الافق» تمثلت فى خمس عشرة لوحة لم يقدر لها أن تعرض بعد ، أتحدث فى مضمونها وان تنوعت أشكالها، فهى تعبر عن التناقض والغموض والغربة والخوف ، ويظهر خط الافق يخترق اللوحة من منتصفها وتبدو السماء تارة كبركان ثائر يطل على أرض صخرية ، وفى الافق الرمادى شخصان صغيرا الحجم وبصيص من نور ، كما تبدو السماء تارة أخرى بيضاء مضيئة ، والارض ناعمة ملساء ، والشخوص تعبر الافق المعتم ، وقد تنوعت لوحات هذه المرحلة بين الصفاء والتوازن والهدوء من ناحية والتناقض والغموض والتصادمات الكونية من ناحية أخرى .

ويمضى الفنان فى حديثه قائلا : تجرنى كلمة «كرنية» الى لوحات سنة التفرغ الاولى • وقد أتاح لى التفرغ فرصة البحث المتواصل فى الشكل ، مما حقق تعديلا ملحوظا فى الاسلوب اتسم بوضوح الرؤية ورسوخ القدم على الطريق. فانجزت فى تلك السنة «اللوحات القمرية» ذات الخلفيات القاتمة المجردة من آثار الحياة حيث تنبع اشكال جامدة مفجعة متحجرة ، ومضيئة متحركة أحيانا .

وقد قدم مصطفى أحمد فى معرض المتفرغين الاول عام ١٩٦٦ أربعا وعشرين لوحة استقاهامن «الرحيل عن النوبة»

وتقوم هذه اللوحات على فكرة اختيار لحظة فجيعة غير محددة المعالم .

وأول مايستوقفنا فى تلك اللوحات هو الطابع السكونى المخيم عليها . ان الكتل البشرية عند مصطفى أحمد ذات رسوخ وثقل يتمشى مع الكآبة المستحوذة على روحها . وتتحرك الاشكال فى فراغ . لاأرض كافية للوقوف عليها . وليس ثمة أغوار للمنظر . فالشخوص تنبع من ظلام خلفية الصورة فى محاولة جادة للانتقال الى شكل انسانى يجمع بين التلخيص والقدرة التعبيرية . ولهذا يفضل الفنان الا يرسم وجوها وقسمات بل أشكالا قالبية تتواجد فى فراغ غير محدد بمكان أو زمان تاريخى .

والشخوص عند مصطفى أحمد تكاد تكون قد قدت من جرانيت ، وهى ترفل فى ثياب بيضاء شاحبة فضفاضة تقترب من رداء المرأة النوبية والسودانية ، وتذكرنا هذه الثياب فى بعض الاحيان أيضا بالنائحات فى التراجيديا الاغريقية ، وبثوب العذراء فى أعمال مصورى عصر النهضة العظام .

وتدخلنا هذه الشخوص الى عالم ميستيكى يؤدى فيه نوع من الطقوس المبهمة . ويمكننا أن نصف هذه الشخوص أيضا بانها أشكال مسرحية ساحرة . تجذب المتفرج بصمتها وغموضها فيتعاطف معها ويحبها حب المشفق على المها الدفين ، المشفق على الموقف المأساوى الذى وضعت فيه لاسباب غير مفصح عنها . وعدم الافصاح هذا هو الذى يضفى على تلك الشخوص «الطابع السحرى» الذى تحدث عنه انجس ويلسون فى كلمته التى كتبها فى دفتر زيارات معرض المتفرغين فى فبراير ١٩٦٦ حيث يقول «حتى التقى بعالم المسكون بالخوف والعزلة أذهب الى مسرح مصطفى أحمد ذى الاشكال السحرية » (١) .

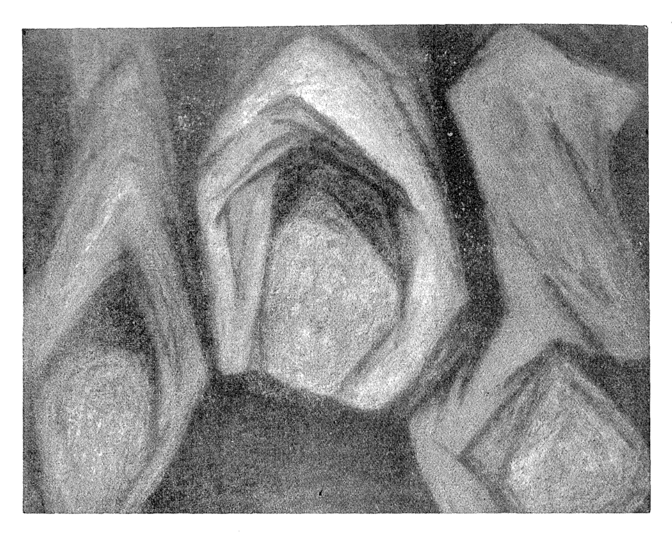
والجماعات عند فناننا مصطفى أحمد تظل ذات طابع فردى . فهى لازالت مجموعات من الافراد لا يخدم التجمع شخوصهم واستقلالهم . ان كل عضو فى الجماعة انسان قائم بذاته ، متفرد رغم تشابهه بالآخرين تشابها قد يصل الى حد التكرار ، ومع ذلك فان الذى تنضح به اللوحات ليس هو روح كائن جماعى يتعدى أعضاءه ويمتص ذواتهم، بل هو روح فردية تتمثل فى نفر من الافراد يتكررون ، يعزفون تنويعات اريبة على ذات اللحن .

لا نبات ولا حيوان بل حجارة وتراب يشحن الجو المحيط بالانسان .. لاشىء سوى الانسان فى غير ما مكان أو زمان . ليس ثمة سوى الانسان غارقا فى مأساة مجردة غير محددة المعالم ، غير واضحة الاسباب . واذا كان النقاد قد الفوا أن يشيروا الى «ذكريات الطفولة» يصفون ويفسرون بها أعمال كثير من الفنانين الكبار أمثال مارك شاجال وبول كلى وجوان ميروفاننا يمكننا ان نعكس القول عند حديثنا عن مصطفى أحمد فنقول ان أعماله ــ وهو يقترب فى ذلك كثير من المصور الاسبانى تابيس ــ نابعة من ذكريات شيخوخة مبهمة . ربما فى ماض سحيق يرجع الى تلك اللحظات التى انحدرت فيها حضارات موغلة فى القدم ، عمائرها خراب واطلال ، يشيح الناس عنها بوجوههم ويولونها ظهورهم مدبرين .

واللون فى لوحات مصطفى احمد طابعه القتامة وثمة هارمونية تجمع الصور كلها ، ويغلب عليها لون الارض ، والطمى ، من بنيات ورماديات طينية . أما الاضاءة فخافتة، وتنبع الاشكال من الظلام المحيط بها . وأغلب لوحات مصطفى احمد تدور فى جو الليل . ويمكن تسميتها ــ استعارة من الموسيقى الكلاسيكية التى يعشقها ــ «بالليليات» (٢) . ويأتى النور من الامام . ولئن كان الشكل القمرى الدائرى أو الكروى يتكرر فى لوحاته الا انه قمر يختنق لا يكاد يلقى

(١) وفى هذا يقول الناقد الدكتور رمزى مصطفى بجريدة المساء فى عددها الصادر فى ١٩/٧/١٩٦٦ ان « .. أعمال الفنان مصطفى أحمد مصطفى تمتاز بارتباطها بصراع الانسان مع قدره وليس مع ذاته ، وهى تعود بالمشاهد الى ما كانت عليه الدراما الاغريقية القديمة ، عندما كان أبطالها يصارعها الاله أو القدر ، وطبيعى أن ينتهى الصراع بانتصار الاله ونهاية الانسان .. والفنان يرى انسان اليوم صغيرا مع قدره وصغيرا فى عالمه الذى يعيش فيه فى عزلة وتغرق وهى ملفوفة بأغطية توضح بكسراتها كتل أجسامهم دون تميز فى الحبس ، وكأنها أغطية القبر الاخيرة .. والصورة المعروضة قد تكون صلاة جنائزية أو عبادة للشمس باعتبارها مصدر الخيرات أو النور أو الحياة ، وقد تكون صراع هذا الانسان مع هذه القوة الكبيرة المضيئة وسط هذا العالم المجهول وهكذا يلمس الفنان مصطفى أحمد خطوط حياة الانسان فى صراعه مع قدره بحساسية وفهم شديد » .

(٢) وفى هذا يقول الناقد حسين بيكار بجريدة اخبار اليوم فى عددها الصادر فى ١٢/٢/١٩٦٦ « .. عندما يعالج الفنان مشكلة الفراغ فى الجانب التجريدى من لوحاته فانه يحول أجواء لوحته الى معزوفات موسيقية تنساب فيها اللمسات الاثيرية لتؤلف لحنا شاملا يلحق بالرأى فى آفاق من الموسيقى التصويرية . انك تكاد تستمع الى معزوفات لـ «باخ» و «هايدن» تحملك الى آفاق تتكاثف فيها الموجات الصوتية وتتلوى ثم تنفرد وتتقارب ثم تتصاعد . وتعلو ثم تنخفض فى تنغيم تشكيلى مرن يختلف باختلاف المقاطع والحركات . ان الفنان لا يستطيع أن ينتزع من قلبه ولعة بالموسيقى ، وهو عندما لا يجد القيثارة التى يناجى أوتارها بأنامله فانه يلجأ الى ريشته ليعزف بشعيراتها المرنة محاولاته السيمفونية التى يرجى لها نضجا أكثر وخصوبة أوفى » ..



العمل بالسد العالى

على الوجود نورا لكنه يعطى المنظر تشكيلا خاصا . وهذا القمر يقع فى الغالب بأعلى منتصف الصورة محققا بذلك توازنا يحتاجه التكوين التشكيلى . ولما كان لا يوجد خط أفقى تلتقى عنده الارض والسماء فان القمر يسبح مع الاشخاص فى فراغ غير محدود . وأن منظر شروق الارض التى نعيش عليها - كما صوره رواد الفضاء من على سطح القمر يذكرنا ويربطنا كثيرا بقمر مصطفى أحمد الذى يوغل فى القدم حتى نقوش الفراعنة منذ آلاف السنين (١) .

(١) كتبت الايماج فى عددها الصادر فى ١٩٦٦/٢/١٩ ان لوحات مصطفى أحمد المعالجة بعجينة بنية مطعمة بالابيض تعطينا فكرة عما سيكون عليه رؤى رائد فضاء يحط فى المستقبل بسفينته على شاطىء القمر او على شاطىء كوكب مجهول . وتعتبر شخوص الفنان الشبحية التى تتحرك فى جو غامض حول شمس مختنقة أعمالا شعرية حافلة بالاليريكية وفى بعض الاحيان أيضا بالوقار والعظمة .

وفى سنة التفرغ الثانية قام مصطفى احمد بتأكيد اتجاهه السابق الذى بدءه فى «لوحات الرحيل» متطورا الى «أشكال شبه تجريدية» فبدت الشخوص أشبه بجذوع شجر يابسة محترقة ، كما ازدادت تلك الشخوص صلابة وسكونا ، ولم يكن ذلك الا نموا تشكيليا تحت ضغط من اختيار هذه الاشكال ومعايشتها ، فقد مضت تحادثه وتوجهه الى تعديلها للوصول الى شكل أصيل يتفرد به . وكان خاتمة المطاف بالنسبة لهذه المرحلة لوحتاه « غروب » و «شمس تنطفىء» . (١٩٦٦) .

واذا وقفنا أمام هذه اللوحة الاخيرة فاننا نجد شخصين مثل شاهدى قبر فى جو عاصف تلفظ أنفاسها شمس تختنق تحت وطأة سحابة ضخمة تمتد بعرض الصورة كجناح صخرى لطائر غماض جائر . واذ نقف أمام هذه الزوبعة الترابية التى تكاد تعمى العيون فى مقبرة نائية بعيدة عن عالم البشر الاحياء يستلفتنا نسيج الصورة نحو



شروق ١٩٦٦

نسيج شائك موضوع بسكين البالتة من الوان مختزلة تتركز فى البنيات المحترقة .

ولئن كانت هذه المرحلة المتطورة ـ التى تتالف من خمس عشرة لوحة زيتية ـ قد قلت فيهـا ((الشحنة العاطفية)) ، الا انهـا جاءت أكثر احكاما من ناحيـة التشكيل ومتطلبات التوازن فى اللون والتصميم والايقاع.

ولئن كان انتاج مصطفى احمد قد أصيب بنوع من التوقف خلال عام ١٩٦٧ وعلى الاخص فى النصف الثانى منه ، الا أن عام ١٩٦٨ قد تميز باعمال زيتية ذات احجام موحدة واصغر من سابقتها .

وقد أخذت الاشكال الانسانية فى هذه اللوحات تزداد وضوحا . واصبحت أكثر حرية وحركة بعد أن تخفف مصطفى أحمد من الطابع السكونى لشخوصه الدقيقة فى مرحلتى ((الرحيل)) و ((الشموس المنطفئة)) . لم تعد الاجسام جذوع شجر أو كتلا من حجر بل صارت أشكالا منحنية ومنكفئة وراكعة بل هى تطير ايضا . وعلى الرغم من انها اشخاص أرضية من لحم ودم فهى اثيرية أحيانا شبحية أحيانا أخرى، دون أن تقلل كثافة اللون الذى عولجت به من تلك الاثيرية أو الشبحية المرفرفة عليها .

ومن خلال أربعين لوحة نجد أن موضوعات مصطفى احمد أصبحت أكثر تنوعا ، فاشتملت على لحظات جـديدة



لقـاء

معبرة عن الخوف والحزن والفجيعة والحب والموت وطلب الخلاص . كما ازدادت الالوان ثراء مع التزام الاتجـاه الاصلى فى ((هارمونية اللون)) والولاء للالوان القاتمة عموما مع بث مزيد من الدفء والحرارة فى ثنايا الاشكال التى تنوعت ، فظهرت أشكال جديدة مثل شكل يوحى بابى الهول الفرعونى (لوحة ((مصر المحروسة)) ١٩٦٨) وشكل يوحى بطائر الموت الاسطورى (لوحة ((طائر الحرب)) ١٩٦٨) .كما ظهرت لوحات فى هارمونيةزرقاء تعتبر اثراء لابجدية مصطفى احمد اللونية ، وتجربةجديدة مبشرة (بالخروج من ((المنفى اللونى)) الذى وضع نفسه فيه باختياره كما فعل الكاتب الايرلندى صموئيل بيكيت بدوره فى أعماله المسرحية والروائية) وتتفق مع الموضوع الذى يعالجه ، كما فى لوحة ((زهور على قبر)) ١٩٦٨ .

وبلغة درامية فصيحة تحدثنا الشخوص فى تلك اللوحات الاربعين عن لواعج الألم الكامن فى اعماقهـا . النساء منكسات الرؤوس ، متهدلات الشعور ، يتلوين ، يدفن وجوههن فى راحتى يديهن ، يندمن على شىء مضى ، وينحن على خطيئة مبهمة ، خطيئة سابقة مهولة ، قاصمة للظهر ، تثقل الكتفين ، وحتى تلك المرأتين اللتين تغتسلان من آثار جرم أو لعنة ربما حلت بهما أو بابنائهما ورجالهما على أن بعض تلك الشخوص أيضا بدأت ترفع رأسها وتشمخ متطلعة الى امل بعيد .

واذا عـدنا الى الوراء قليلا ، الى ماقبل مرحلة ((الرحيل)) أو بعبارة أخرى الى ماقبل التفرغ فاننا نجد عند مصطفى احمد مرحلة سابقة غنية أيضا يمكن انطلق عليها اسم ((تمجيد العمل)) .

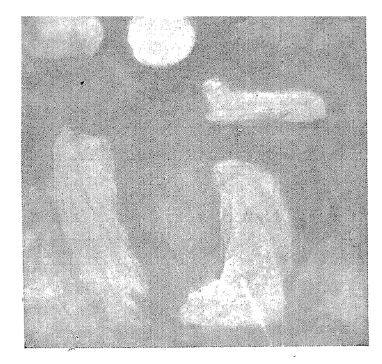
كانت لوحتا ((العمل فى الحقل)) (١٩٦٠) و ((العمل فى السد العالى)) ١٩٦٢ منطلقا لمرحلة جديدة تخلص فيهـا مصطفى أحمد من آخر رواسب الدراسة الاكاديمية موليا صوب اسلوبه الخاص ، مشيدا اتجاهه المتميز .

فى لوحة ((العمل فى الحقل)) نجد خمسة أشـخاص كادحة ، خمسـة فلاحين رفعوا الفؤوس متـأهبين لعزق الارض . الحقل كبحر داكن الموج ، والسحب فى السماء مراكب تمشى الهوينى فوق أرض ظهرت تجاعيدها السمراء ، وانبسطت الى الاعماق حيث النيل يبدو فى الخلف ممتدا بعرض الصورة .

وفى لوحة ((العمل فى السد العالى)) نرى اشخاصا لا حصر لهم تنـاثروا فى أرجاء المشـهد ينحتـون الارض الصخرية الممتدة الى الافق البعيـدة . وقد نالت هـذه اللوحة المتقنعة الجائزة الثانية فى مسـابقة التصـوير عام ١٩٦٢ بينما حصل مصورنا الراحل عبد الهـادى الجزار على الجائزة الاولى عن لوحته المعروفة ((الميثاق)) .



رؤية مصرية ١٩٦٦

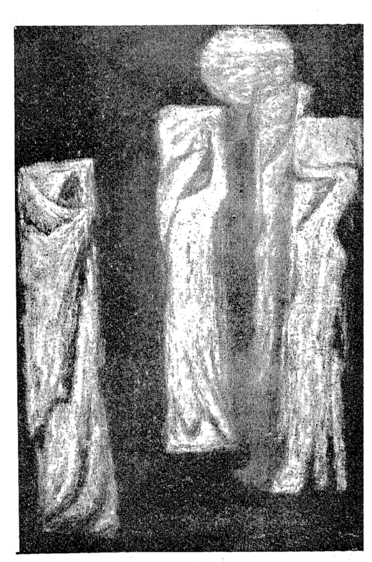


تكوين

ويلاحظ أن الشخوص فى « لوحتى العمل » قد برزت بصفة معينة . انهـا ليست « الانســان » فحسب ، بل « الانسان العامل » على وجه التحديد ، فهمـا لوحتـان تتحدثان عن طائفة من البشر ، عن الانسان فى وضـع من أوضاع حياته اليومية . وان كان وضعا يمتد عبر التاريخ وعلى مر الاجيال . ان الذى يصـور فى هـذا المقـام ليس « الانسان العامل » على وجه التحـديد ، فهما لوحتـان لوحات « الرحيل » فالذى يصور فيها هو الانسان مجردا عن كل مكان وزمان . انه الانســان متروكا لحزنه وألمه ، يؤدى طقوس مأساته ، ولهذا فانه يمكننـا أن نقـول ان لوحتى العمل تنصفان بتفاؤل ، تفاؤل أولئك الذين سيرون ثـمرة عملهم ، سيرون التربة سـمراء تنبت وتخضر ، والبناء ينهض ويشمخ عاليا . اما فى « لوحات الرحيل » فهى لا تنطـوى على بارقة أمل ترتسـم على الحركات أو القسمات . ولهذا أيضا كان طبيعيـا أن ينتهى الامر بالا توجد حركات وقسمات . ولا يبقى هناك سـوى صـلابة تفرضها الطقوس الغامضة التى تؤديها تلك الشخوص . ليس هناك عزما مثل ذلك الذى يتجلى فى الفؤوس المشهرة والسواعد المرفوعة لتهـوى على الصـخر فتفجره ، وعلى التربة فتشقها وتبث فيها الحياة . فى « لوحات الرحيل » وجوه يكاد يكون قد انسدل عليها نقاب يخفى القسمات ، كمـا تخفى الموميـاء اربطة التحنيط ، وأردية طـويلة فضفاضة تغطى الاجساد من قمة الرأس الى أخمص القدم فينبهم العصر الذى تنتمى اليه هذه الشخوص المحجبة ، ويغمض الزمان الذى تتحرك فيه ويصير « زمنـا فنيا » أكثر حقيقة من أى « زمن واقعى » بفضل عمليات التجريد الاديبة التى يجريها المصور الفنان بحساسية مرهفة ترقى بعمله ـ زمانا ومكانا وشخوصا ـ الى تراجيديا غير مرتبطة بحدث معين ، تراجيديا شمولية مثل ذلك الشجن الابدى الكامن فى أعماق الوجود ذاته .

وفى هذا يقول الناقد حسين بيكار فى مقـالته آنفـة الذكر « .. والانسان عند مصطفى أحمد شبح بلا معالم . شبح مرمرى ينساب فى عوالم شاعرية حالمة ، مرتديا ازارا تتناغم فوقه الثنايا كما تتناغم فوق سـطح قطعـة نحت بارز فوق جدار معبد يونانى قديم ، يغمره ظلام شاعرى يتسلل اليـه بصيص من نور قمرى هامس . ويبـدو من أعماق الفنان انه يؤمن بالتجربة فهو لا يكتفى بما تسـفر عنه المحـاولة الاولى مهما كانت ناجحة . انه ينظر الى الموضوع الواحد من عدة زوايا حتى يكاد يعتصر آخر قطرة فيه . وتبدو المعاناة واضحة فى معـالجة القـوالب الثقيلة الوزن لكى يؤكد كثافتهـا بما يكدسـه من طبقات لونيـة تتألف من ملمس خشن نابض ينضـح باحسـاس ضـوئى عميق » .

كما أن الناقد كمال الجويلى فى العـدد الصـادر فى



الرحيل فى النوبه ١٩٦٦



بكائية

٨/٢/١٩٦٦ من جريدة المساء يقول عن مصطفى أحمد انه « يقدم تجربة جديدة ينقل بها تجارب فن النحت وابحاثه الى مجال التصوير ، فهو يعالج العلاقة بين الكتلة والفراغ ويتمثل هذا بشكل واضح فى تصويره لجسم القمر ووضعه فى الفراغ الكونى ، ويحاول أن يشحن هذه الصورة بوجدان الانسان الذى يدرك مكانه على الارض . وينقل مصطفى أحمد هذه التجربة وهذا الاحساس بالكتلة والفراغ الى رؤيته فى النوبة ورؤيته للعاملين فى السد العالى . ومن خلال هذه الاعمال تدرك بوضوح ما يتمتع به الفنان من حس عريض شامل بالحياة .. »

كثيرا ما تولينا الشخوص فى « الرحيل » ظهورها ، أو هى على وشك أن تستدير لتمضى فى طريقها الى أغوار اللوحة .. مكان مجهول ، أشخاص مجهولة ، طقوس مجهولة .. أما فى « لوحتى العمل » فالاشخاص غير مجهولين ، هم عمال وفلاحون .. والمكان غير مجهول هو الحقل أو الجبل .. والطقوس التى تؤدى غير مجهولة ، فهى طقوس العمل الشاق من أجل الخضرة والبناء .. ولكن هناك على أى حال فى أعمال مصطفى أحمد وحدة ممتازة فى الآداء حتى لنحس بأصالة تلك الروح التى ولدت هذه اللوحة المحكمة البناء والتركيب على مدى مراحل مختلفة متتابعة ، لا تفقد وحدتها وامتدادها . وقد أمكن لمصطفى أحمد ، مهما تتابعت مراحله الفنية ، أن يفرض شخصيته ومزاجه بحيث لا تخطى العين أعماله ، فهى بطابعها الخاص تستطيع أن تقف متفردة وسط السيل المنهمر من الانتاج الفنى لا فى مصرنا وحدها بل وفى العالم بأسره . وربما كان من أصعب مطالب الفنان فى العصر الحديث أن يتفرد بطابعه ، أن يكتشف الاغنية التى يغنيها فتلتصق به وسط خضم المغنيين .

نعيم عطيه

رد على نقد ..

عودة إلى "المنهج الجدلى عند هيجل"

إمام عبد الفتاح إمام

هناك عبارة جميلة عن النقد والنقاد لـ « بنيامين فرانكلين » يقول فيها : « ان النقاد والمعارضين كانوا طوال حياتى سوط عذاب يلهب ظهرى ، لكنهم فى نفس الوقت كانوا امامى أنوارا كاشفة تضىء لى الطريق .. » تذكرت هذه العبارة الجميلة حين قرأت المقال الذى تفضل أستاذنا الدكتور زكريا ابراهيم فعرض فيه لكتابى «المنهج الجدلى عند هيجل » بالتحليل والنقد . ولست أدرى ما الذى يكون عليه شعور غيرى حين يجد استاذه يتفضل بعرض كتابه ونقده ، أما أنا فقد شعرت بسعادة غامرة حين قرأت هذا المقال فى العدد الماضى من «الفكر المعاصر». وسواء اتفقنا أو اختلفنا في الرأى فلسوف تبقى حقيقة هامة هى : أن مجرد التفات أستاذنا الكبير لهذا الكتاب وحرصه على نقده هو فى حد ذاته شرف لى أعتز به وأفخر . أما اذا ظهر لبعض القراء أن استاذنا قد انهال على البحث بمعول حاد فاحاله الى كومة من تراب ، فيجب ان نتذكر دائما أن الهدف فى النهاية هو البناء لا الهدم ، البناء القوى الذى لا تهزه لفحة هواء مهما بدت عاتية .

ولا بأس من أن أتحول للقارىء هنا انني كان لى شرف تلقى العلم على يد الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم، كما اننى استمتعت بضع سنين باشرافه على هذا البحث ، استفدت خلالها من توجيهاته الكثيرة ، وانتقاداته القيمة. أيكون بدعا — اذن — أن يواصل استاذنا توجيهاته وانتقاداته — ؟ أم أن الباحث حين يشتد عوده ويصلب لابد أن يتمرد فى عقوق محاولا القفز الى مرتبة الاستاذية .. ؟!

لاريب فى أن « الخصومة » الفكرية هى نفسها « خصوبة » فكرية ، وأن الاختلاف فى الرأى هو الطابع المميز للتفكير الفلسفى بصفة عامة . ومن هنا فان الانتقادات التى وجهها الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم لكتابى وردى عليها ليست الا مناقشة « فكرية » أرجو أن تكون مثمرة وهى استمرار للمناقشات الكثيرة التى دارت بيننا حول الفلسفة الهيجلية ..

وأول انتقاد يوجهه استاذنا لهذا الكتاب هو ان عبارة «المنهج الجدلى عند هيجل هو المنطق نفسه » تعارضا صارخا مع قول هيجل : «ان هذا المنهج الذى سرت عليه في المنطق أو بالاحرى الذى سار عليه المنطق نفسه يقبل الكثير من الاصلاح والتعديل .. الخ» . لكنى لا أعتقد أن بين العبارتين «تعارضا صارخا» ولا غير صارخ بل اتفاق وتطابق اللهم الا اذا كنا سننخدع بكلمتى «المنهج» و «المنطق» ولهذا فقد حرص هيجل نفسه على توضيح المعنى الذى يقصده فقال فى نهاية العبارة : «أو بالاحرى الذى سار عليه المنطق نفسه» .. أى أن المنهج ليس شيئا مختلفا عن المنطق بل هو حركة المنطق ذاتها ، واذا أردنا ان نترجم عبارة هيجل السابقة فى معنى أوضح وأصرح قلنا انه يريد أن يقول : «ان المنهج الذى سرت عليه فى تحليلى للعقل الخالص ؟ أو

○ إن النقاد والمعارضين كانوا طوال حياتي سوط عذاب يلهب ظهري، لكنهم في نفس الوقت كانوا أمامي أنوارًا كاشفة تضئ لي الطريق.

ب. فرانكلين



هيجل

بالاحرى الذى سار عليه العقل الخالص نفسه يمكن أن تدخل عليه تعديلات لكنه مع ذلك المنهج الوحيد الصحيح» ... فهل يرى القارىء أى تناقض بين هذا القول وبين ما قلته مرارا من المنهج هو حركة العقل الخالص .. ؟ ولقد حرص هيجل فى مقدمته المنطق الكبير أن يحذر القارىء من خطأ الظن انه يؤلف كتابا فى المنطق على غرار ما فعل ارسطو مثلا ، كما حرص على ابراز فكرة رئيسية عنده وهى أنه لم يفعل شيئا سوى أن يترك العقل الخالص يفض مكنوناته الداخلية بحيث تتوالد هذه المكنونات - أو المقولات - توالدا ذاتيا بعضها من بعض ولهذا فانه « طبقا » لهذا المنهج فان الاقسام والعناوين والكتب والفصول والابواب الموجودة فى المنطق ، وكذلك الشروح ، ليس لها قيمة ذاتية فهى لاتدخل خمس نطاق العلم نفسه ، لكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجىء (انظر المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٣) .

ويستمر أستاذنا فيقول : « واذا كنا نراه (أى المؤلف) يقر فى موضع آخر بان للمنهج الجدلى تطبيقات أخرى يمينية ، فكيف يصر على أن المنهج الجدلى هو المنطق وحده » ؟ وعلى الرغم من أننى لم افهم فى الواقع المقصود بكلمة « يمينية » هذه ، فانا اريد من القارىء أن يتامل معى هذا المثال : هب أن سائلا سالنى : ما المقصود بالجدل الماركسي .. ؟ واجبته : ان انجلز يلخص الجدل عند الماركسيين فى ثلاثة قوانين هى ١ - قانون تحول الكم الى الكيف والعكس ٢ - قانون تداخل الاضداد ٣ - قانون نفى النفى . فهل يكن أن يدهش السائل - ناهيك أن يتعجب ويعتبر الاجابة « خطأ جسيما » - ويقول : كيف يكون ذلك .. ؟! أليست هناك تطبيقات ماركسية لهذا الجدل قام بها ماركس فى الاقتصاد السياسى ، وقام بها انجلز فى علم الطبيعة : فكيف تجيز لنفسك بعد ذلك أن تقول أن هذه القوانين هى الجدل الماركسى .. ؟ لو أن محدثى أبدى هذه الدهشة لاجبته فى هدوء : سألتنى ياسيدى عن الجدل الماركسى ولم تسألنى عن تطبيقاته ، ورسالتى فى « المنهج الجدلى عند هيجل » وليست فى تطبيقات هذا المنهج . واذا سلمنا بان المنهج موضوع وتطبيقاته موضوع آخر ، كما أن العلم شىء وتطبيقاته التكنولوجية شىء آخر ، انتهينا الى ان دراسة المنهج الجدل عند هيجل كان لابد أن تقتصر على المنطق وحده . ثم هل كان من الضروى ان يقول هيجل صراحة ان المنهج هو المنطق حتى نقتنع بذلك .. ؟ اذا كانت الاجابة بالايجاب ، فسوف اقول بدورى . ان هيجل ذكر ذلك فعلا ، فهو يقول صراحة : « اما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هى المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق ، بل هى المنطق نفسه » (ص ٢٨) . وأود ان اصارح استاذنا الكبير باننى حين وصلت الى هذه النقطة فى نقده خطرت لى فكرة غريبة وطريفة فى آن معا ، وهى ان عبارة



هيجل

هيجل التى صدرت بها الباب الاولى من بحثى كان هيجل يقصد بها استاذنا الدكتور زكريا ابراهيم نفسه ! أما العبارة فهى : ((لقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجدل وضعا يختلف عنهم أتم الاختلاف)) !

الجزء هو الكل ..

ويواصل استاذنا مناقشته لكتابى فيقول : ((انه اذا كان الباحث نفسه يعترف منذ البداية بأن المنهج الجدلى ((خطوة)) من خطوات المنطق ، فكيف يكون الجزء هو الكل ، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هى المسار الكلى بأكمله .. ؟ ثم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن ((المنهج جزء من نسيج المنطق نفسه)) .. ؟)) . والاجابة بسيطة جدا وواضحة غاية الوضوح : فالمنهج الجدلى اسم يطلق على مرحلة عليا يصل اليها المنطق فى نهايته ، وهو من هذه الزاوية جزء من كل ، ومع ذلك فهو الكل أيضا ! أليس ذلك غريبا ؟ لكنه حقيقة ! . والحق أننى أثرت هذه المشكلة فى كتابى (ف ١٠ ـ ص ٣٢ ـ ٣٣) وأجبت عليها بأن ((تفسير ذلك أن المنهج الجدلى ينبغى أن يثبت نفسه بنفسه ، وأن يبرهن هو نفسه على جميع مبادئه ، وأسسه ، وقوانينه ، داخل اطاره الخاص ، وذلك هو المعنى الصحيح للبرهنة فى الفلسفة : ((ذلك لان البرهنة فى الفلسفة انما تعنى أن نبين كيف أن الموضوع ذاته يجعل نفسه على ما هو عليه ..)) . والعبارة الاخيرة لهيجل ـ وفضلا عن ذلك : فماذا نفعل وهناك عادة هيجلية مألوفة للغاية وأعنى بها اطلاق اسم الجزء على الكل .. ؟ فالجدل ـ مثلا ـ هو على وجه الدقة اسم يطلق على الضلع الثانى في كل مثلث ، لكنه يطلق كذلك على الحركة بأسرها . والوجود ـ مثلا ثانيا ـ اسم يطلق على أول مقولة فى المنطق لكنه يطلق أيضا على القسم الاول من المنطق كله (الوجود ـ الماهية ـ الفكرة الشاملة) . والفكرة الشاملة ـ مثلا ثالثا ـ هى آخر مرحلة فى المنطق ، وهى اسم يطلق على المنطق كله . والعقل ـ مثلا رابعا ـ مرحلة عليا من مراحل المعرفة ، لكنه هو نفسه مسار المعرفة كلها .. الخ الخ . غير أننا يجب أن نحذر من الوقوع فى خطأ الظن بأن المسألة مجرد أسماء ، ذلك لانها وسيلة هيجلية للبرهنة على أن الشىء يثبت نفسه بنفسه اثباتا ضروريا ، وهى من ناحية أخرى فكرة فلسفية تعتبر من أقدم الافكار التى عرضها هيجل وأكثرها شيوعا : فهو يعرضها فى ((مؤلفات الشباب)) فى مرحلة مبكرة من حياته الفكرية . ولقد قمت فى كتابى هذا بتحليل بعض هذه المؤلفات وأنا أتعقب جذور الجدل الهيجلى في اللاهوت (وهو تحليل لم يشر اليه أستاذنا قط ، ربما لانه أعجب ((بعرض الازياء الجميل)) فوقف يتأمله ونسى بقية البحث ـ يقول هيجل فى ((مؤلفات الشباب)) : ((لقد كان العرب يقولون عن زيد من الناس أنه من ((ابناء

قريش » ويعنون بذلك أنه عضـــو من أعضاء القبيلة ، لكنهم لم يتصوروا بهذا القول أنه جزء من كـل، لان الكل لا يقع خارجه وانما هو نفسه هذا الكل ، فهو يحمل فى جوفه خصائص القبيلة كلها وهكذا نجد أن العرب كانوا ينظرون الى الفرد على أنه جزء وكل فى وقت واحـد . أما القول بان الجزء خلاف الكل فهو قول لا يصدق الا على الاشياء المادية وحدها ، أما الموجودات الحيـة فالجزء فيها : جزء وكل » . (انظر كتابنا ص ٤٣) . غـير أن هيجل لم يكن يدرى ان بعض « العرب » سوف يعجبون - فى القرن العشرين - من الفكرة التى اسـتمدها منهم وهى أن الجزء هو الكل ! لكن ينبغى علينا - فضلا عن ذلك كله - الا نظن أن هذه الفكرة طرأت على ذهن هيجل فى مرحلة الشباب فحسب وانه عاد وتخلى عنها فى مذهبه النهائى ، فهذه الفكرة نفسها كانت احد ى الافكار الرئسية فى منطقه كما سبق أن ذكرنا ، وهى أيضا عماد فكرته عن العلاقة بين الكلى والجـزئى والفردى : أعنى العنـاصر الثلاثة التى تتـألف منهـا الفكرة . (راجع الكتاب من ص ٢٥٦ الى ص ٢٥٩) . وفى استطاعتى فى النهـاية أن أحيل القارىء الى عبارة « لينين » التى فهم فيها فهما عميقا كيف أن المنهج الجدلى وان كان آخر عبارة ذكرها هيجل فى المنطق ، فانها فى الوقت ذاته تلخص المنطق كله - أنها هذه العبارة فهى : « انه لما يستلفت النظر حقـا أن تكون آخر عبارة يقولها (أى هيجل) ، وهى فى نفسه الوقت تلخص جوهر منطق هيجل كله هى عبارة : المنهج الجدلى » .. (انظر : « المنهج الجدلى عند هيجـل » ص ٣٥٨) .

دراسة منطق هيجل ..

ويقول أستاذنا بعد ذلك : «لو أن الكاتب أطلق على رسالته اسم «منطق هيجل» لما تغير صلب البحث فى كثير أو قليل .. » ولعل القارىء قد أدرك من المناقشة السابقة أن هذا هو ماقوله بالضبط ، والغريب أن أستاذنا نفسه يعلم ذلك ويعتبره «القضية الاصلية التى تقوم عليها كل رسالة الباحث .. » ولقد قلت ذلك صراحة فى أول فقرة من فقرات البحث : فعلام الدهشة اذن ..؟ وأين هو النقد فى هـذه العبارة التى يذكرها أستاذنا الدكتور .. ؟

ولاباس بهذه المناسبة من أن أعطى القـارىء فـكرة موجزة عن الخيوط الاساسـية للكتاب . أن البحث الذى قدمته تحت عنوان «المنهج الجدلى عند هيجل» هو دراسة لمنطق هيجل من زاوية خاصة ، فقد ذهبت الى أن الجدل الهيجلى ليس الا حركة العقل الخالص ، أو هو حـوار للعقل الخالص مع نفسه ، حوار يفضى فيه مكنوناته ويبين علاقاتها بعضها مع بعض . ولهذا كان لابد من دراسة سابقة لفكرة العقل نفسها ، وهذا ماقمت به فى الباب الثانى كله والذى أطلقت عليه اسم «شعاب الطريق» . فاذا كان المنهج الجدلى حـوارا للعقل مع نفسـه ، لكان من الطبيعى أن

تتساءل : وما المقصودبالعقل ..؟ وأجبت بأنالعقل يتألف من مجموعة من الكليات الخالصة - أو المقولات - وهى لون خاص من ألوان «الكلى» ، وتادى بنا ذلك الى دراسة «الكلى» وقلت انه يمثل الخلايا الاولى التى يتألف منها نسيج العقل ، وأنه أشبه بالقطرة من ماء البحر فيهاملوحته وجميع خصائصه ، ولهذا كان هذا الكلى نفسه عبارة عن مثلث صغير يكمن السلب فى جوفه . وفى نهاية الفصل الاول من الباب الثانى (ف ١٢٢ - ص ١٣٤) . لخصت هذه الخيوط العامة على النحو التالى : -

١ - طبيعة المنهج الجدلى انما توجد اذا ماحللنا طبيعة العقل ، وطبيعة العقل هى الفكر .

٢ - الفكر عبارة عن مجموعة من التصورات ، فالتصورات هى الخلايا الاولى التى يتكون منها الفكر .

٣ - التصورات علىأنواع - أدناها التصورات الحسية أو المستمدة من الحس ، وأعلاها التصورات العقليةالخالصة أو المقولات .

٤ - التصور - أيا كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية (ايجاب وسلب وجمع بينهما) .

٥ - الفكر كله يتكون من هذه الحركة الثلاثية ، وهى حركة باطنية بمعنى أن عناصرها ليست الا تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية .

٦ - توسم هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة بمكونات العقل : -

(أ) فالجانب الاول فيها هو جانب الفهم .

(ب) والجانب الثانى هو جانب العقل السلبى .

(ج) والجانب الثالث هو جانب العقل الايجابى .

٧ - توصف هذهالجوانب أيضا : بالمباشرة والتوسط والمباشرة التى دخلها السلب - على التوالى .

٨ - تلك هى السمة الرئيسية للفكر وهى تظهر فى جميع مستوياته وألوان نشاطه المختلفة .

٩ - ليس الفكر ذاتيا وانما هو فكر موضوعى .

١٠ - الفكر هوجوهر الموجودات كلها ، وبالتالىفجميع الموجوداتيكمن لسلب فىجوفها ، والسلب هو القنطرة التى تصل بين الحركة الاولى والثالثة .

١١ - اذا خلصنا الفكر من انغماسه فى المحسوسات ودرسناه فى طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلى فى صرامة المنطقية الكاملة .

١٢ - هذه الصورة الخالصة هى استنباط المقولات أو توالدها توالدا «ذاتيا بعضها من بعض» .

هذا الجزء نقلته بنصه من البحث لانه يصور خيوطه الاساسية ويوضح الفكرة العامة السائدة فى هذه الدراسة ولقد عرضته بالتفصيلفى الباب الثانى كله ، الذى أعتبره أهم أجزاء البحث وأكثرهاأصالة . غير أن أستاذناالدكتور زكريا ابراهيم أغفلهتماما ، وكأننى لم أفعل شيئا - طوال البحث - سوى «اتحاف القارىء بعرض جميل للمقولات، وكأنما هى مجموعة منعارضات الازياء اللاتىتتابع الواحدة منهن بعد الاخرى !» . ولهذا أقول ان عرض المقولات فى «طريق الجدل» ليس الا تتمة لتحليل سابق طويل لمفهوم العقل عرضته بالتفصيل فى «شعاب الطريق» . ولو أن الاستاذ الدكتور عرض لهذا الجزء الهام من البحث لما سألنى هذا السؤال : «فليقل لنا المؤلف - مثلا - ماهو الفارق الاساسى بين كتابه هو ، وكتاب آخر مثل كتاب «ميور» المسمى باسم «دراسة لمنطق هيجل ؟» أو فليقل لنا ما الذى يميز بحثه الموسوم باسم «المنهج الجدلى عند هيجل» عن الباب الثانى الموسوم باسم «المنطق» فى كتاب «ستيس» الكلاسيكى المعروف : «فلسفة هيجل» .. ؟ . والاجابة أوضح من أن أعيد تكرارها : فليس المهم أننى عرضت لدراسة منطق هيجل كما عرض لها غيرى (اذ لو صح ذلك لما كان هناك مبرر لوجود دراسات لاحصر لها عن هذا المنطق فى اللغة الواحدة) وانما المهم - كل الاهمية - هو «الزاوية» التى يعرض منها كل باحث لهذا المنطق ، ومن ثم كان الفارق الاساسى بينى وبين غيرى من الباحثين هو أننى عرضت للمنطق الهيجلى لتطبق لوجهة نظر خاصة فى تحليل العقل سقتها فى الباب الثانى ، وهو تحليل لم يسبقنى اليه - على ماأعلم - أحد من الباحثين : لاميور ولاستيس ولا غيرهما . ثم يمضى أستاذنا فيقول اننى اعتمدت على « ستيس » أكثر من اللازم حتى أن بعض الفقرات فى كتابى تكاد تكون ترجمة حرفية لعبارات بنصها من كتاب « ستيس » . وأنا أود أن أسوق عدة ملاحظات على ذلك : الملاحظة الاولى : هى أننى لا أنكر أننى اعتمدت على « ستيس » فى شرح المنطق ، وأخذت منه فقرات متعددة لتفسير النصوص الهيجلية قد يكون بعضها أطول من اللازم ، لكن اذا كان استاذنا يريد أن يقول - صراحة - أن الباب الثالث الذى عرضت فيه لمنطق هيجل منقول من كتاب « ستيس » أو أنه ترجمة حرفية أمينة على حد تعبيره ، أو هو نفسه - الباب الثانى من كتاب «ستيس» الموسوم باسم المنطق : فانا أقول بملء الفم لا ، فقد كان مرجعى الاول فى هذا الجزء هو هيجل نفسه ،

فتتبعت عرضه للمقولات في كتابة «موسوعة العلوم الفسفية» خطوة خطوة مستعينا في شرح هذه الخطوات بتفسيرات « ستيس » و « ميور » و « مكتجارت » و « وفندلى » وغيرهم . بل انى لاذكر انه من أولى الاعمال التى قمت بها أثناء كتابتى لهذا البحث — ترجمة الجزء الاول من « موسوعة العلوم الفلسفية » لهيجل وقد عرضته على الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم ووعدنى بمراجعته ونشره وارجو أن يظهر قريبا . والملاحظة الثانية : هى اننى كنت أشير الى « ستيس » باستمرار كلما استعنت به في تفسير نص او شرح فكرة (وقد أشار استاذنا الى ذلك) بل اننى حين اضطرتنى ظروف الطبع الى حذف الكثير من الهوامش كنت أشير اليه — والى غيره — فى صلب الكلام نفسه (انظر مثلا ص ١٩٦ ، وكذلك ص ٢٢٧ ، وايضا ص ١٧٤ و ١٩١ و ٢٠٩ .. الخ الخ) . والملاحظة الثالثة : هى ان « ستيس » كان فى بعض الاحيان ينقل عن هيجل مباشرة دون أن يذكر ذلك وكنت انا أيضا آخذ من هيجل ، ولهذا بدت بعض الفقرات وكأنها مأخوذة من « ستيس » لكنها فى الحقيقة من هيجل . ولهذا كنت أحيانا أشير اليهما معا كما هى الحال — مثلا — ص ١٨١ ، وكذلك ص ١٧٩ وايضا ص ٢٤٢ .. الخ الخ . وتلك هى الحال نفسها مع « ميور » انظر ص ١٩٨ ، وكذلك ص ٢٠٢ ، وأيضا ص ٢٧٦ .. الخ الخ . معنى ذلك كله اننى أستطيع أن اقطع — فى أمانة وصدق — أن مرجعى الاساسى فى هذا الجزء — كما كان فى بقية البحث — هو أولا وقبل كل شيء هيجل نفسه . ومن هنا فقد كان استاذنا دقيقا حين وصف عرضى للمنطق بأنه « يكاد يساير المنطق الصغير بصورة أمينة ، دقيقة ، وافية .. » .

تعريفات مختلفة لكنها متحدة .. !

ويستمر استاذنا فى مناقشة الكتاب فيرى «الديالكتيك الهيجلى ليس مجرد «منهج» فلسفى فحسب ، وانما هو ايضا تعبير عن صميم الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة .. » ولست أدرى ما الفارق بين التعريف الذى يذكره استاذنا وبين تعريفى للجدل بانه « تعبير عن صميم الحركة (الصيرورة) الباطنية للعقل » ، اذا ما فهمنا أن المقصود بالعقل هنا ليس هو عقل الفرد الجزئى ، وانما هو العقل الشامل السارى فى الكون .. ؟ وتصدق هذه الملاحظة نفسها على التعريف الآخر الذى ذكره الاستاذ الدكتور حين قال ان « الجدل هو الخبرة التى يحصلها الوعى .. الخ » . فالمهم هنا هو تعريف هذا « الوعى » وانا أعتقد أنه مرادف للعقل . وانا أتخيل استاذنا معترضا : ويحك : أنسيت أن هيجل قال : « الخبرة التى يحصلها الوعى .. » وانا أطمئنه اننى لم أنس بل على « وعى » تام بذلك . ولست أعتقد أن الخلاف بيننا كبير على نحو ما يبدو عليه ، لكنه يمكن أن يزول بالتوضيح الآتى : سبق أن ذكرت فى مقدمة الكتاب ان هيجل عاش فى عصر مليء بالمتناقضات وانه اخذ على عاتقه تفسير هذه المتناقضات لان الفلسفة عنده لابد « أن تشغل نفسها بشيء عينى حاضر باسمى معانى الحضور » . وانتهى هيجل فى تفسيره الى أن هذه المتناقضات ليست الا تعبيرا عن العقل الكلى الشامل السارى فى الوجود ، لان هذا العقل نفسه نسيج من المتناقضات . وليست فلسفة هيجل باسرها الا عرضا لهذا الحاضر المتناقض بجذوره الماضية ومحاولة تفسيره تفسيرا ضروريا من وجهة نظره الخاصة ، فهو — مثلا — فى المنطق يعرض علينا هذا العقل بخبرته التى حصلها فى الماضى (بعد أن نسقط عنه الجوانب الاجتماعية والمادية .. الخ التى ستكون موضوعا لدراسة خاصة فى فلسفته) . ومن هنا فان الفكرة المطلقة فى المنطق أو هى آخر مقولة — وهى فى نفس الوقت تمثل مذهب هيجل نفسه — ليست مقولة مجردة (بالمعنى الهيجلى لهذه الكلمة) ولكنها « عينية » اى انها تتضمن كل خبرات الماضى ، أو بمعنى أوضح : تتضمن مذهب بارمنيدس (مقولة الوجود) ومذهب هيراقليطس (مقولة الصيرورة) ومذهب فيثاغورس (مقولة العدد) .. الخ الخ « وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب فلسفية تنذر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة ، وهى المقولة الاخيرة التى يعبر عنها مذهب هيجل . ومعنى ذلك أن المنهج الجدلى لا يضيف شيئا جديدا لان مهمته — بالنسبة لتاريخ الفلسفة — أن يبرز للعيان ما سبق أن قالته العصور الماضية كلها عن الفكر » . (انظر كتابنا ص ١٤٩) . ولهذا فحين يقول استاذنا : « ولسنا ندرى كيف يكون « الجدل » عند هيجل مجرد « حوار للعقل الخالص مع نفسه » فى حين ان الاستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بان الديالكتيك الهيجلى منهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة والمعرفة والتاريخ وشتى مظاهر الوجود » . فان الاجابة ببساطة هى أن هذا العقل الخالص الذى يفض مكنوناته على شكل حوار فى المنطق فيتضح لنا نسيج المتناقضات الذى يتألف منه — هو الذى يتشكل فى الطبيعة والتاريخ والوجود . ولست أريد أن أعيد هنا ما شرحته بافاضة واسهاب فى الفصل الاول كله فليرجع القارىء الى الكتاب ص ٣٦ — مثلا ويقرأ ما يقوله « كرونر » و « كولنجوود » عن سير التاريخ عند هيجل ، وما يقوله « فوستر » عن نظرية هيجل فى القانون والحرية — وكيف أن هؤلاء جميعا يتفقون على أن الحرية الجدلية فى هذه المجالات ليست الا صورة من الحركة الجدلية الاساسية التى عرضها هيجل فى المنطق . وليرجع القارىء أيضا الى ما يقوله هيجل نفسه عن تاريخ الفلسفة ، وكيف أنه يذكر صراحة أن « على مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة مدى اتفاق هذا التطور



التاريخي للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة » (ص ٣٧) . وليقرأ أيضا ما يقوله « ولش W. Walsh » من أن « الوطن الاصلي للديالكتيك هو المنطق .. » (ص ٣٧) – اقول على القارىء وأن يطالع ذلك كله ليعرف انه ليس من « الخطأ الجسيم للباحث الفلسفي الذي يتصدى لدراسة الجدل الهيجلي أن يحيل الديالكتيك الماثل في الطبيعة والفكر والوجود الى مجرد تحليل منطقي صرف للعقل الخالص » وليقف على أن هذه النظرة الى الجدل الهيجلي لها ما يبررها ، وهي ان لم تكن صحيحة تماما فهي – على أقل تقدير – ليست ، خطأ جسيما ، اللهم الا اذا كان هؤلاء الباحثين – قد اتفقوا على غير ما موعد – على الوقوع في مثل هذا « الخطأ الجسيم » .

•

الجدل الماركسي

ثم يعرض استاذنا بعد ذلك لنقد الباب الرابع ، فيرى أن عبارة « ستالين » القائلة بأن ماركس وانجلز « لم يقتبسا من جدل هيجل سوى « نواته العقلية » وطرحا غلافه المثالي : ثم وسعاه وأعطياه طابعا علميا حديثا » : « ليس فيها – كما توهم الاستاذ المؤلف – أي تحامل على هيجل ، أو انتقاص من قدرة .. » . واستاذنا هنا يعتمد على « النوايا » أعنى انه يفترض أن ستالين كانت نواياه طيبة ، بدليل أن « ماركس نفسه سبق ستالين الى استخدام هذا التعبير .. » . وليسمح لي أستاذي الكبير أن أضع العبارة التي اقتبسها من حديثي في سياقها الاصلي . لقد قلت أن هناك فريقا من الماركسيين يحاول أن يجعل الجدل ماركسيا من ألفه الى يائه وأنه «حاول أن يجد له أسانيد من ماركس نفسه ، فراح يتصيد عبارات مما كتب ويفسرها على هواه . ويبدو أن « جوزيف ستالين » كان على رأس هذا الفريق الذي حاول أن يطمس المعالم الهيجلية بأى شكل ، حتى ولو بالخروج من أبسط حدود الامانة العلمية .. » . ثم سقت في حاشية طويلة مثلا لخروج ستالين عن حدود الامانة العلمية حين اقتبس نصا هيجليا من انجلز « وساقه كما لو كان مثلا يضربه انجلز نفسه .. » ثم قلت : « ومما يدعو الى الدهشة أن نجد ستالين بعد ذلك بقليل يقطع سياق حديث انجلز ليحذف سطرين يقول فيهما انجلز : أما الميدان الذي تلألأ فيه قانون الطبيعة الذي اكتشفه هيجل وكلل بانتصارات بالغة الاهمية فهو ميدان الكيمياء .. الخ » . ثم عقبت على ذلك بقولي : « واضح أن ستالين تعمد حذف اعتراف انجلز باكتشاف هيجل لهذا القانون ضاربا بالامانة العلمية عرض الحائط حتى في اقتباس النصوص الماركسية نفسها » (ص ٣١٨ – ٣١٩) . لكن أستاذنا يتجاهل ذلك كله ويسوق عبارة « ستالين » كما لو كانت حجة الحجج . وكما لو كانت قد جاءت بغتة بغير مقدمات ! ثم يرى بعد ذلك انه « فات الاستاذ المؤلف أن ماركس سبق ستالين الى استخدام هذا التعبير .. » . ولست أدرى كيف يمكن أن « يفوتني ذلك » وتلك هي نفسها المقدمة التي بدأت منها حين قلت انه « يحاول أن يجد له أسانيد من ماركس نفسه ، فراح يتصيد عبارات مما كتب .. الخ » .

ثم يمضى استاذنا بعد ذلك فينكر أن يكون « الجدل الماركسى » هو نفسه « الجدل الهيجلى » ويقيم حجته على أساس أن التفرقة بين « المنهج » و « المذهب » تفرقة غير مشروعة ، ومن ثم فان فصل « الجدل الهيجلى » عن مذهب هيجل أمر غير مشروع ولا مقبول بل هو مستحيل ثم يتساءل : « كيف جاز للمؤلف بعد ذلك أن يفصل « جدل » هيجل عن نزعته « المثالية » ، وكان فى الامكان فصل صورة « المنطق الهيجلى » عن مادته ؟ أليست المثالية هى اذن لحمة « الجدل الهيجلى » وسداه ..؟» وهذا كله تحليل رائع لا غبار عليه ، لكنى — حقيقة — لا أدرى كيف يمكن أن يتفق ذلك كله مع عبارة الاستاذ الدكتور التى تلت ذلك مباشرة والتى يقول فيها : « لسنا ننكر أن ماركس قد اصطنع قوانين الجدل الهيجلى فقال بالتغير من الكم الى الكيف ، ونادى بصراع الاضداد وتداخلها ، وذهب الى القول بنفى النفى .. الخ » . أقول لسنا ندرى — بدورنا — كيف أمكن لماركس أن يصطنع الجدل الهيجلى والمثالية هى لحمته وسداه .. ؟ ! لا شك اننا سنقف هنا أمام أمرين أحلاهما مر كما يقولون : فاما أن يكون ماركس قد نجح فعلا فى فصل الجدل الهيجلى عن المثالية واستطاع بعد ذلك أن يستخدمه استخداما ماديا ، وهنا تصبح التفرقة من المنهج والمذهب تفرقة مشروعة ، وإما أن يكون ماركس قد فشل فى عملية الفصل هذه — لانها مستحيلة — واستخدمه بلحمته وسداه ، فيكون بذلك فيلسوفا مثاليا !

ويواصل استاذنا نقده فيبين لنا كيف أن جدل هيجل يختلف تماما عن جدل ماركس فيرى أن الاخير حاول باستخدامه للجدل أن يتنبأ بالمستقبل في حين ان هيجل : « حصر نفسه فى دائرة الحاضر والماضى وحدهما دون التورط فى التنبؤ باى شىء عن المستقبل ، وفى هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هيجل وجدل ماركس .. » . لكن هل هذا « الفارق الكبير » يتعلق بالجدل نفسه أم باستخدامه ؟ هب اننى استخدمت خطوات الاستقراءالعلمى الذى أشار اليها « مل » فى دراسة موضوعات حاضره ، واستخدمها غيرى فى دراسة تقلبات القشرة الارضية التى حدثت منذ مئات السنين ، واستخدمها ثالث فى التنبؤ بظواهر المستقبل — فهل يكون كل منا قد استخدم فى هذه الحالة منهجا مستقلا ؟ هل نكون قد استخدمنا ثلاثة مناهج مختلفة — دع عنك أن يعارض بعضها بعضا .. ؟ افرض مثلا أن هيجل استخدم قانون نفى النفى فى تفسير الظواهر الحاضرة والماضية فى أن معا ، بينما استخدمه ماركس فى التنبؤ بالظواهر المقبلة ، أيكون ماركس فى هذه الحالة قد استخدم قانونا آخر ؟ هل يمكن أن نقول انه أضاف قانونا جديدا الى القوانين الهيجلية يبرر لنا القول بأن جدل ماركس « يختلف تماما » عن جدل هيجل .. ؟

●

ويقول استاذنا بعد ذلك : ولسنا ندرى كيف جاز لمؤلف كتاب « المنهج الجدلى عند هيجل » ان يزعم بان «المنطق الهيجلى يخلو من المثالية والمادية معا .. » . واود ان اسوق ملاحظتين على هذه العبارة : —

الملاحظة الأولى : هى أن العبارة التى ذكرها الأستاذ الدكتور زكريا ابراهيم اقتطعت من سياقها ، فقد جاءت فى

مناقشة لقول « لينين » ان المنطق الهيجلى فيه القليل من المثالية او الكثير من المادية ، فقلت تعليقا على ذلك : «الواقع ان لينين لوذهب الى أن المنطق الهيجـلى يخلو من المادية والمثالية معا لكان فى ظننا أقرب الى الصواب ، ذلك لأن هذا المنطق ليس الا دراسة لصور الفكر ومقولاته .. ومن هنا فهو لا يوصف بالمثالية أو المادية الا من حيث ارتباطه بهذه الفلسفة أو تلك » . (ص ٣٥٨) .

والملاحظة الثانية : اننى قلت تعليقا على العبارة السابقة ما نصه « ذلك لا يتعارض بالطبع مع القول بأن الجدل قد ارتبط فى تاريخه الطويل بالفلسفة المثالية لقربها منه ، ولأن الجدل لا يكون الا حيث يكون الوعى ـ وسوف نعود الى ذلك الفصل القادم » . (نفس الصفحة السابقة حاشيه ٣) . ثم عدت الى هذا الموضوع نفسه (ص ٣٩٥) . لكن استاذنا يتجاهل ذلك كله ولا يشير اليه اشارة واحدة ، ثم يبرز العبارة وحدها ليبدو للقارىء وكأن « مؤلف المنهج الجدلى عند هيجل » لا يدرى ما يقول !

والحق أن العبارات من هذا النوع السابق كثيرة : خذ مثلا آخر هذه العبارة « وهذا ما فطن اليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول ان هيجل فيلسوف مثالى .. » . وواضـــح أن العبارة توحى للقارىء اننى سبق لى أن انكرت أن يـكون هيجل فيلسوفا مثاليا ، وهو أمر لم يحدث على الاطلاق !

خذ عبارة ثالثة من هذا القبيل ! « على أننا لا نلبث أن نجد المؤلف نفسه ، بعد كل هذا الجهد الشاق الذى بذله فى سبيل التوحيد بين الجدل الهيجلى والجدل الماركسى يعـــود فيحمل على الجدل الماركسى . ويتهمه بانه ليس الا تشويها للجدل الهيجلى .. ! » مع اننى لم استخدم كلمة «التشويه» هذه على الاطلاق ـ طوال البحث ـ بل حرصت على أن تكون تعبيرا فى دقيقة قدر المستطاع ، وكل ما قلته ان الماركسية نقلت الجدل الهيجلى نصا وروحا لكنهـــا اســتخدمته استخداما جديدا أو هذا الاستخدام الجديد ـ فى رأيى ـ استخدام سيء . فهل هذه القضية البسيطة الواضحة تحتاج الى كل هذا العناء من استاذنا لنقدها .. ؟ وهل يرى فيها القارىء اى تناقض » ؟

خذ مثلا رابعا : يقول الأستاذ الدكتور : « واذا بنـــا نصل فى خاتمة المطاف الى هذه النتيجة العجيبة التى لم يكن ثمة شيء يؤذن بها على الاطلاق ، وهى أن « المنهج الجدلى عند هيجل ليس منهجا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » . وهـــذه « النتيجة العجيبة » التى يتحدث عنها استاذنا ليست عجيبة على الاطلاق اللهم الا اذا كان من المفروض أن يبدأ الباحث نقده للموضوع الذى يدرسه فى بداية البحث لافى نهايته . وهنا أرى لزاما على أن اوضح للقارىء الطريقه التى اتبعتها، فقد آليت على نفس أن أعرض الأفكار الهيجلية بأمانةوكما تصورها هيجل نفسه دون أن أتعرض لها بالنقد الا فى نهاية البحث . ومن هنا فلا يجوز للقارىء أن يسحره عرض هذه الافكار فيظن اننى وافقت على كل ماقاله هيجلحتى اذا ما وصل الى مرحلة النقد وصف كل نقد بانه «النتيجة عجيبة » لم يكن يتوقعها ، أو بانه لابد أن يكون تعبيرا عن ميل عدوانى للمؤلف ! . ثم يستمر استاذنا بعـــد ذلك مباشرة فيقول :

« ثم لا يلبث المؤلف أن يعتنق وجهة نظر اخرى للأستاذ كاوفمان ..» . مع أن العبارة السابقة القائلة «بأنالمنهج الجدلى ليس منهجا بالمعنى الدقيق » هى نفسها وجهة نظـــر كاوفمان ! لكن المسالة هى اظهار المؤلف بمظهر التخبط ! .

خذ مثلا خامسا على ذلك : يقول الأســـتاذ الدكتور «وبعد ان كان السيد أمام قد دافع بحرارة عن المنهجالجدلى فى معرض حديثه عن موقف الماركسيين من هيجل نراه يعـود فيحطم كل من ابتناه .. ! » . ولست ادرى أين هو « هذا الدفاع الحار » أو غير الحار عن المنهج الجـدلى فى مناقشتى للماركسيين .. ؟ أنا لم أدافع الا عن وجهة النظر التى ترى أن الماركسية نقلت عن هيجل منهجه الجدلى سواء أكان هذا المنهج سليما أم فاسدا يمكن نقده أو لايمكن ،لكناستاذنا ينقل الدفاع عن الرأى القائل بأن الماركسية استخدمت المنهج الجدلى الى دفاع عن هذا المنهج نفسه ، مع انهما أمران مختلفان أتم الاختلاف ! .

خذ مثلا سادسا : يقول استاذنا ان المؤلف « اخـــذ بوجهة نظر كاوفمان بعد أن سبق له فى مقدمة رسالته أن أشاد بوجهة نظر مكتجارت ..».ومن يرجع الى البحثلن يجد فى الواقع أية اشادة بوجهة نظر مكتجارت؟ وكل ما فى الأمر اننى كنت أناقش فى الفصل الأول ـ لا فى المقدمة ـ وضع المنطق الهيجلى بالنسبة لفلسفة هيجل بصفةعامة . وقلت ان هذا المنطق هو حجر الأساس فى المذهب واستشهدت برأى بعض الباحثين القائل بأن «المنطق هو أنجيلالهيجلية» وبعبارة مكتجارت التى يقول فيها » : ان المنهج الجدلى هو حجر الزاوية فى بناء المذهب .. الخ » . فهل يرى القارىء فى ذلك « اشادة » بوجهة نظر مكتجارت .. ؟

ويقول استاذنا أخيرا : « وتجىء النغمة الختامية للكتاب مفاجاة لم تكن فى الحسبان ، اذ يبرز لنا هيجل بغتةبصورة الفيلسوف «الواقعى» الذى أعلن استقلال العالم عنالذات وانا ارجو من القارىء ان يعيد قراءة هذه العبارة بأمعان مرة اخرى ، وعليه بعد ذلك أن يفتح كتابى ص ١١٣ ويقرأ هذا التعليق الذى كتبناه ونحن نحلل نظرية المعرفة عنـــد هيجل : « معنى ذلك أن هيجل رفض المثالية الذاتية ـ كتلك التى عبر عنها باركلى مثلا ـ (أى المثالية التى ترى أن العالم من خلق الذات) ، فهو هنا يرفضها ويرى أن الأنا الجزئى الذى يصر ان «رأيه أو فكرته» عن الأشياء هى وحدها الحقيقة يصطدم بانغيره من الناس الذى يصر بدوره « على رأيه » . وبعد أن ينتهى القارىء من قراءة هذا التعليق أرجو منه مرة اخرى أن يفتح كتابى من جديد ص ١٤٠ ويقرأ : «يجب ان نكون على حذر فلا نظن ـ كما فعلكثيرون ـ أن موقف هيجل هنا هو نفسه موقف باركلى .. » . ثم عليه أن يواصل المناقشه فى ص ١٤٠ وص ١٤١ التى تدور حول المثالية الموضوعية عند هيجل ، وهى المثالية التى تعترف باستقلال الموضوع أوالواقع عن الذات البشرية ، ومناقشة بعض الفلاسفة الذين تسرعوا فحسبوا ان مثالية

هيجل تعنى ان العالم من خلق الذات – اقول على القارىء ان يطالع ذلك كله وانا على يقين انه لن يجد بعد ذلك ان « النغمة الختامية للكتاب كانت مفاجاة لم تكن فى الحسبان » وسوف يخالف الاستاذ الدكتور زكريا ابراهيم فى قوله ان هيجل برز لنا بغتة)) بصورة الفيلسوف الذى أعلن استقلال العالم عن الذات !

وتجدر الاشارة الى أن المثالية لا تتعارض بالضرورة مع الواقعية (وأنا على يقين من أن أستاذنا يعلم ذلك تمام العلم – لكنى اسوق هذه الملاحظة حتى لا يختلط الأمر على القارىء). ولقد عرض الفيلسوف الانجليزى المعاصر ((ج . تيرنر)) J. Turner)) لدراســة هــذا الموضوع فى كتــابه المسمى : ((نظرية المعرفة المباشرة)) وعلاقة المثالية بالواقعية فقال : ((مما لا شك فيه أن كلمة المثالية يختلف مدلولها الفلاسفه اختلافا واسع المدى . غير انه لمن الخطأ الجسيم أن نوحد بينها وبين لون خاص منها وهو المذهب الذاتى (أو (المثالية الذاتية) كما يفعل بعض الواقعيين المحدثين .. (ص ٢٥٥) ويستمر تيرنر فيرى أن ما تعارضه الواقعية هو المثالية الذاتية (كتلك التى عبر عنها باركلى) التى تنكر استقلال الأشياء الخارجية عن الذات المدركة . وهذا ما حاربه هيجل كما رأينا من قبل .

منظور « جبر الخواطر .. » . !

حين عرضت لنقد الجدل الهيجلى فى نهاية الكتاب قلت بالحرف الواحد : ان النظرة الحقيقية المنصفة التى تبرز ما للجدل الهيجلى من قيمة ، وما عليه من مآخذ ، لابد أن تكون نظرة مزدوجة تأخذ بمنظورين مختلفين: المنظور الخارجى والمنظور الداخلى)) ص ٣٧٧ ثم شرحت ماأقصده بذلك فقلت ان المنظور الخارجى يتمسك بالمعنى الحرفى لما يقوله هيجل عن منهجه من أنه منهج عقلى صــــارم تحكمه الضرورة العقلية وحدها .. أما المنظور الداخلى فهو يتغاضى عما قاله هيجل لينظر الى ما قام به فعلا فى هذا المنطق . وهذه النظرة ليست على هذا النحو الغريب الذى صورها به الأســتاذ الدكتور زكريا ابراهيم فهى – مثلا – وجهة النظر التى يأخذ بهــا ((فيندلى)) وكثيرون غيره . لكن أستاذنا يستخف بها ويصف المنظور الخارجى بأنه منظور « الميول العدوانية » (وكل نقد عنده يعبر عن ميول عدوانية ، فنقد الماركسية ميل عدوانى، ونقد هيجل ميل عدوانى ، مع أن الكتاب لوخلا من النقــد لتعرض لنقد اعنف !) وهو بدلا من ان يقول للمخطىء أين أخطأ يكتفى بتصويره تصويرا ساخرا بأنه ((شمشون)) بين جدران المعبد ! اما المنظور الداخلى الذى يتعاطف مع بعض الأفكار التى ينبغى للباحث ان يسير على هديها ان أراد أن ينتمى فى خاتمة البحث الى تقييم شامل للمنطق الهيجلى يتخلى فيه فى آن معا عن منظورى الميول العدوانية وجبر الخواطر !

الأخطاء اللغوية ..

يتحدث استاذنا فى نهاية المقال عن لغة الكتاب فيرى ان « اسلوب الكاتب – فى الحقيقة – اسلوب سهل ممتنع لا يخلو احيانا من اشراق ونصــاعة .. » لكنه يذكر بعض الاخطاء التى كان يود أن يتجنبها المؤلف مثل ((يجد علماء الطبيعة ((المحدثين)) وهو خطأ تكرر فى نفس الفقرة، وأستاذنا على حق تماما فى ذلك ، لكنى اكاد أقول ان هذا هو الخطأ الوحيد فى الكتاب كله ، اما المثل الآخر الذى ذكره أستاذنا وهو : « يقول الماركسيين .. » فواضح جدا أنه خطأ مطبعى لأن العبارة فى الكتاب هى : « تقول الماركسيين ..) (لكن أستاذنا صحح وترك الخطأ !). وليرجع القارىء الى الفترة التى ذكرت فيها هذه العبارة وسوف يجد انها كلها تتحدث عن الماركســية ص ٣٤٢ وهى تسير على النحو التــالى : ((الماركسية تقتطع شريحة من الجدل الهيجلى)).. ((الماركسية تكشف عن ... وتقول الماركيين .. » فهل يمكن أن يكون لدى القارىء ظل من شك فى أن العبارة الاخيرة فيها خطأ مطبعى وأن صحتها : « وتقول الماركسية .. » . ؟ أما الجملة الأخيرة التى يذكرها أستاذنا فهى : « ذلك لأن هذا المنطق ليس الا .. عرض بارع للركائز .. » وأود أن انقل العبارة كلها بما فيها الجزء المحذوف لأنها ليست بالضرورة خطأ . والعبارة « وذلك لأن هذا المنطق ليس الا دراسة عقلية لصور الفــكر ومقــولاته ، وعرض بارع للركاز التى قامت عليها المعرفة البشرية ، أليست عبارة ((عرض بارع للركائز)) الخ جملة جديدة ؟ ألا يمكن أن تكون ((عرض بارع)) خبر لمبتدأ محذوف ، أى ((وهو عرض بارع ..)) ؟ وحتى لو سلمنا بأنها خطأ وأنها لابد أن تفهم على النحو الذى فهمه الأستاذ الدكتور فهل وجود خطأين فى هذا المؤلف الفخم على حد تعبيره – يبرر مثل هذه العبارة » وكنا نود لو حرص الاستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النحوية واللغوية حتى يجىء العرض سليما شكلا وموضوعا ولكننــا مع الاســف نلتقى بالكثير من أخطاء الاعراب ..)) . هــل وجــود هذين الخطأين يسىء الى ((شكل البحث بحيث لم يعد يتفق فيه الشكل مع المضمون !؟ لكنها دقة أستاذنا الكبير التى لا تريد أن تترك صغيرة ولا كبيرة .

كلمة شــكر ...

ومهما يمكن من أمر اختلافنا مع أستاذنا الكبير بشأن النقاط التى ذكرها (وهو اختلاف صحى ، بل ضرورى فى مجال الفلسفة بالذات) فلا بد لى فى النهاية أن أتوجه الى استاذنا الدكتــور زكريا ابراهيم بعميق شــكرى . دائمــا الشكر له شكران : الاول : لحرصــه على عرض الـكتاب على صفحات الفكر المعاصر وتقديمه للقراء وتعريفهم به . والثانى لعبارات الثناء والمديح الرقيقة المتنــاثرة طوال المقال ، والتى كان لها – بامانة واخلاص – أعمق الأثر فى نفسى ، خصوصا وانها صادرة عن أستاذ كبير ومفكر ممتاز يشهد له الجميع – وأولهم كاتب هذه السطور – بمكانته العلمية التى لا تنكر .

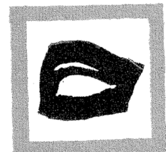
امام عبد الفتاح امام

لوحات الغلاف :

للفنان التشكيلى المعاصر عمر النجدى الذى يعــد واحدا من فنــانى الطليعة المصريين ، واكثرهم حصولا على الجوائز الفنية فى مصر والخارج ، واقدرهم على اجتياز حاجز المحلية والاقليمية الى حيث آفاق الفن العالمى . وعمر النجدى فنان مصرى أصيل اتخذ من التشكيل لغة يعبر بها عن ذات نفسه وعن الواقع من حوله ، فجــاءت أعماله وبخاصة فى النحت اضافات فنية جديدة ، فيها أصداء من الماضى البعيد ، ماضى النحت المصرى القديم ، وفيها ملامح من الواقع الحــاضر ، واقع الفولكلور أو المــأثور الشعبى ، وفيها تطوير لهذين البعدين الى المفهوم الذوقى والجمالى الحديث . ثم فيما بعد هذا كله رؤى معاصرة تشع منها أضواء هذا العصر .. عصر الثورة التكنولوجية على مستوى التكنيك الفنى ، وعصر الثورة الصناعية على مستوى الخامة المستخدمة ، وعصر الثورة الاشتراكية على مستوى توظيف الفن لخدمة الواقع وتهديفه لمناصرة الحياة .

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

المطبعة الثقافية
رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠/ ١٩٧٠



الفكر المعاصر

العدد ٦٤ يونيو ١٩٧٠



مجلة

الفكر المعاصر

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الرابع والستون
يونيو ١٩٧٠



الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيوز

د. فؤاد زكريا

منذ أن ظهر المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وهو يحاول أن يضع الفلسفة فى اطار العلم عامة ، أو فى اطار علم بعينه ، وفى الحالة الأخيرة كان العلم الذى توضع الفلسفة فى اطاره هو عادة العلم الذى يتفوق على غيره فى فترة معينة ، بحيث يعد أنموذجا للمعرفة البشرية بوجه عام · وهكذا ظلت وضعية القرن التاسع عشر تتخذ من العلم الطبيعى مرشدا وموجها للفكر الفلسفى ، وللعلم الانسانى بوجه عام ، وأصبحت مصطلحات العلوم الطبيعية شائعة التداول عند وصف المجتمعات الانسانية ، بل عند وصف الذهن الانسانى وما يدور فيه من عمليات ·

وعلى الرغم من أن العلوم الطبيعية لم تفقد أهميتها فى القرن العشرين ، بل اكتسبت مزيدا من المكانة بوصفها المثل الأعلى للمعرفة الدقيقة ، فان التحول الهائل الذى طرأ عليها منذ بداية هذا القرن ، والذى أدى الى ارتفاع مكانتها على هذا النحو ، كان يتمثل فى اصطباغها على نحو متزايد بالصبغة الرياضية ، وفى استغلالها للتقدم الرائع الذى أحرزته الرياضيات الى حد كاد يضيع معه التمييز بين مجالى العلوم الرياضية والطبيعية ·

وحين ظهرت العلوم الرياضية بهذا المظهر البالغ الأهمية ، تحولت اليها الفلسفة الوضعية لتتخذ منها أنموذجا للفكر الانسانى · ولما كان الطابع المميز للرياضة الحديثة هو التحليل ، فقد أصبحت الفلسفة الوضعية بدورها فلسفة تحليلية ، وأصبح المنطق هو العلم الرئيسى الذى تركز فيه هذه الفلسفة جهودها ، والذى يمثل أقسى جهد يبذله الفكر الفلسفى من أجل الاقتراب من مجال العلم ·

هناك اذن وضعية قديمة ، أو وضعية تقليدية ، ووضعية جديدة ، وهذه الأخيرة تتلاقى فى نقاط كثيرة مع « التجريبية المنطقية » ، ومع « فلسفة التحليل » ومن اليسير على المتخصصين أن يكشفوا عن نقاط الاختلاف بين الوضعية القديمة والجديدة بل عن الفوارق الدقيقة فى داخل مختلف تيارات الوضعية الجديدة ذاتها · ولكن هذا لا يحول دون تاكيد وجود عناصر مشتركة قوية واضحة المعالم ، تتسم بها الفلسفة الوضعية فى عمومها · وهذه العناصر المشتركة كانت مثارا لخلاف حاد بين المفكرين منذ أن ظهر ذلك المذهب حتى اليوم ··

وقد اشتهرت بيننا مجموعة من الكتابات التى

خصصت لنقد الوضعية (فى صورتها المنطقية بوجه خاص) ، واستعان بها كلها ، أو بعضها ، عدد غير قليل من كتابنا الذين ناقشوا الفلسفة الوضعية على صفحات الكتب والمجلات ، بل والجرائد اليومية · ولعل أشهر هذه الكتب وأكثرها انتشارا (بين مثقفينا الماركسيين بوجه خاص) كتاب «دفاع عن الفلسفة ، ضد الوضعية والبرجماتية » ، تاليف موريس كورنفورث · ولا يقل عن ذلك شهرة كتاب « نقد للوضعية المنطقية » من تاليف ا· م· جود ، ثم كتاب « فحص (أو اختبار) للوضعية المنطقية » تاليف ج· ر· واينبرج ، وكتاب « ميتافيزيقا الوضعية المنطقية » لجوستاف برجمان ·

هذه الكتب اشاعت بيننا اتجاها الى نقد الفلسفة الوضعية على أسس تكاد أن تكون ثابتة · فقد أصبح من المالوف نقد هذا المذهب بناء على نوع من التناقض الداخلى الذى يتسم به ، فيقال عندئذ على طريقة جود ان الوضعية تنطوى فى ذاتها على كثير من العناصر الميتافيزيقية التى تدعى أنها تعمل على تفنيدها ، أو يعاب عليها تخلفها السياسى والأيديولوجى بطريقة ساذجة لاتخلو من السطحية (على طريقة كورنفورث) · ولم يكن تكرار هذه الانتقادات النمطية فى عشرات المقالات حائلا دون ترديد كل من يريد أن يجرب عضلاته فى ميدان الفلسفة لنفس الأفكار ونفس الحجج ، كلما بدا له أن يصدر حكما على المذهب الوضعى ·

على أن الفكر الفلسفى لا يثرى بترديد حجج تسير على وتيرة واحدة ، مهما تغير أسلوبها ، بل ان المشكلة الواحدة يمكن أن تكتسب ألوانا جديدة ، وتدرس من زوايا غير مالوفة ، كلما جدت ظروف تبرر اعادة تفسير الفكر المالوف فى ضوء جديد ، وكلما أجهد العقل الانسانى نفسه فى البحث عن جوانب غير مطروقة للظاهرة ، تكشفها له الظروف الجديدة التى أصبح يتامل هذه الظاهرة فى اطارها ·

ولعل الجزء الذى قدم فيه المفكر المعاصر المشهور « هربرت ماركيوز » نقده الحاسم للفكر الوضعى ، فى صيغته الحالية ، وهى صيغة التحليل اللغوى ، يعد مثلا بارزا للقدرة على القاء أضواء جديدة على ظاهرة كانت موجودة فى عالم الفكر منذ عشرات

السنين ، ولكن تطور أحداث المجتمع أصبح يحتم تأملها من منظور جديد • هذا النقد يكشف عن تلك الحيوية التي يكتسبها الفكر حين يصبح قادرا على متابعة أحداث العصر واعادة تأمل البناءات الفكرية القائمة من خلال هذه الأحداث ، وهو في الوقت ذاته درس بليغ يثبت أن الجمود والتكرار والترديد ، في مجال الفكر ، راجع الى قصور في العقول التي تمارسه ، وان مجال الاجتهاد والتجديد مفتوح على الدوام لكل من يبذل في سبيله الجهد المطلوب •

على أننا حين نقدم رأي ماركيوز العميق في عيوب الفلسفة الوضعية ، لا نود أن نكتفي برد آرائه بطريقة سلبية ، بل نود أن نستخلص من العرض الذي نقدمه نتائج فلسفية ايجابية • وأفضل سبيل الى ذلك هو مقارنة النقد الذي وجهه الى الوضعية بنقد آخر مشهور سبق أن وجهه لينين الى احد أشكال هذا المذهب في الأعوام الأولى من القرن العشرين • وسوف تتكشف لنا من خلال مواجهة كل من هذين المفكرين بالآخر ، أفكار مثمرة كثيرة ، بل ستثار مشكلات فكرية حافلة بالامكانات ، فضلا عن أن هذا التقابل في الرأي يمكن أن تكون له دلالة عميقة في بحث موضوع الصلة بين الفكر الفلسفي وبين أساسه الاجتماعي واطاره السياسي •

أول ما يستلفت الانتباه في معالجة ماركيوز للفلسفة الوضعية هو استخدامه للفظ «الوضعية» بطريقة يعترف هو ذاته بأنه تعمد أن تكون مؤدية الى الحط من قدر هذا المذهب ، وبأنها لا تخلو من تصرف أو تلاعب في اللفظ • ذلك لأن كلمة Positivism ، التي تدل على الوضعية ، تدل في الوقت ذاته على الايجابية (في مقابل الاتجاه الى النفي أو الرفض) ، وبالتالي على قبول ما هو موجود ، أو تركه على ما هو عليه • وفي كتاب « العقل والثورة » يأتي ماركيوز بشواهد قاطعة تثبت أن المذهب الوضعي كان منذ بداية نشأته أي في وضعية أوجست كونت وتلاميذه في القرن التاسع عشر ، مرتبطا بنوع من النزعة المحافظة في مجال الساسة ، ومن الرضوخ للنظام الاجتماعي القائم والرغبة في المحافظة على الأوضاع السائدة ومحاربة أي اتجاه الى تغييرها • ومن المؤكد ان النصوص التي أوردها ماركيوز في هذا الصدد تثبت على نحو قاطع أن وجهة نظره ترتكز على أساس متين ، وأن اتهامه للوضعية — في صورتها الأولى على الأقل — بأنها في صميمها محافظة على الأوضاع القائمة ، هو اتهام له مايبرره •• والواقع أن نزوع هذا المذهب الى تأكيد « الوضع » القائم يمكن أن يستدل عليه من اسمه ذاته ، سواء في ترجمته العربية وفي أصله الاجنبي فضلا عن أن الأصل الاجنبي يضيف معنى الايجابية والتأكيد ، الذي سبقت الاشارة اليه ، والذي قلنا انه ايجاب بالنسبة الى ما هو موجود بالفعل ، وتأكيد له ، واستبعاد لكل ما يقف من هذا الموجود موقفا سلبيا رافضا •

على أننا لا نود أن ندخل في تفاصيل النقد الموجه الى الوضعية القديمة ، ولذا سنترك آراء ماركيوز في « العقل والثورة » جانبا ، ونركز بحثنا على العرض الذي يتضمنه كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، وهو كتاب يحوي في فصوله الأخيرة نقدا فلسفيا له قيمته الكبرى ، وان كانت شهرة الكتاب ترجع أساسا الى فصوله الأولى التي انتقد فيها الانسان المعاصر ومجتمعه انتقادا مباشرا ، بحيث انه قد يكون من المحتمل ألا يكون الشباب المتمرد الذي قرأ عشرات الألوف من نسخ كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » قد قرأ هذه الفصول الفلسفية الا في أحوال نادرة •

يحدد ماركيوز معنى الوضعية بأنها تنطوي ، منذ بداية استخدامها ، على ثلاثة معان :

١ — تحقيق الفكر المعرفي عن طريق تجربة الوقائع •

٢ — توجيه الفكر المعرفي الى العلوم الفيزيائية بوصفها أنموذجا للدقة والتيقن •

٣ — الاعتقاد بأن التقدم في المعرفة يتوقف على هذا التوجيه • على أن الوضعية في صورتها الحاضرة لا تستمد الوحي — كما قلنا من قبل — من العلم الفيزيائي وحده ، بل تستمده أساسا من العلم الرياضي ، الذي تربط بينه وبين الفلسفة من خلال المنطق ، فتكون ثمرة هذا الارتباط مذهبا في التحليل اللغوي يرى أن وظيفة الفكر الفلسفي هي ايضاح اللغة وتحليل ألفاظها ومفاهيمها وتراكيبها ، ويحارب كل نظرة تعتقد أن للفلسفة أية وظيفة أخرى •

فما هو الشكل الذي تتخذه الوضعية المعاصرة في صورتها التحليلية ؟ انها تتخذ شكل تفكير علمي ، في مقابل التفكير الغامض ، المختلط ، الميتافيزيقي ، الانفعالي ، اللامنطقي ، الذي دأبت المذاهب الفلسفية التقليدية على ممارسته • ولكي تحقق فلسفة التحليل أنموذج العلمية هذا ، تتخذ طابع النسق الشكلي أو الرمزي الخالص الذي ينطوي على ذاته ، كما تتخذ من جهة أخرى طابع التجريبية الشاملة • وهي في كلتا الحالتين تحذرنا بلا انقطاع من التناقض مع عالم الحديث والسلوك الشائع ، ومن محاولة تجاوزه أو رفضه •

فما الهدف الذى تسعى اليه فلسفة التحليل من تحذيرها هذا ؟ انها تستهدف علاج الفكر أو شفاءه من الرغبة فى تجاوز حدود الاستخدام اللغوى « الصحيح » ، أى المتعارف عليه • وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا فى نظرها مرضا ، ويكون الفيلسوف صاحب المذهب الميتافيزيقى شخصا لابد من علاجه ، وتكون كتابات الفلسفة التحليلية « وصفات » طبية مطولة تستهدف وقاية القارىء ـ كلما أراد أن يستخدم اللغة فى التعبير عن فكره ـ قبل أن يصبح بدوره مريضا يحتاج الى علاج •

فاذا تساءلت عن السبب الذى يدعو هذه الفلسفة الى أن تخصص كل هذا الجهد والعناء ، وتكرس عشرات الألوف من الصفحات لعلاج العقول من مرض كان ينتابها في الماضى ، كان الرد هو أن التنبيه المتكرر ، الذى لا ينقطع ، الى خطورة هذا الداء يرجع الى أنه ليس مماثلا لتلك الأدواء التى يمكن أن تعالج مرة واحدة لتختفى بعد ذلك الى غير رجعة • انه داء اذا عولج مرة فانه لا يلبث أن يعود ، واذا تخلص منه عصر ، عاد الى الظهور فى عصور تالية ، بل ان الخلاص التام منه يكاد يكون فى حكم المستحيلات ، الا اذا تدرب المرء على أساليب العلاج والوقاية الشاقة التى تصفها له كتابات التحليليين •• انه داء لم يعبر أحد عن طبيعته خيرا مما عبر عنها « كانت » فى السطور الأولى من مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » ، حين وصف نزوع العقل الى الميتافيزيقا بقوله : « من عجيب أمر العقل البشرى أنه فى أحد ضروب معرفته تثقل كاهله أسئلة لا يملك أن يتجاهلها لأن طبيعة العقل ذاته هى التى تفرضها ، ولكنه فى الوقت ذاته لا يملك أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدراته » •

وكما أن علم الاجتماع ـ الذىظهر أصلا بفضل جهود الوضعية القديمة ـ يسعى فى المجتمع الصناعى الحالى الى معالجة كل انحراف عن القواعد المقبولة فى المجتمع ، والى كشف السلوك الشاذ فى المجتمع الصناعى وتقويمه ، واستبعاد الأفكار النقدية التىيمكنها أن تقيم رابطة بين هذا السلوك غير العادى وبين المجتمع ككل ـ فكذلك يكشف التحليل كل ما هو غير مألوف ، وغير معترف به فى اللغة المعتادة أو التجربة الشائعة • صحيح أن فلسفة التحليل ليس لها ذلك الهدف العملى المباشر الذى يتجه نحوه علم الاجتماع القائم على أسس وضعية ، وان كفاحها ضد تجاوز عالم الحديث الشائع لا ينبغى أن يربط مباشرة بالكفاح ضد تجاوز المجتمع القائم علىالمستوى السياسى ، ولكن الصلة بين طريقة التفلسف النظرى وبين الأيديولوجية تظل مع ذلك قائمة ، وتتجلى براعة ماركيوز أوضح ماتكون فى تحديد معالم هذه الصلة •

ان فلسفة التحليل تتخذ من الاستخدامالشائع للألفاظ ، ومن السلوك المعترف به ، مرجعا لها ، وتحدد مهمتها بأنها استبعاد التصورات التى تتجاوز هذه الاستخدام • وعلى ذلك فان موقفها من التراث الفلسفى يتسم بأنهمضاد لطرقالتفكير التىصاغت مفاهيمها على نحو متوتر ، بل متناقض مع أساليب التفكير والسلوك الشائعة • وبعبارة أخرى فان موقفها مضاد ، مثلا ، لفلسفة هيجل ؛ الذى كانت الصفة المميزة للعقل فى نظره هى التناقض ، وكان السلب أو النفى هو المبدأ الذى يحكم وضعه لتصوراته• فالاطار الذى تتحرك فيه فلسفة التحليلاللغوى لايسمح أصلابهذا التناقض لأن المعيار الذى تقيس عليه الصواب أو الخطأ هو الاستخدام القائم فعلا للغة ، وطرق السلوك المعترف بها •

ومن ثم كانت الوضعية صراعا ضد كل ميتافيزيقا ، وكل نزعة الى العلو والتجاوز ، وضد كل مثالية ، على أساس أن هذه كلها طرق غيبية عتيقة فى التفكير • وبذلك يصبح الفكر الفلسفى فى نظرها مثبتا ، ايجابيا ، ويمارس النقدالفلسفى «داخل» الاطار الاجتماعى القائم ، وتوصم المفاهيم غير الوضعية بأنها محض تأمل أو خيالات وأوهام• فالوضعية تستتبع مباشرة تقلص الفكر ، اذ تستبعد منه كل محاولة للتجاوز والتعالى ، بل ان المذاهب الوضعية المختلفة تتبارى فى تضييق نطاق الفكر الفلسفى ، وفى تطبيق مبدأ «الامتناع عن تجاوز ما هو معطى » • ويترتب على هذا الامتناع أن يترك الواقع دون أن يمس ، أى أن الفلسفة ، على حد تعبير فتجنشتين ـ وهو من أقطاب هذا المذهب ـ « تترك كل شىء على ما هو عليه » • ويتجلى هذا الموقف المسالم ازاء ما هو موجود فعلا ، فى قبول لغة الحديث المعتاد عند رجل الشارع واتخاذها معيارا للنقاش الفلسفى ، والالتجاء فى بعض الأحيان الى نماذج شبه عامية من هذا الحديث ، وهى طريقة فى البحث تفيد ـ الى جانب ذلك ـ فى خلق جو تشيع فيهالسخرية من اللغة الميتافيزيقية « المترفعة » ، ومن أصحاب العقول المفرطة فى « التثقف » •

بل ان الذى يحدث فى كثير من الأحيان هو أن ما يستخدم فى التحليل ليس هو اللغة المعتادة فى سياقها الطبيعى ، بل انه فتات لغوية أشبه بكلام الأطفال ، فيكرس فتجنشتين مثلا صفحات طوالا لتحليل عبارة « المكنسة فى الركن » ويبذل



غيره من التحليليين جهدا مضنيا لتحليل احساسنا بشيء طعمه مشابه لطعم الأناناس ، وتؤخذ هذه القصاصات اللفظية مأخذ الجد الشديد ، وان كان من الطبيعى أن يؤدى ذلك الى شيوع نوع من الهزل غير المقصود فى جو البحث ٠

ومع ذلك فمن الغريب حقا أن الهدف المعلن عنه يظل هو ذاته بعيدا عن التحقق ، فاذا كان هـذا الهدف هو استبعاد الغموض الميتافيزيقى ، والوصول الى الوضوح فى استخدام اللغة . فان أبسط تصفح لمؤلفات التحليليين (ج٠أ٠ مور على سبيل المثال) يقنعنا بأن الغموض مازال قائما وبأنه لا يقل بحال عن غموض أعقد الميتافيزيقيين بل ان « أشد ضروب الميتافيزيقا تعقيدا » ، كما قال ماركيوز : « لم تظهر فيها مشكلات لفظية وهمية كتلك التى ظهرت فى صدد مشكلات الرد ، والترجمة ، والوصف ، والاشارة ، وأسماء الأعلام الخ ٠٠ »

ولكن ، لنفرض جدلا أن هذه الفلسفة تحقق هدفها هذا ، وهو الوضوح ، فهل الوضوح غاية فى ذاته أم أنه وسيلة لغاية أخرى ؟ ٠ ان الفلسفة قد اعتادت أن تستخدم الوضوح أداة تحقق بها أهدافا لا شأن لها «بطريقة التعبير» ، أعنى أهدافا تتعلق « بمضمون التعبير » ، ولكن الفلسفة التحليلية تتخذ من اللغة ، بقدر ما تكون أداة للتعبير ، حدا نهائيا لكل جهودها ٠ وصحيح أنها لا تكف عن تأكيد الفوائد التى تعود على الفكر ، فى أى مجال نشاء أن نستخدمه فيه ، اذا ما كان القالب اللغوى الذى يعبر الفكر عن نفسه فيه سليما دقيقا واضحا ، ولكن جهودها وطاقتها ، فى واقع الأمر ، تستنفد كلها فى بحث القالب الشكلى وحده ، ولا يتبقى منها شيء للانتفاع من هذا الوضوح الذى أجهدنا أنفسنا فى سبيل اكتسابه ، من أجل البحث فى مشكلات أكثر عينية وأشد الحاحا ٠

وهنا تكمن المشكلة الكبرى ، ويأتى موضع السؤال الهام الذى ينبغى أن توجهه كل فلسفة تحليلية الى نفسها وتحاول الاجابة عنه بأمانة تامة ، هل هذه حقا هى مهمة الفلسفة ؟ هل يتعين على

الفلسفة أن تترك كل شيء على ما هو عليه ، وتكتفى بتحليل اللغة دون أن تحاول الاقتراب مما تعبر عنه اللغة ؟ وهل يحق للفلسفة أن تصل فى التواضع ، بل فى المذلة ، الى حد التنازل لغيرها عن كل صلة بمضمون الفكر الانسانى ؟ هل تكون الفلسفة قد أدت مهمتها على الوجه المطلوب اذا ما تركت جانبا كل ما هو موضوع تنازع وخلاف ، وكل ما لايزال فرضيا أو بعيد الاحتمال ، وكل ما لا يكون موضوعا لتجربة مباشرة ، بل ما يظل بعيدا عن مجال التجربة بوجه عام ؟

هنا تظهر الخطورة الأيديولوجية لفلسفة التحليل ، من وجهة نظر ماركيوز • فالاقتصار على اتخاذ الوضوح فى التعبير هدفا والنظر الى الحديث الشائع على أنه معيار للتعبير السليم ، أو على أنه هو الاطار الذى يتحرك داخله كل تعبير سليم ، يؤدى الى حرماننا من فرصة الاحتفاظ بحقنا فى التفكير من خلال عبارات غير العبارات الشائع استخدامها - أعنى تلك العبارات التى لا يكون لها معنى ، ولا تكون معقولة ، الا لأنها عبارات مختلفة عما هو شائع • والواقع أن اللغة الفلسفية التى ترد فيها عبارات مثل « الفكرة » « والأغتراب » ، لاتستهدف عملية كتلك التى تستهدفها اللغة المعتادة بعباره مثل « المكنسة فى الركن » • والتحليلات المرهقة لتجربة تذوق طعم شىء قريب من طعم الأناناس لا تفيد فى فهم الأوضاع البشرية شيئا ، وهى تفصل الانسان عن السياق الأكبر الذى تتكون فيه ألفاظه ، وهذا السياق هو واقع المجتمع الانسانى ، هو التسابق فى التسلح والحرب الباردة ومذابح فيتنام وحصار كوبا •

ان التعبيرات التى لا يمكن تحقيقها بالمقاييس المعتادة ضرورية ، والخروج على قواعد الاستخدام الشائع ، بل على قواعد المعنى ذاتها ، كان فى أحيان معينة أمرا لا بد منه لكى تؤدى الفلسفة مهمتها الحقيقية ، مهمة تمكين الانسان ،على المستوى الأيديولوجى ، من تجاوز الأوضاع الفاسده أو العتيقة أو المتناقضة السائدة فى واقعة • لذلك كان من السمات الصحية فى الفلسفة (وليس على الاطلاق من سماتها المرضية) أن تتضمن مفاهيم لا تنتمى الى « حصيلتنا الشائعة » من الألفاظ ، كالمثال الأفلاطونى ، والماهية الأرسطية ، «والروح» لهيجلية ، و « التشيؤ » الماركسى • هذه كلها مفاهيم يستحيل أن توجد فى ذلك الحديث المعتاد الذى يتفرغ الوضعيون لتحليله ، وهى بمقاييسهم أوهام وأساطير ، ولكنها بالنسبة الى المهمة الحقيقية للفلسفة ضرورات لا غناء عنها •

وحين يكون الواقع نفسه متناقضا ، خداعا ، وهميا ، فمن الطبيعى أن تبدو النظريات التى تنقده ، عندما يحكم عليها بمعياره ، غير علمية وغير دقيقة • ولكن الوضعية لا تحاول أن تناقش هذا الواقع الأول الذى تبدأ منه ، وترفض كل نظرية تقف منه موقفا نقديا • وحقيقة الأمر أن وجود نوع من العلو والتجاوز ، بل والتناقض ، أمر لابد منه لكل فكر نظرى يريد أن يثور على هذا الواقع المتخبط وأن يعمل على تغييره • خذ على سبيل المثال ، المثل الأفلاطونية • انها بالمعيار التحليلى أوهام لفظية متناقضة مع الواقع ، وهى فعلا كذلك ، ولكن أفلاطون لجأ اليها لان الواقع الذى كانت تتناقض معه هو ، من وجهة نظره ، واقع غاشم يسعى الى رفضه أو تجاوزه ، انه واقع الديمقراطية بالنسبة الى فيلسوف أرستقراطى اليجاركى • وقد لا يوافق المرء أفلاطون على حكمه على طبيعة هذا الواقع ، أو على الأهداف التى كان يستهدف تحقيقها من وراء نقده لهذا الواقع ، ولكن هذا لا ينفى أن النظرية الفلسفية تستخدم ما يعد الفاظا وهمية لأن الواقع الذى كانت تنقده كان من وجهة نظرها هو الوهمى والخادع •

وهذا يؤدى الى الربط بين الفلسفة والسياسة - لا بطريق فج مباشر ، بل عن طريق ادراك الوظيفة النقدية للفلسفة ازاء الواقع الذى تصوغ فيه مفاهيمها • ولو لم يتحقق هذا الربط لكانت الفلسفة تخون جانبا أساسيا من جوانب رسالتها ولكانت تدفن رأسها فى رمال عالم لا تسوده خلافات ، أو لا تعرف فيه سوى خلافات أكاديمية مصطنعة لا أساس لها فى الواقع •

كذلك يؤدى هذا الى الربط بين الفلسفة وبين السياق التاريخى الذى يصوغ فيه الانسان أفكاره ومفاهيمه من خلال صراعه مع الطبيعة وداخل المجتمع • فالوضعية ، التى تتجاهل كل علو وتجاوز ، تهمل البعد «التاريخى» للفكر البشرى ، وتنظر الى التجربة الحاضرة نظرة مطلقة منعزلة عن دلالتها التاريخية ، وهى بذلك تضع معايير مطلقة للاستخدام الصحيح والباطل للغة ، وتغض الطرف تماما عن السياق التاريخى الذى لا يفهم معنى للصحة أو البطلان الا من خلاله •

●

اذا كنا قد توسعنا الى هذا الحد فى تقديم نقد ماركيوز للفلسفة الوضعية ، فذلك لأن هذا النقد ليس معروفا بالقدر الكافى ، أما آراء لينين فى هذا الموضوع نفسه فقد كتب عنها الكثير ،وخاصة فى الآونة الأخيرة ، ولذلك فلن نقدمها الا بالقدر الذى

يسمح باجراء مقارنة، نعتقد أن لها دلالتها العميقة بين هذين المفكرين الكبيرين .

كان لينين ، فى كتاب « المادية والنقدية التجريبية » ينقد شكلا من أشكال المذهب الوضعى ظهر فى أوائل القرن العشرين ، ويعتقد البعض أنه اختفى فى عصرنا الحالى . ولكن الواقع أن هناك صلة وثيقة بين مدرسة ماخ ، التى وجه اليها لينين حملته ، وبين الفلسفات الوضعية الجديدة . هذه الصلة تتمثل فى :

١ ـ التمسك « بالمعطيات الحسية » الى حد التقديس .

٢ ـ الاعتقاد بأن التقابل بين المادية والمثالية وهمى ، وبأن « التجربة المباشرة » تتجاوز هذا التقابل .

٣ ـ الاعتماد على التحليل المنطقى الشكلى بوصفه الوسيلة الرئيسية للتحليل الفلسفى .

ولقد حاولت النقدية التجريبية أن تستغل الكشوف الانقلابية التى حدثت فى ميدان العلم الطبيعى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لكى تحارب النزعة المادية (ومن ثم ظهر بوضوح أن ادعاءها الحياد بين المادية والمثالية ، أو تجاوزهما معا ، هو فى واقع الأمر ـ شأنه شأن كثير من أنواع الحياد ـ تأييد لأحد الطرفين على حساب الطرف الآخر) . هذه الكشوف أدت الى تغيير صورة العلم الطبيعى ، وبالتالى صورة العالم الفيزيائى القديم ، تغييرا جذريا .. فالذرة التى كانت تظن جزءا لا يتجزأ ، اتضح انها تنقسم ، ومن ثم فلا وجود ـ فى رأى أصحاب هذا الاتجاه ـ للمادة . والكتلة ، التى كانت تظن مطلقة ، تبين أنها تعتمد على سرعة الحركة ، والمادة تنحل الى طاقة ، والزمان والمكان متداخلان وليس لواحد منهما تحديد مطلق بمعزل عن الآخر .

هذه النتائج الانقلابية أدت ببعض العلماء المتفلسفين الى استنتاج عدم وجود قوانين فى الفيزياء ، بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ ، وبالتالى عدم اتصاف النظريات العلمية فى عمومها بالموضوعية . فالصفات المطلقة والثابتة للظواهر الطبيعية لا وجود لها ، والنسبية ـ بمعنى انعدام القانون الموضوعى ـ هى السائدة فى كل شىء . ولابد أن تكون المادة أسطورة غابرة قضى عليه تقدم العلم الحديث .

ازاء هذه الموجة التى تهدد المادية الديالكتيكية فى صميمها ، لاسيما وانها صادرة عن علماء كان لهم فى ذلك العصر وزنهم الكبير ، وقف لينين يتصدى للتيار الجديد بقوة وحزم . وكان لهذا التصدى مغزى هام : ذلك لأن لينين لم يكن عالما بالمعنى المتخصص لهذه الكلمة ، ولكنه لم يحجم عن نقد علماء كبار فى عصره : اذ أنه لم يكن ينقدهم على أرض البحث العلمى المتخصص ، بل على أرض الفلسفة . ومع احترامنا جميعا للعلماء فى ميادينهم الخاصة ، فان الكثيرين منهم حين يتفلسفون يقعون فى أخطاء ساذجة لا يصعب على أى ذهن مدرب أن يكتشف نواحى الضعف فيها . مثل هذه الأخطاء لابد أن تفند بقوة ، ليس فقط لأنها أخطاء ، بل أيضا لأن سلطة مرتكبيها ومهابة العلم الذى يمثلونه ، تجعل الأذهان أكثر استعدادا لقبولها بالقياس الى غيرها من أخطاء الفلاسفة أو المفكرين غير المشتغلين بالعلم .

وهكذا قدم لينين بحثا مفصلا أراد فيه أن يثبت أن الكشوف الأخيرة فى الفيزياء لا تؤدى الى تفنيد المادية فى عمومها ، بل تفند نوعا واحدا من المادية وهو النوع الميتافيزيقى الميكانيكى ، أما بالنسبة الى المادية الديالكتيكية ، فان هذه الكشوف تزيدها تدعيما ، وتقدم لها أساسا علميا جديدا .

والواقع أن ازدياد اعتماد العلم الفيزيائى على التحليل الرياضى التجريدى ، جعل البعض يتصورون امكان الفصل بين المجردات الرياضية التى تعبر عن القوانين الفيزيائية ، وبين الأساس المادى الذى ترتكز عليه ، فانتهوا من ذلك الى نتائج مثالية . كذلك تصور هؤلاء أن أية نظرية ، وأى قانون ، لا يحمل قيمة مطلقة، مادام مبدأ النسبية قد أصبح هو السائد فى الفيزياء الحديثة . ولكن لينين يؤكد فى هذا الصدد ضرورة التفرقة بين أمرين : القضايا التى نصدرها عن تركيب المادة وطبيعة القوانين التى نصف بها المادة ، أو العالم الفيزيائى بوجه عام . فالأولى يمكن أن تكون نسبية ، لأنها تتغير بالفعل تبعا لمستوى تقدم العلم ، أما الثانية فلابد أن تكون موضوعية ، لا مجرد مواضعات مصطلح عليها .

واذن فلتتغير طبيعة المادة كما تشاء ، وليكتشف العلم عن تركيبها مايكتشف ، فستظل هناك ، من وراء هذا كله ، قوانين لا يمكن أن توصف بأنها من ابتداع العقل الانسانى . والأساس المؤكد لموضوعية هذه القوانين هو أن العالم الذى تتحدث عنه خارجى مستقل عن الوعى الانسانى . صحيح أن مايسمى « بماهية الشىء » يتسم بطابع نسبى وأنه ليس الا تعبيرا عن مدى تعمق المعرفة الانسانية بالعالم . وصحيح أن كل المفاهيم التى نكونها عن الطبيعة ، كالذرة والالكترون ، والفوتون ، لاتعدو أن تكون علامات على طريق معرفتنا بهذه الطبيعة .

ولكن هذا لا يحول دون الاعتراف بحقيقة لاسبيل الى الشك فيها ، وهي أن الطبيعة ذاتها توجدخارج ادراكنا ، وخارج ذهننا ، وأن القوانين العلمية تعبر عن موضوعات مستقلة عن الانسان .

وعلى هذا الأساس انتهى لينين الى تعريف للمادة أخذ فيه بعين الاعتبار الكشوف الحديثه فى الفيزياء واستبعد فيه أخطاء المادية الميتافيزيقية القديمه ، فقال ان « المادة مقولة فلسفية تدل على الواقع الموضوعى الذى يظهر للانسان بواسطة احساساته والذى تقدم الينا احساساتنا نسخة منه ، وصورة فوتوغرافية ، وانعكاسا ، له ، هذا مع وجوده مستقلا عنا » . وبغض النظر عن الصعوبات التى تنطوى عليها تعبيرات « النسخ والتصوير الفوتوغرافى ، والانعكاس » ، والتى يمكن أن يكشف عنها بسهولة أى تحليل دقيق لهذه الألفاظ فان أهم ما فى هذا التعريف هو المبدأ العام نفسه أى استقلال المادة فى وجودها عن الادراك . وأغلب الظن أن لينين ، مع اصراره على هذا المبدأ ، كان فى الوقت ذاته يدرك صعوبة التعبير عنه ، بدليل أنه استخدم ثلاثة ألفاظ ، وكأنه يقول للقارىء : اختر ما شئت من الألفاظ للتعبير عن علاقة المادة باحساساتنا : النسخ أو التصوير الفوتوغرافى أو الانعكاس ، ولكن المهم فى الأمر أن المادة موجودة موضوعيا . وكذلك فان هذا التعريف لا يحدد شكل الوجود الموضوعى للمادة ، ويعترف ضمنا بأن هذا الشكل قابل للتغير تبعا لمستوى المعرفة العلمية ، ولكن مايحرص عليه هو استقلالها من الذات . وهكذا فان المادية الديالكتيكية لا تحتفظ فى نهاية الأمر من التصور التقليدى للمادة الا بفكرة الاستقلال عن الوعى الانسانى ، أيا كان طابع هذا الشىء المستقل عن الوعى .

أما المذاهب الوضعية المنبثقة عن أفكار ماخ وأفيناريوس ، فهى لا تعدو أن تكون صورة مقنعة من صور المثالية ، وهى بتأكيدها أن الحد النهائى للمعرفة هو المعطى الحسى ، وان كل ما وراء ذلك لا وجود له ، أو على أحسن الفروض مجهول ، لا تخرج كثيرا عن نطاق تفكير فيلسوف مثالى صريح مثل باركلى ، الذى أكد دون مواربة أن وجود الشىء لا يزيد عن كونه مدركا . وحين يتخذ هذا النوع من الوضعية طابعا مثاليا كهذا ، فانه يقف — عن وعى أو بلا وعى — الى جانب كل الاتجاهات المنبثقة عن المثالية ، وهى الاتجاهات المعادية للتقدم والتحرر وسيادة العقل .

●

ها نحن أولاء نجد أنفسنا ازاء مفكرين تجمع بينهما عناصر مشتركة متعددة ، ينقدان شكلين متباينين لمذهب فلسفى واحد . فما الذى تكشفه لنا مواجهة كل منهما بالآخر ؟

أول مايستلفت الانتباه أن كلا منهما كان يخوض هذه الموضوعات الفلسفية بهدف سياسى . فتفكير لينين فى الفلسفة كان منذ بدايته الى نهايته داخلا فى اطار سياسى ، فصراعه العنيف ضد خصومه الفكريين لا يفسره شىء سوى الارتباط الذى كان يقيمه فى ذهنه على الدوام بين الرأى النظرى للمفكر ، بين النتائج العملية التى لابد أن تترتب عليه . لذلك فان حرصه على تفنيد كل فلسفة يعتقد أنها تتضمن عناصر مثالية ، كان فى واقع الأمر حرصا على تجنب النتائج العملية التى يمكن أن تترتب على النظرة المثالية الى العالم .. وهكذا كان تفكير لينين ، فى كل جوانبه ، نموذجا حيا للتداخل والتفاعل بين الفلسفة والسياسة . واذا كان من الأمور التى تثير الدهشة ، للوهلة الاولى ، أن يجد المرء هذا الثائر الدائم التنقل والمنظم البارع لأول ثورة اشتراكية فى التاريخ قادرا على التعمق فى المسائل الفلسفية الى حد يحسده عليه كثير من المحترفين ، فان هذه الدهشة تزول اذا عرفنا أن تفلسف لينين كان تطبيقا مباشرا لقضية كارل ماركس المشهورة : « قبل الآن كانت الفلسفة تسعى الى تفسير العالم ، ولكن عليها من الآن فصاعدا أن تعمل على تغييره » ففى اطار هذا الفهم الخاص للفلسفة ، الذى ترتبط فيه أوثق الارتباط بالممارسة العملية وبالسعى الى التغيير نستطيع أن نقول ان لينين استطاع أن يكتب فلسفته لأنه (وليس رغما عن أنه) كان سياسيا ثوريا ينادى بتغيير شامل فى العلاقات الاجتماعية بين البشر .

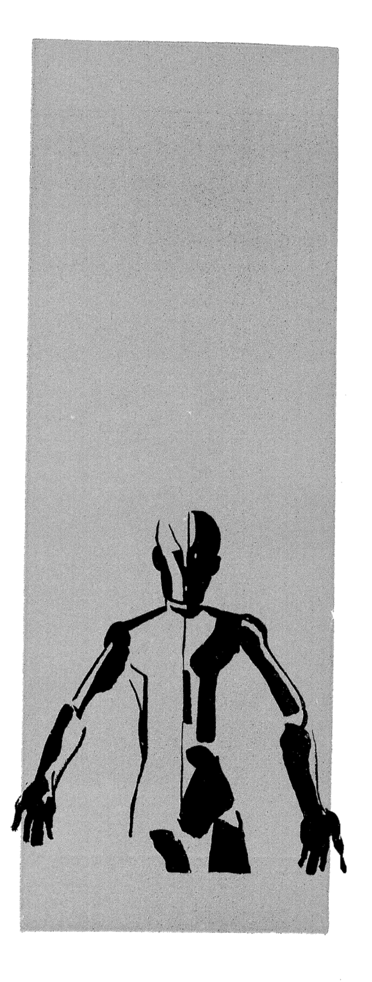
ولقد انتهى ماركيوز بدوره الى موقف مماثل ، وان كان قد بدأ فيلسوفا محترفا ، ثم تحول بالتدريج الى وضع تفكيره الفلسفى فى خدمة القضايا الملحة فى عصرنا الحاضر ، مثل قضية الأبعاد الانسانية للعصر التكنولوجى ، وقضية تمرد الشباب ، حتى أصبح تفكيره من أهم العوامل المحركة لثورات الشباب . ولا جدال فى أن هذا المنظور هو الذى يحكم تحليله النقدى لأى مذهب فلسفى ، بحيث أن حملته على الوضعية لا ينبغى أن تفهم الا فى ضوء تفسيره الخاص لها بوصفها مذهبا يقف موقفا **ايجابيا** من الأوضاع القائمة — أو لعل التعبير يغدو أدق لو قلنا انها مذهب يقف من هذه الأوضاع موقفا **سلبيا** ، ويتركها على ما هى عليه

دون أن يمسها من قريب أو من بعيد فيكون فى هذا الموقف السلبى اقرار ضمنى لكل ماهو موجود واستبعاد لكل مايؤدى الى رفضه ونفيه ٠

ولكن ، اذا كانت الفلسفة عند كل من لينين وماركيوز ترتبط بالممارسة العملية على هذا النحو الوثيق ، واذا كان كلاهما قد وقف من الفلسفة الوضعية موقفا نقديا ، ورأى فيها خطرا يهدد المبادىء التى كرس من أجلها حياته ، فمن المتوقع عندئذ أن يكون النقد الذى يوجهانه الى هذا المذهب متشابها ، أو متقاربا على الأقل ٠ ومع ذلك فان كليهما قد انتقد الفلسفة الوضعية لأسباب مضادة تماما لتلك التى انتقدها الآخر من أجلها ٠ فالعيب الأكبر للوضعية فى نظر لينين هو أنها ترتد ، بشكل أو بآخر ، الى المثالية ، وتنحاز بالتالى الى صف البناءات الفكرية الرجعية التى يشيدها أعداء المادية الديالكتيكية ٠ والعيب الاكبر للوضعية فى نظر ماركيوز هو أنها تستبعد ، من حيث المبدأ ، كل تفكير مثالى ، وكل محاولة لتجاوز الواقع الموجود ، وتقطع الطريق على أى اتجاه يهدف الى التمرد عليه وتغييره ٠ أو بتعبير آخر ، فان الوضعية في نظر لينين بعيدة عن الواقع (المادى) ومتجهة بطبيعتها الى جانب الفلسفات التى ترد هذا الواقع الى أفكار ذاتية ، أما فى نظر ماركيوز فانها لصيقة بهذا الواقع اكثر مما ينبغى ، والخطأ الأكبر فيها هو أنها لا تترك أى مجال للتفكير من خلال مفاهيم متجاوزة لما هو قائم ، أو لما هو موضوع للتجربة الفعلية ٠

هناك اذن تناقض أساس فى نظر مفكرين كان كل منهما ثائرا ، على طريقة الخاصة ، الى مذهب يعتقد كل منهما أنه يخمد نيران الثورة التى يدعو اليها ٠ فكيف حدث هذا التناقض ؟ وهل من الممكن تفسيره ، ومن ثم تجاوزه ؟

١ ــ أول ما يخطر ببال المرء هو أن الحقيقة الموضوعية التى كان لينين يدافع عن وجودها ، وينتقد الوضعيين لموقفهم السلبى ازاءها ، هى حقيقة العالم الفيزيائى ، التى ينبغى فى رأيه ألا تكون متوقفة على الذات ٠ أما عند ماركيوز فان الواقع الموضوعى ، الذى يعيب على الوضعيين تمسكهم المفرط به ، هو واقع النظام الاجتماعى القائم ، أو الطرق السائدة فى التفكير وفى الحديث وفى التجربة ، وهى الطرق التى نشأت وتمت فى ظل هذا النظام ، واكتسبت دلالتها داخل اطاره ٠ فهناك اذن اختلاف أساسى فى معنى « الواقع » عند كل من هذين المفكرين ٠



٢ ـ ويقابل ذلك اختلاف مماثل فى معنى « المثالية » • ذلك لأن المثالية التى كان يتحدث عنها لينين ، والتى كان يعيب على الوضعيين وقوعهم فى أخطائها ، هى مثالية القرن الثامن عشر ، السابقة على الفترة النقدية فى تاريخ الفلسفة • أما تلك المثالية التى كان ماركيوز يعيب على الوضعية أنها لا تفسح لها مجالا فى تفكيرها ، فهى أولا وقبل كل شىء المثالية الالمانية ، ومثالية هيجل بالذات ، التى استطاع ماركيوز أن يثبت فى كتاباته المختلفة ارتباطها الوثيق بالاتجاهات الثورية الحديثة •

٣ ـ ولقد توقف تفكير لينين ، فى اختباره للفلسفة الوضعية ، عند حد انكارها للحقيقة الموضوعية للعالم ، فهو يحارب بقوة رأيها القائل ان الكشوف العلمية الجديدة أثبتت أن النظريات العلمية ليست الا رموزا وبناءات مصطلح عليها ، يشيدها العلماء لأغراض علمية معينة • وهو يتهم الوضعية بأنها تضع على ، على هذا النحو ، حاجزا رمزيا يحجب عنا الواقع الموضوعى ، ويحول دون الاعتراف بحقيقة قائمة بذاتها • ولكن ماركيوز يمضى خطوة أبعد : فهذه الرمزية الشكلية المغرقة لا تضع حاجزا أمام الواقع فحسب ، بل انها تمنعنا أساسا من اعمال الفكر فى هذا الواقع من أجل السعى الى تغييره • ان الفلسفة عندهاتصبح تعاملا مع رموز شكلية ، وتفقد وظيفتها التىكانت تلازمها دائما ، أعنى كونها تعبيرا أيديولوجيا عن موقف الانسان ازاء مجتمعه • فالاطار الشكلىالذى تفرضه الوضعية حول العقل الانسانى قد يكون مفيدا فى ميدانه الخاص ، ولكنه يحبس هذا العقل وراء أسوار من الرموز ، بحيث لا يتبقى من طاقته شىء يبذله فى الميدان العينى ، الملموس ، المحسوس ، ومجمل القول ان الفلسفة الوضعية عند ماركيوز ليست فى ذاتها خطأ ، ولكن عيبها الأكبر ينحصر فى ضيق نطاقها ؛ وفى ذلك الهزال والفقر الذى نفرضه على العقل البشرى ، وتحول بينه وبين الخوض فى المشكلات العينية للعالم المحيط به •

٤ ـ وأخيرا ، فان ماركيوز ينبه الى وجه من اوجه الفلسفة الوضعية لم يكن من الممكن أن يتنبه اليه لينين بالقدر الكافى ، لأن الطابع التحليلى اللغوى فى هذه الفلسفة لم يكن قد اكتمل نموه فى عصره : وأعنى به جانبها المضاد للديالكتيك • ففى سعى الفلسفة التحليلية الى الوضوح ، واستبعاد كل تناقض ، انكار لامكان قيام الديالكتيك الذى تحتل فكرة التناقض فيه المكانة الرئيسية • وبعبارة أخرى فليس السبب الذى تكون هذه لفلسفة التحليلية مضادة ، من أجله ، للديالكتيك ، هو أنها تجريدية فحسب ، بل ان هناك سببا آخر أهم ، هو أن هدفها الأساسى ازاحة التناقض ، الذى هو عصب الديالكتيك •

فهل يعنى ذلك أن هدف التفكير المتسق ، الخالى من التناقض ، هدف مضاد للثورة ، لأنه لا يدع مجالا للديالكتيك ؟ وهل السعى الى استبعاد الأخطاء والمغالطات الناتجة عن التناقض يعنى بالضرورة استسلاما للأمر الواقع ؟ تلك ، بلا شك ؛ نتيجة ممتنعة ، ولا تعليل لامتناعها سوى أن معنى «التناقض» فى المنطق الشكلى مختلف كل الاختلاف عنه فى الديالكتيك الهيجلى • وربما كانت فلسفة ماركيوز بأسرها تجسيدا حيا للمشكلة الناجمة عن الخلط بين هذين المعنيين ، وذلك حين تصورت أن السعى المنطقى الى استبعاد التناقض يعنى استبعاد التناقض الطبقى أو الاجتماعى بدوره ، مع أن هذا الأخير فى حقيقته «تضاد» أو «تعارض» أو «تضارب» لا شأن له بالتناقض المنطقى •

وبعد كل هذه المحاولات والايضاحات التى حاولنا أن نلقى بها الضوء على الاختلاف الواضح فى موقف مفكرين تتشابه نقطتا بدايتهما ، كما تتشابه غايتاهما ، عند نقدهما لمذهب فلسفى واحد ـ بعد هذا كله نود أن نشير الى نقطة ربما كانت أهم من النقاط السابقة جميعا فى القاء الضوء على هذا الاختلاف ، وأعنى بها أن الحكمين المتعارضين اللذين أصدرهما مفكران ثوريان على مذهب واحد ، يتهمه أحدهما بأنه مغرق فى المثالية ويتهمه الآخر بأنه عدو للمثالية وتابع ذليل للواقعية ، يثبتان قبل كل شىء أن الانتقال من التفكير النظرى الى التفسير الايديولوجى أمر شديد التعقيد ، كثير المزالق ، وأن الأحكام السياسية التى تصدر على الفلسفات النظرية هى ، فى معظم الأحيان ، أحكام اجتهادية تقبل قدرا غير قليل من الأخذ والرد ، ويمكن بنفس القدر من السهولة اصدار أحكام مضادة لها ، قائمة على مبررات مقنعة ، ومستلهمة نفس روح الأحكام الأولى ، وليست هذه دعوة الى اليأس من تقديم تفسيرات سياسية للأفكار النظرية ، بل أنها لا تعدو أن تكون دعوة الى الحذر وتجنب الحماسة الساذجة التى تعتقد بوجود طريق واحد مباشر ينقلنا من الجانب النظرى لأى مذهب الى الأسس العملية التى يرتكز عليها ، والقيم الاجتماعية التى يدافع عنها •

فؤاد زكريا

سلطان الكلمة ..

د . جنتر هينزه
الأستاذ بقسم اللغة الألمانية
بجامعة القاهرة

تقديم : د . عبد الغفار مكاوى

لم يسبق من قبل أن كان للكلمة المنطوقة أو المكتوبة مثل ما لها اليوم من قوة وسلطان، وذلك منذ أن وجد البشر على الارض ووجدت معهم اللغة التى يتخذونها وسيلة للتفاهم • ولم يسبق أن كان للكلمات مثل ما لها فى عصرنا الحاضر من تأثير هائل على تفكير الافراد والجماعات أو على شعورهم وسلوكهم وارادتهم • ولقد ذهب أصحاب النظرية اللغوية دائما الى أن البناء اللغوى لاحدى اللغات التى ينشأ عليها الناس ويلقنونها من أمهاتهم وآبائهم يخلق لديهم كذلك بناء فكريا وسلوكيا بذاته • وكان من رأيهم أن اللغة انما هى « **عالم لغوى وسط**» يقوم بين الواقع الموضوعى وبين الناس ، ويتربى عليه الفرد أثناء تعلمه لغة الامم• **أى أن اللغة هى التى تحدد للافراد والجماعات طريقة رؤيتهم للعالم وتجربتهم له ، كما تحدد موقفهم منه وأسلوب تعاملهم معه** •

بيد أن هذه الفكرة التى طالما رددها أصحاب النظرية اللغوية عن صور العالم المختلفة التى تعكسها اللغات المختلفة انما تنسب للغة من القوة والتأثير ما ليس لها فى واقع الامر • ذلك لان طريقة «**الجماعة اللغوية**» فى التفكير والشعور ، وأسلوبها فى تجربة العالم واتخاذ موقف منه لا تتوقف فى الحقيقة على بنية اللغة وما يطرأ عليها أثناء تطورها التاريخى المستمر من تغيرات أو يعرض لها من تقلبات ومصادفات ، بل تتوقف على واقع الحياة التى تعيشها الجماعة اللغوية، وتتحدد بالظروف الموضوعية التى تحيط بالناس • **فليست اللغة هى التى تحدد التاريخ ، بل ان الناس هم الذين يحددونه من خلال صراعهم الدائم مع العالم، ومواقفهم المختلفة من الواقع ، ومواجهتهم المستمرة للبيئة** •

ومع ذلك فنحن لا نقصد هذه «القوة» ولا هذا «السلطان» ، وانما نريد الحديث عن قوة تأثير اللغة على التفاهم اليومى والاستعمال العادى للألفاظ والكلمات • فلم يسبق كما تقدم القول أن استطاعت الكلمة المنطوقة أو المكتوبة فى تاريخها الطويل أن تبلغ كل هذه الاعداد البشرية التى تقراها أو تسمعها فى وقت واحد • **ان عصرنا ، وهو عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، هو كذلك عصر الوسائط الجماهيرية الحديثة** • لقد بلغ التواصل بين الناس أقصى مداه وأضخم أبعاده• فقراء الصحف والكتب والمجلات يتزايد عددهم كل يوم ؛ وأجهزة الاذاعة والبث (أو الراديو والتليفزيون) تدخل الكلمة المنطوقة فى كل بيت ، وتؤثر فى نفس الوقت على تفكير مئات الألوف من الناس بل ملايينهم ، كما تؤثر على شعورهم وارادتهم وسلوكهم • ومديرو الاعلانات فى الشركات العالمية الكبرى يستغلون الكلمة فى الترويج لبضاعتهم ، ويلجأون الى كل الوسائل اللغوية الممكنة لاقناع القراء أو المستمعين بالاقبال

● ليست اللغة هى التى تحدد التاريخ ، بل إن الناس هم الذين يحددونه من خلال صراعهم الدائم مع العالم ، ومواقفهم المختلفة من الواقع .. ، ومواجهتهم المستمرة للبيئة . ج . هينزه

على شرائها ؛ والسياسيون فى مختلف أنحاء العالم يتنبهون يوما بعد يوم الى قوة تأثير الكلمة وسلطانها على النفوس . ولذلك فقد كان من الطبيعى أن ينشأ فى السنوات الاخيرة علم متخصص فى تأثير اللغة على الناس ، **وهو علم المنفعة العملية للغة** ، وأن يجمع كل ماكانت تقول به علوم النفس والاجتماع وفزيولوجيا الاعصاب ونظرية المعرفة عن قوة تأثير الكلمة ، ويتوفر من الناحية اللغوية على البحث فى قوة الكلمة وسلطانها .

— ٢ —

هناك مجموعة من الحقائق التى يمكن أن نطمئن اليها اليوم عن ظروف تأثير اللغة وقيامها بوظيفتها . فنحن نستطيع أن ننظر الى اللغة على اعتبار أنها نظام من العلامات الصوتية ينشأ ويتطور مرتبطا بتاريخ الناطقين بهذه اللغة ، ويستخدم وسيلة للتواصل ووسطا للتفكير ومجالا للتعبير عن الافكار والعواطف والمشاعر .

والمقصود باستخدام اللغة فى التواصل هو عملية تبادل المعلومات بين الافراد والجماعات . ويظهر هذا التواصل اللغوى على شكل عبارات أو تعبيرات شفهية أو كتابية تتبادلها الاطراف فى موقف معين ، لغرض معين ، عن واقعة معينة .

والعلامة اللغوية هى العنصر الاساسى فى اللغة . وهى وحدة تتألف من شكل صوتى **(جسم**



صــوتى أو دال) ومعنى (مضـمون أو دلالة) . والمقصود بمعنى العـلامة اللغـوية أنه الصورة الشـعورية التي تتم في وعى الافـراد المنتمين للجماعة اللغوية ، وهي صورة متصلة بالشكل الصـوتى المعين للعـلامة ومرتبطة بها ارتباطا متعسفا . أى أن العلامة اللغوية ليست هي الشكل الصوتى والصورة الكتابية المقابلة له فحسب ، بل لا بد فيهـا من وجود رابطة تجمع بين ذلك الشـكل الصوتى المادى والمضمون الشـعورى الواعى . وبهذا تكون العلامة اللغوية وحدة ذات شقين .

والعلامة اللغوية تتمثل بشكل مادى محدد فى كلمات ووسائل نحوية وصرفية تعبر عن العلاقات القائمة بين الكلمات ، أى أنها تخلق من مجموعة الكلمات المتراصة فى احدى اللغات جملا سليمة من ناحية القواعد النحوية .

ان معنى الكلمة يقوم بدور بالغ الاهمية فى تكوين الاثر الذى تحدثه اللغة . وقد أشرنا من قبـل الى أن معنى الكلمة هو الصورة الشـعورية التى تعكس جزءا محددا من الواقع الموضوعى فى وعى الفرد المنتمى لجماعة لغـوية . ونضيف الآن أن لب هذا المعنى عبارة عن فكرة ، وهذه الفكرة هى فى الوقت نفسه العنصر الاساسى من الصورة التى تعكس الواقع الموضوعى .

من السـهل أن نرى الآن أن تأثير العبـارة يتـوقف قبـل كل شىء على توفيق المتكلم (أو الكاتب) أو عـدم توفيقه فى استعمال الكلمات السليمة الدالة ، أى يتوقف على تلك الكلمات التى تتكافأ فيها الفكرة مع الواقعة المقصودة وتلائمها من الناحية الموضوعية . عندئذ يمكننا القول ان العبارة بأكملها تلائم الواقعة المقصودة، أى يمكننا القول بأنها عبارة صادقة وصحيحة .

ان سلامة الدلالة فى الكلمات التى تتألف منها الجمـل والعبارات هى الشرط الذى لا غنى عنه للافادة والتأثير اللغوى . **صحيح أن التاريخ يقدم لنا أمثلة كثـيرة للدعاية الكاذبة التى تستخدم عبـارات مزيفة تنجح فى التأثير على الناس وقتا طويلا ، كما يعرض علينا نماذج عديدة من الدعاة المضللين الذين تمكنوا من خداع معاصريهم بترويج الخرافات والأكاذيب ، غير أن الحقيقة وحدها هى التى تثبت على المدى الطويل** . ومن هنـا كانت صحة الدلالة وسلامتها في التعبير اللغوى مسئولية كبيرا تلقى على عاتق كل انسان يريد أن يتجه بكلماته الى أعضاء جماعته اللغوية .

ولا بد من الالتفات الى **ظاهرة المترادفات** عند البحث عن الكلمة الصحيحة من ناحية الدلالة . والمقصود بالمترادفات أن أى نظام لغوى يحتوى فى الغـالب على عدة كلمات تشير الى ظاهرة واحدة بذاتها . هـذه الكلمات لا تختلف عن بعضها البعض الا من حيث أنها تدل على خصائص مختلفة من نفس الظاهرة المعنية . فنحن نستطيع مثلا أن نصف سلوك أحد جنودنا الابطال فنقول انه يتسم بالشجاعة والجسارة والجرأة والبسالة . كل هذه المترادفات تنطوى على معنى أساسى واحد. ولكنها اذ تبرز خصائص مختلفة للسلوك المعنى ، تتفاوت عن بعضها البعض فى العناصر المفردة التى تكون المعنى كما تتفاوت بذلك أيضا فى البناء المعنوى لكل منها على حدة .

من هذا نتبين أن المترادفات المختلفة تعبر عن تقييمات مختلفة لواقعة معينة كما يمكن أن تثير لدى السامع أو القارىء تقييمات متفاوتة . وعلى حسب المترادفة التى يختارها المتـكلم أو الكاتب لتقـدير سلوك الجنـدى تكون كذلك استجابة المستمع أو القارىء للمعنى الذى يتلقـاه منها . **وهكذا نجد أن كلمة الشجاعة مثلا تثير فى نفسه معنى أو قيمة تختلف عن معنى كلمة الجرأة ، كما تثير هذه معنى آخر يختلف عن كلمة البسالة** .

ليس معنى الكلمة اذا مجرد صورة محـايدة تعكس واقعة من وقائع العـالم الموضوعى . ان هناك مجمـوعة من العواطف والقيم التى تتدفق وتسيل فيها معبرة عن موقف الافراد المنتمين الى الجماعة اللغوية من هذه الواقعة .

ان معنى الكلمة وحدة كلية يمكن أن تضاف الى لبها أو نواتهـا الفكرية مجموعة من المشاعر والاحكام السلبية أو الايجابية . ونستطيع فى مثل هذه الحالة أن نمثل لمعنى الكلمة بدائرة تتوسطها دائرة أصغر منها فيها لب الفكرة أو النواة الفكرية يحيط بهـا الجو الشـعورى أو العاطفى الذى ينتظمها .

ويتضح هذا اذا قارنا على سبيل المثـال بين معنى كلمتين تحتـويان على فكرة واحدة أو نواة فكرية واحدة ، ولكن تختلفان عن بعضهما البعض من حيث وجود أو عـدم وجود الجو الشعورى الذى ينبعث منهما . لنأخذ مثـلا كلمتي رضيع



وطفل صغير . فالكلمتان تطلقان على الطفل الحديث الولادة ، أى تشتركان فى نفس الدلالة . ولكن اذا تأملناهما قليلا وجدنا أن كلمة « **الرضيع** » لا تعبر الا عن « **الطفل الحديث الولادة الذى يرضع** » ، أى أنها محايدة من الناحية الانفعالية بينما تعبر كلمة « **الطفل** » بين ما تعبر عنه من العناصر المعنوية عن عاطفة ايجابية كالحب والانعطاف والحنان . أى أن معنى كلمة « **الطفل الصغير** » يحتوى الى جانب دلالته على « **الطفل الحديث الولادة** » على دلالة أخرى مصاحبة هى «**الحب والميل الى هذا الطفل**» . وهكذا تنطوى كلمة الطفل الصغير على جو عاطفى أو انفعالى يضاف الى لبها أو نواتها الفكرية ، على عكس كلمة الرضيع التى لا تنطوى على مثل هذا الجو . ويتوقف اختيارنا لكلمة الرضيع أو الطفل على العاطفة التى نحملها للواقعة المقصودة من احدى الكلمتين أو على القيمة التى نخلعها عليها . ولهذا كله نتوقع أن نسمع كلمة الطفل من الأم أو الأب لا من الطبيب الذى لا يخرج الطفل المولود حديثا فى نظره عن ان يكون حالة طبية أو كائنا صغيرا نهما الى الشراب من ثدى أمه ! ..

ولنضرب مثلا آخر بكلمتين مترادفتين فى اللغات الاوروبية وهما كلمتا «**زنجى**» و «**أفريقى**» . الكلمتان تحملان دلالة واحدة ، وتطلقان على الانسان الذى يعيش فى افريقيا ويتميز بلونه الاسود ، أو بشرته «**المظلمة**» أو «**القاتمة**» على نحو ما يقولون فى تلك اللغات . وقد ترتب على الاستعمار الاوروبى الطويل لمعظم مناطق هذه القارة وما ارتبط به من مهانة وازدراء بالافريقى الاسود أن دخلت على معنى كلمة الزنجى بعض العناصر السلبية بينما ظلت كلمة الافريقى خالية من هذا الجو الانفعالى السلبى .

وهكذا ظلت هذه اللغات تنظر حتى عهد قريب الى هاتين الكلمتين وكأنهما مترادفتان ، على الرغم من الاختلاف الظاهر بين «**الزنجى**» التى يحيط بها جو عاطفى سلبى و « **الافريقى** » التى خلت من هذا الجو وظلت تحمل معنى جغرافيا أو بشريا علميا محايدا . غير أن هذه الحال لم تدم طويلا . فلقد استطاعت الدول الاشتراكية والتقدمية التى تخلصت من رواسب العقلية الاستعمارية أن تضع هذا الأمر فى حسابها وأن تحذف من قاموسها اللغوى كلمة الزنجى وتستبدل بها كلمة الافريقى (ويصدق هذا على أقل تقدير على الاستعمال الرسمى المكتوب أو المنطوق للغات هذه الدول) .

ولنضرب مثلا ثالثا وأخيرا من واقع الحياة الالمانية فى العصر الحاضر . فمن الملاحظ أن الناس فى ألمانيا الشرقية وغيرها من البلاد الاشتراكية لا يصفون أتباع النظام الهتلرى الاستعمارى بأنهم « **اشتراكيون وطنيون** » كما كان هؤلاء أنفسهم يفعلون ، وانما يطلقون عليهم الاسم الذى يستحقونه بالفعل وهو «**الفاشيون**» . وكلمة « **الاشتراكية الوطنية** » كلمة خداعة أطلقها الهتلريون على حركتهم ليوهموا الناس بأنها وطنية واشتراكية فى سلوكها وأهدافها ، مع أنها لم تكن على شىء من ذلك . بل ان الخدعة فى حقيقتها مزدوجة ، والكذبة وراء هذا الاسم

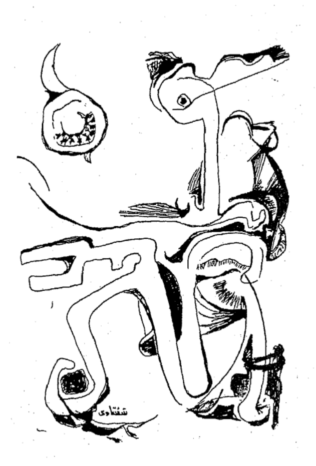
مضاعفة ، اذ لم تكن الاشتراكية الوطنية فى نظام «**الرايخ الثالث**» الا أسوأ أنواع الاستعمار الوحشى وأفظع ما عرفه التاريخ من تضليل وارهاب •

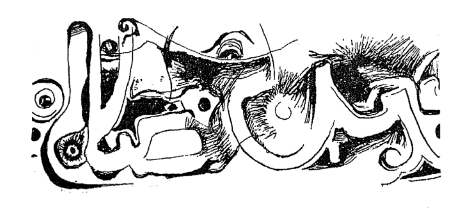
أما كلمة « **فاشى** » فهى مشتقة من القاموس اللغوى لأعداء ألمانيا الهتلرية • واذا نظرنا اليها عن قرب وجدنا أنها تحتوى «**نواة فكرية**» أو دلالة تشير الى أنصـــار النظام الالمـــانى الاستعمارى وممثليه من ســـنة ١٩٣٣ الى سنة ١٩٤٥ ، كما تحتوى الى جانب ذلك على جو انفعـــالى أو دلالة مصاحبة تشير الى رفض هذا النظام وادانته وتعبر عن اســـتنكار النزعة الاســـتعمارية والارهابية الغالبة عليه •

نتبين من هذه الامثلة الثلاثة أن موقف المتكلم أو الكاتب من الواقعة التى يريد التعبير عنها يلعب دورا هاما فى اختيار الكلمة أو الكلمات المرادفة • ومعنى هذا بالنسبة لعملية التواصل اللغوى أن الكلمة الصحيحة هى الكلمة التى تدل دلالة فكرية صادقة على الواقعة المقصودة كما تعبر عن المشاعر والقيم المرتبـــطة بهـذه الواقعة وتستثيرها لدى الطرف الآخر الذى نخاطبه بالكتابة أو الكلام •

بهذا نكون قد نبهنا الى أهمية العلاقة التى تربط بين النـــاس وبين الكلمات أثنـــاء عملية التواصل اللغوى • فلا شك أن هناك مجموعة من العوامل الاجتماعية والنفسية التى تســـاهم فى تحديد الكلمات التى نختارها وطريقة استخدامها • وتظهر هذه العوامل واضـــحة من خلال المواقف والانفعالات والمشاعر والتداعيات التى ترتبط عند مجموعات معينة من الناطقين أو الـكاتبين باللغة بكلمات معينة • فاستجابة النـــاس أو رد الفعل الذى يصـــدر عنهم ازاء كلمـــة أو جملة معينة لا يتوقف فحسب على تجاربهم الفردية مع الوقائع التى تتعلق بها الجمل والكلمات بل تتوقف على انتـــمائهم الاجتماعى لمجموعة اجتماعية معينة ، كالطبقات أو الجمعيات أو الروابط والاحزاب ، كما تعتمد كذلك على ثقافة هؤلاء الناس وتربيتهم، وعمرهم وجنسهم •• الخ •

يمكننا الآن أن نجمل ما تقدم فنقول ان الكلمات لا تتصف فحسب بخاصية نقل معلومات عن واقعة أو وقائع مختلفة ، بل انها تملك المقدرة على التأثير بطريقة معينة على الاطراف المشتركة فى عملية التواصل اللغوى • وهى تســـتطيع كذلك أن تعبر عن مشاعر سلبية أو ايجابية أو تخلقهـــا





وتؤثر بذلك على موقف الانسان من الوقائع والحقائق **وهنا تكمن وظيفة الكلمات من الناحية العملية والنفعية ٠**

- ٣ -

أشرنا من قبل الى أن الكلمة قد استغلت منذ القدم وفطن الناس دائما ـ بشكل حدسي يقل أو يكثر باختلاف العصور والمجتمعات والأفراد ـ الى قوة تأثيرها وسلطانها على النفوس والعقول٠ ولعل أكثر الناس التفاتا فى عصرنا الحاضر الى الوظيفة العملية والنفعية للكلمة هم المعلنون عن البضائع ومنتجات الشركات والاسواق ٠ فكم من مكتب للاعلان يتخصص فى البحث عن أشد الكلمات تأثيرا على القوة الشرائية عند الناس ويدعم أبحاثه بالمقاييس والاحصاءات !

ولا تلبث هذه الكلمات أن تظهر على هيئة أسماء تطلق على البضائع أو فى سياق النص الذى يعلن عنها ٠٠ والغرض منها هو تحقيق وظيفتها النفعية وحث القوة الشرائية لدى المستمع أو القارىء لصيغة الاعلان ، وتشجيعه على الاقبال على البضاعة المعلن عنها ٠

ومن قبيل هذه الدوافع النفعية ما نشاهده من سلوك نجوم السينما أو ملاعب الاستعراضات الغنائية أو غيرها من دور اللهو فى العالم الراسمالى الذين يبيعون أنفسهم وفنهم تحت أسماء جذابة عذبة الرنين تختلف عن أسمائهم الحقيقية ٠ بل اننا لا نكاد نجد نجما واحدا من نجوم السينما أو الغناء فى أمريكا أو أوروبا الغربية لم يبتكر له دهاة الاعلان اسما جديدا غير الاسم الذى أطلقه عليه أبواه ! **ولا شك أن هذه الاسماء المبتكرة أو المستعارة ذات مفعول أكيد فى اثارة خيال الجمهور وعطفه الى حد ما قد يصل فى بعض الاحوال الى الحب الحقيقى والهيام بالنجم أو النجمة المذكورة ٠**

ومن الواجب أن يكون للاعتبارات النفعية أو العملية التى أشرنا اليها دور أكبر من الدور الذى تقوم به الآن فى حياتنا السياسية والتربوية ٠٠ فللكلمة قوة حقيقية وسلطان غلاب على القلوب والعقول ٠٠ ان فى استطاعتها أن توجه الحركات الاجتماعية ٠ وفى امكانها أن تدفع سيرها أو تعوق نشاطها ٠ ويزداد بوجه خاص فى عصرنا الذى يشتد فيه الصراع بين الاستعمار والاشتراكية وبين قوى الاستغلال والرجعية وقوى التقدم والتطور ٠٠ ان الجانبين يتنافسان فى اجتذاب الأفراد الى صفوفهم بحيث يحدد كل منهم موقفه من الصراع الدائر ويشارك فيه بدوره ٠ وأقرب الوسائل التى يلجأون اليها فى سبيل ذلك هى الكلمة ٠

لهذا كله يصبح من ألزم الواجبات التى تواجهنا اليوم أن نبحث فى أثر اللغة على تفكير الناس وفهمهم للأمور وتوجيه مشاعرهم وارادتهم ومسلكهم العملى ، والدور الذى يمكن أن تؤديه وسائل الاعلام المختلفة فى احداث الأثر المطلوب ٠

وقد يكون من صواب الرأى أن نوجه أنظارنا الى هذه الأسئلة والمشكلات :

ما هى الوسائل التى تلجأ اليها الرأسمالية



للسيطرة على الشعوب الخاضعة لنفوذها ، ونقصد بالسيطرة إهنا جانبها اللغوى الذى تستعين به للتأثير على هذه الشعوب المغلوبة والبعد بها عن مصالحها الحقيقية بل تشجيعها على العمل ضـــد مصالحها ؟ ..

ما هى الوســـائل اللغوية التى تستـــخدمها الرأسمالية مستعينة بأجهزتها الاعلاميـــة الهائلة التى تنفذ داخل حدود البلاد التى استطاعت أخيرا أن تتخلص من قبضتها وتتحرر من سلطانها ؟ ..

ماذا يستتر مثلا وراء كلمات عذبة الرنين (أى قوية التأثير من الناحيـــة الفعليـــة) مثل الحرية والديموقراطية والانسانية ومصلحة البشرية التى لا تكف الدعاية الرأسمالية عن استعمالها واساءة استعمالها ليل نهار ؟ !

ما مدى فاعليـــة عملنـــا الاعـــلامى فى البـــلاد الاشتراكية أو التى تحاول بناء الاشتراكية عـــلى الرغم من كل مؤامرات الاستعمار وأعوانه الـــكبار والصغار ؟ وما مدى نجاح هذا العمل الاعلامى فى صراعنا اليومى مع هذا العدو الغادر المغرور ؟ .. هل نحسن اختيار التعبيرات اللغوية الصحيحـــة التى تصف العدو وتبين خصائصه وتـــكشف عن نواياه وأعماله وأهدافهالسياسية وغير السياسية؟

كيف نستطيع ـ كل فى بلده أو مجال عمله ـ أن نستغل جميع الامكانيات التى تجعل من الكلمة قوة تحرك شعوبنا ومواطنينا الى العمل من أجـــل مستقبل أفضل لهم وللبشرية كلها ، وتعبئتهـــم لـــكفاح العدو الاستعمارى ، والايمان بالسلام على الرغم من كل المعارك التى يخوضونها ضد هـــذا العدو ؟ أى الكلمات أقدر على النفـــاذ الى العقول والقلوب ، وأيها أقدر على اثارة الخيال والانطباع فى الذاكرة ؟ ..

أى الكلمات ينبغى أن نتحاشاها ! ؟

وهل ما تزال لهذا الشـــعار أو التعبير فائدته العملية ؟

ما مدى نجاح وسائلنا الاعلامية ؟ هل تستطيع الصحافة والاذاعة والتليفزيون أن تنقل أفـــكارنا ومشاعرنا وارادتنا بالصورة اللغوية الفعالة ؟

وأخيرا فان هذهالأسئلة والمشكلاتجميعا ينبغى أنتكون موضوع البحث اللغوى الذى يقررجدواها العملية . ومن واجبنا أن نجيب عليها ونضعها فى اعتبارنا ونبذل جهودنا فى تدبرهـــا حتى تـــكون الكلمة عونا لنا على تحرير الانسان والوصول به الى النضج الاجتماعى والقومى والانسانى وبنـــاء عالم تقوم فيه اللغة بدورها الخطيرالحاسم فىتحقيق التقدم البشرى والرخاء والســـلام والأمن لجميـــع الشعوب .

مشكلات الشباب نظريا وعقائديا

السيد يسن

يمكن القول ان نهاية الستينيات قد شهدت ظاهرة فريدة لم تسبق في التاريخ هى ثورات الشباب التى اندلعت فى عديد من البلدان ، فى المانيا وفرنسا وفى الولايات المتحدة الامريكية وفى ايطاليا والمكسيك ، وفى بعض البلاد الاشتراكية .

لقد فاجأت هذه الثورات ــ التى بلغ بعضها ، مثل ثورة الشباب الفرنسية ، حدا من العنف هدد بتقويض النظام القائم ــ رجال الدولة ورجال الفكر وزعماء الاحزاب والمؤسسات السياسية فى نفس الوقت .

وليس هذا غريبا في الواقع . فالتراث النظرى لعلم الثورة ــ ان صح التعبير ــ لم يسبق أن اهتم كثيرا بتحليل دور الشباب على وجه الخصوص فى اشعال الثورات الاجتماعية أو السياسية ، أو فى التصدى لقيادة معارك التغيير الاجتماعى باصطناع الوسائل السلمية أو باللجوء الى أساليب الكفاح العنيفة أن لم يجد الحوار .

لقد هبت الثورة اذن من حيث لايتوقع أحد .

فمن هم الشباب فى أى مجتمع ؟

هل هم طبقة اجتماعية متبلورة يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها ، وثقل وزنها النسبى بالنسبة لباقى الطبقات فى المجتمع ؟

أم أنهم لايكونون طبقة ، وانما قد يكونون جماعة ضاغطة groupe de pression فى بعض الاحيان حين يتصاعد المد الثورى فى بلد ما نتيجة لتلاحم بعض العوامل والظروف؟

وهل يتشابه الشباب في كل المجتمعات من ناحية الايديولوجية التى يعتنقونها، أو الدوافع التى تدفعهم للثورة على النظم القائمة ؟ أم أنهم وان تشابهوا فى بعض السمات، الا أنهم يتميزون بسمات نوعية تختلف من مجتمع لآخر ؟

وهل مشكلات الشباب فى مجتمع اشتراكى تتشابه مع مشكلاتهم فى مجتمع رأسمالى ؟

وماهو النهج النظرى الذى يمكن أن يدرس الشباب على أساسه ؟ هل تكفى الافكار التقليدية العتيقة في علم النفس عن أزمة المراهقة لفهم المشكلات التى تحيط بالشباب وبالثورة التى تضطرم فى أعماقهم ، أم ان هناك حاجة الى تجديد منظورنا العلمى ومناهج بحوثنا ، ان أردنا أن ندرس مشكلات الشباب بطريقة علمية خلاقة ؟

كل هذه الاسئلة وعشرات غيرها ، أثارتها الحركات والثورات التى فجرها الشباب فى عديد من البلدان .

والحقيقة أنه ليس من السهولة الاحاطة بكل المشكلات التى تثيرها هذه الاسئلة فى مقال وجيز، لذلك سنقنع باثارة عدد من النقاط الجوهرية ، لطرحها للمناقشة ذلك أنه لايستطيع باحث علمى أن يزعم استطاعته تقديم أجابات نهائية وحاسمة على هذه الاسئلة التى طرحناها .

وقد يكون من المناسب أن نعالج الموضوع فى قسمين :

نناقش فى القسم الاول مشكلات الشباب من الوجهة النظرية .

ونناقش فى القسم الثانى مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية .

كل هذا مع تقديرنا انه من الصعوبة بمكان فى كثير من الاحيان الفصل بين ما هو نظرى وما هو أيديولوجى .

القسم الاول : مشكلات الشباب من الوجهة النظرية

أصبحت أزمة الشباب ــ أو بعبارة أدق ــ أزمة الطلبة ظاهرة عالمية . وبالرغم من أن الاحتجاج ضد النظام القائم في مختلف المجتمعات ليس مقصورا على الطلبة



بمفردهم ، الا انه يمكن القول أن طلبة الجامعات والمعاهد العليا هم الذين قادوا موجات الاحتجاج العنيفة ضد النظم القائمة ..

واذا استعرضنا ثورات الطلبة فى عديد من البلاد كانجلترا والمانيا وفرنساوالولايات المتحدة الامريكيةوايطاليا، لاستطعنا أن نلحظ حقيقة ذات دلالة ، مؤداها أن مجموعات صغيرة من الطلبة الشبان استطاعت منذ نهاية الخمسينات وبداية الستينات أن تصبح واعية تماما بالتناقضات الكامنة في انساق القيم السائدة والمقبولة فى مجتمعاتهم ، ولذلك شرعوا فى توجيه النقد النظرى والتطبيقى لها .

واخذ احتجاج الطلبة يتبلور شيئا فشيئا ، وتزايد دورهم وتحدد فى التعبير عن الثورة الكامنة فى المجتمع التى تطمح الى احداث تحولات اجتماعية جذرية .

لقد كانت الاهداف الاولى التى انصبت عليهاثورات الشباب هى القيم السائدة التى تحكم المجتمعات ،وسيادة الاتجاهات التجزيئية فى المعرفة والثقافة ، والقنوات التى تصب فيها . ولم يقتصر هجومهم على مضمون الدروس والمحاضرات الجامعية ، ولكن تعداه الى تنظيم الجامعات والمعاهد العليا ذاتها ، والى تنظيم وسائل الاتصال الجماهيرية بوجه عام .

وقد كشفوا عن الحقيقة التى مؤداها ان مجموعات صغيرة من الناس تسيطر على وسائل الاتصال وتوجهها لخدمة النظام القائم والحفاظ على وجوده ..

وبالرغم من أن هناك فروقا نوعية متعددة بين ثورات الشباب هنا وهناك ، فقد ظهرت سمات مشتركة تجمع بينها جميعا سواء فيما يتعلق بأهداف الثورة أو المسائل التى تهاجمها الثورة .

● الثورة البرجوازية .. ثورة قانونية ..
والثورة البروليتارية .. ثورة اقتصادية ..
أما ثورتنا فهى ثورة ثقافية نفسية .

ان حدوث هذه الثورات فى بيركلى، وبرلين، وروما وباريس ، وبكين ، ووارسو ، وطوكيو ، وريودى جانيرو ، ومكسيكوسيتى ، ولندن ، وأماكن كثيرة أخرى فى العالم الثالث ، يؤدى الى التأكيد بأن هناك على المستوى العالمى عامل جديد يتعين استكشاف أبعاده ، حتى يكون ذلك بداية لفهم هذا الموقف الثورى المشحون بالاحتمالات المختلفة .

تحديد وضع الشباب فى المجتمع :

ان التعريف التقليدى للطبقات الاجتماعية المستمد أساسا من الفكر الماركسى لاينطبق على الشباب . فهذا التعريف يركز أساسا على موقف الجماعات الاجتماعية المختلفة من تملك أدوات الانتاج ، ومن النصيب من الدخل القومى الذى تحصل عليه كل جماعة ، وعلى وسيلتها فى فى الحصول عليه .

ومع ذلك فقد شاعت آراء فى الآونة الاخيرة ، وخصوصا بعد حوادث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا بين عدد من الكتاب ، ذهبت الى ان الطلبة ـ بالرغم من وضعهم الهامشى فى المجتمع ـ يعدون طليعة للطبقة العاملة .

وذلك على أساس أنهم سرعان ماينتهون من دراستهم ويدخلون فى دائرة الانتاج ، ومن هنا نهم يستشعرون المشكلات الخاصة بالعمل الانسانى حتى قبل أن يمارسوه فى التطبيق اليومى .

غير أن هذا التحليل من الميسور رفضه ، فنحن وان كنا نتحدث بشىء من التجريد عن الطلبة أو الشباب ، الا ان ذلك ينبغى ألا ينسينا اختلاف الاصول الطبقية بين الطلبة . ومن هنا وجب أن نتحرز فى الحديث عن ايديولوجية واحدة يعتنقها الطلبة ، بل هناك عدة ايديولوجيات ، وان كان يمكن مع ذلك أن نتلمس بينهم اتفاقا على حد أدنى من وحدة الفكر .

وفى رأينا ان الطلبة يكونون فئة اجتماعية متميزة ، غير أن هذه الفئة يمكن أن تتحول الى جماعة ضاغطة فى سياق اجتماعى وثقافى معين وفى ظل ظروف تاريخية محددة .

غير أن الحديث عن الطلبة باعتبارهم هم وحدهم الذين يكونون العنصر الاساسى فى ثورات الشباب قد يكون مضللا بعض الشيء .

ذلك لان العمال وخصوصا فى ثورة مايو ١٩٦٨ بفرنسا سرعان ماالتحموا مع الطلبة ونشأ بينهم حوار عميق ، ونظم عمل مشترك .

ولكن فى الحقيقة ثورة فرنسا لايمكن القياس عليها . فقد كانت هى الثورة الكبرى التى أشعلها الطلبة والتحم بها العمال ، وكادت فعلا ان تقوض النظام القائم .

غير انه من الصعب أن نعثر على حالة مشابهة . فباقى ثورات الشباب اقتصرت فى غالبيتها على الطلبة الذين مثلوا فى الواقع طليعة التغيير الاجتماعى فى بلادهم .

التفسيرات المختلفة لثورات الشباب :

اذا كان الشباب لايمثلون بذاتهم طبقة اجتماعية ، واذا كانوا مجرد فئة اجتماعية لاتتحول الى جماعة ضاغطة الا فى ظروف تاريخية معينة ، فما الذى جعل ثورات الشباب تنتشر فى كل بلاد العالم تقريبا ، وماهى التفسيرات التى تعطى لها ؟

قدمت عدة تفسيرات مختلفة فى محاولة لفهم هذه الظاهرة الجديدة وهى ظاهرة جديدة بالفعل ، لان التصنيفات التقليدية لا تصلح اطارا للحكم عليها ، ومن هنا سادت التناقضات فى التفسيرات المتعددة التى قدمت لفهم هذه الظاهرة .

١ ـ وأول هذه التفسيرات أن عامل التقليد أو المحاكاة قد أسهم فى شيوع حركات الشباب وثوراتهم من

مجتمع لآخر . ولكن هل يمكن أن نقرر ذلك ببساطة ؟ قد يكون التقليد عاملا هاما ، ولكنه لايستطيع أن يقف بمفرده كأســاس للتفسير . ولذلك يتعين البحث عن التناقضات الكامنة فى كل مجتمع والتى سمحت لهــذه الثورات أن تشتعل .

٢ ـ وهناك تفسير آخر يستند الى مجرد « احكام البداهة » وهو يرد ثورات الشباب الى الطيش وقلةالصبر والاحتمال الذى يتميز به الشباب ، ويشير هذا التفسيرالى عدم تسامح الشباب حين يواجهون بالاعــراف الســائدة الجامدة التى يقبلها من هم أكبر سنا منهم .

غير أن هذا التفسير كسابقه قديحمل بعضالحقيقة فى طياته ، ولكنه لايستطيع أن يفسرها كلها فان كانصحيحا فلماذا ثارت حركات الشباب فى حقبة تاريخية محددة ؟

٣ ـ وهناك تفسيرثالث يرد ثورات الطلبة الىرغبتهم فى تعديل أوضاعهم الدراسية سواء بمهاجمة النظم الادارية الخاصة بالقبول فى الجامعة أو بمرات الرســوب المسموح بها .. الخ ، أو ما تعلق بالنظم الجامعية نفسها من ناحية المقررات ونظم الامتحانات وغيرها . غير أن هــذا التفسير لايصلح لتفسير كل ثورات الطلبة فى مختلف البلاد ..

٤ ـ وهناك أخيرا تفسير بالغ الاهمية ، يرد ثورات الطلبة الى الازمة الراجعة الى الزيادة المفرطة فى اعــداد الطلبة . وقد ظهرت هذهالازمة فى كل البلاد تقريبا ،واحدثت آثارا بالغة السوء على معاهد التعليم العالى ، التى لم تكن معدة الا لاستقبال عدد صغير من الطلبة . وجــزء كبير من الحوار الفرنسى الذى ساد أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ تركز حول الاعداد الكبيرة واستحالة قيام علاقة مباشرة بين الاســتاذ وطلبته .

وزيادة عدد الطلبة فى حد ذاتها تعــد عــلامة على التغيرات العميقة التى حــدثت فى البناء الاجتماعى ـ الاقتصادى ، والتركيز المتزايد على التعليم المتخصص فيعصر التكنولوجيا . واذا كانت زيادة وقت الفراغ تعد جانبا من جوانب مجتمع الرخاء كما يطلق عليه ، فان اتساع نطــاق التعليم يعد هو الوجه الآخر من العملة .

وايا ماكان الامر ، فان أيا من هذه التفسيرات ، يبدو انه لايستطيع بمفرده أن يقدم تفسيرا لظاهرة ثوراتالشباب ولذلك يرى بعض الباحثين أن تفسير هذه الظاهرة لو وضع من خلال مايطلق عليه **«الثورة الثقافية العالمية»** فانهيستطيع أن يلقى بأضواء أكثر على عواملها المتعددة المركبة .

ولايمكن لباحث ما أن يزعم قدرته على تقديم تفسير نهائى ، ذلك أننا أمام موقف دينامى ديالكتيكى ، حيثالقوى الداخلية للثورة تفعل فعلها وتدفع وتثير مقولات جــديدة للفكر ، وضروبا مستحدثة من الوعى ومن التطبيق الثورى .

ولكن ما هى الســمات الرئيســية لهــذه الثــورة الثقافية ؟

السمات الاساسية للثورة الثقافية العالمية :

١ ـ أن الاسلوب الذى أتبعه الطلبة الثوريون فى كثير من البلاد قد تجاوز قدرات السلطات التقليدية . فكل وسائل القمع لم تجد فى التعامل معهم . ولعل مرد ذلك الى أنهم كان لديهم أتجاهات ضــد كل انماط السلطة ، التقليدية ، والعقلية ، والبيروقراطية ، والابوية ، واعدوا أنفسهم يوما بعد يوم للاساليب المختلفة الكفيلة بالتعامل معها .

٢ ـ ويتضمن أسلوب حركات الشباب أيضااسلوبا جديدا فى القيادة . فالمفاهيم القديمة عن «الزعيم الاوحد» أو «السلطة الابوية» لم تعد مقبولة . والنمط الجديد من السياسى الشاب ينظر لنفسه باعتباره واحدا من كل ، وانه قابل دائما للتغيير والتبديل ، وكذلك ينظر اليه زملاؤه . واذا تكلم فهو لايعبر عن وجهة نظره الشخصية كفرد ،ولكنه يتحدث باعتباره صوتا معبرا عن زملائه .

٣ ـ ومن أبرز السمات التى لوحظت مرونة وكفاءة الثوريين الشــباب ، فهؤلاء الشــباب الذين كانوا يتهمون بالسلبية وعدم الاكتراث ، أظهروا مقدرة فائقة على العمل والتنظيم .

٤ ـ ومن السمات التى ظهرت أيضــا فى حــركات الشباب ، ظهور نمط جديد من الفرد . وهذا الفرد ليس جديدا تمام الجدة ، فقد سبق أن ظهر مثيله فى حــركات ثورية سابقة ، غير أن مايميز هذا الفرد الجديد حرصهعلى عدم حصر نفسه فى نطاق تخصص ضيق وجامد ، واحساسه بضرورة تكامله مع جماع الحياة الانسانية فى شمولها . غير أن أهم من ذلك كله أن هذا الفرد الجــديد أصبح ظهوره ظاهرة جماعية ، ولم يعد ظهوره حادثة فردية كما كان هو الحال فى الماضى . وهــذه «العبقريات» البــازغة تمتلك عن نفسها صورة مختلفة عن تلك التى كان يمتلكها عن نفســه العبقرى القديم . فهملا يعتبرون أنفسهم حالات استثنائيــة بل يرون انهم حالات عادية ، وان الاصــل أن يكون الــكل مثلهم .

٥ ـ وتركز هــذه الحركات على الطابع الأجتماعى للفرد، ولم تعد مقبولة تلك القيم الخلقية الفردية التىكانت تحض الفرد على أن ينشغل بأموره هو فقط . كما أنه ليس فيها مكان لمن يحملون التقديس للقيم والحواجز القديمة ، ولايعملون على مخالفتها وتجاوزها .

الشباب واعادة صياغة البناء الاجتماعى :

ان ثورات الشباب تعد حالات خاصة من الثورة العامة على سيادة السلطة غير الشخصية والابوية والقامعة . ان ثورات الشباب تلقى بالضوء على السيطرة على المؤسسات فى المجتمع وعلى من يملكون سلطة تسييرها .

وتنادى هذه الثورات بأن يمتلك العــاملون زمــام أمورهم فى أيديهم عن طريق الاشتراك الايجــابى فى تسيير المؤسسات المختلفة فى المجتمع . فالغرض من سيطرة «الطلبة» على المؤسسات ، هوتحويل السيطرة غير الانسانية الىسيطرة انسانية . هو سيطرة العمال على اتخاذ القرارات ، وذلكبدلا من الوضع الحالى الذى يسيطر فيه على العاملين مؤسسات

ذات طابع غير شخصى ، أو سلطات ذات طابع أبوى تريدفرض الوصاية على سلوك البشر .

من هنا نفهم لماذا تحاول هذه الثورات أن تسير على منوال ثورة كوميون باريس عام ١٨٧١ ، أو ثورة العمال والفلاحين فى روسيا عام ١٩١٧ ، أو ثورات العمال فى بريطانيا وغيرها ، التى كانت تكافح فى سبيل سيطرة العمال على الصناعة ، وهى فى ذلك تشبه فى الواقع أى ثورة شعبية .

والحقيقة أن ثورات الطلبة تتفاوت تفاوتا كبيرا فى تحديد أهدافها ، فبينما نجد أن الثورة فى المانيا تنادى بأن أهدافها هى التغيير الشامل للمجتمع ، باعتبار أن الاقتصارعلى اثارة مشكلات الجامعة والتعليم العالى يعد منظورا بالغ الضيق ، نجد أن ثورة الطلبة فى بريطانيا تركز أساسا على مزيد من الاستقلال فى ادارة شئون التعليم فى مواجهة السلطات الجامعية والتعليمية التقليدية . وان كانوا يرون أنه لتحقيق هذا الهدف فلابد من فحص البناء الكلى الشامل والسياقات المختلفة ، الايديولوجية والادارية ، التى تعمل المؤسسات فى ظلها .

ومعنى ذلك أن هذا الاتجاه الاخير ، وان بدأبالمشكلات الطلابية البحتة الا أنه لابد له أن يصل ــ بحكم منطق الامور ــ الى تحليل المجتمع نفسه ، ومن هنا يقترب من الاتجاه الاول .

أى أن حركات الشباب مهما اختلفت نقط بداياتها فهى تركز جهدها على النقد العنيف للمجتمع القائم وللمؤسسات التقليدية التى تسوده .

الطلبة باعتبارهم مثقفين :

لايمكن الحديث عن الطلبة بغير ربطهم بالمثقفين فى المجتمع . والحقيقة أن مشكلة المثقفين فى المجتمع من وجهة النظر العلمية مشكلة معقدة . فليس هناك اتفاق حول من هو المثقف . فقد تعددت التعريفات التى اقترحت للمثقف ، وتراوحت بين الاتجاهات الفردية التى تركز على الدور الذى يقوم به المثقف بغير ربطه بالسياق الاجتماعى ، والاتجاهات الاجتماعية التى حرصت على ربط المثقف بالسياق الاجتماعى الذى يعيش فى ظله .

١ ــ الاتجاهات الفردية :

من أمثلة التعريفات للمثقف فى هذه الفئة تعريف عالم الاجتماع الفرنسى ريمون آرون ، المثقف **«هو الذى يعيش على استخدام الذكاء ومن أجله »** .

وقد جارى بعض الكتاب العرب هذا الاتجاه فذهبوا الى أن «المثقف هو كل من يبدع أو ينقل أو يطبق الثقافة»

ومن الواضح أن هذه التعريفات تركز على وظيفة خاصة تنسب للمثقف ، ولكنها لاتربطه بالسياق الاجتماعى الذى يعيش فيه ، وبغير أن تحدد وضعه بالنسبة للسلم الطبقى فى المجتمع .



٢ ـ التعريفات الاجتماعية :

تسود هذه التعريفات فى الفكر الماركسى أساسا ويمكن أن نحصر عند مختلف المنظرين الماركسيين ثلاثة مفاهيم أساسية للمثقفين :

(أ) المثقفون كفئة اجتماعية متميزة :

يسود هذا المفهوم أساسا عند كاوتسكى . فقد تحدث عن التناقض بين المثقفين والبروليتاريا . وهذا التناقض اجتماعى فى نظره ، ينهض على أساس الطبقات وليس على أساس الافراد ، وهو يختلف عن التناقض القائم بين العمل وراس المال ، فالمثقف ليس رأسماليا .

صحيح ان مستوى حياته بورجوازى ، ولكنه مضطر الى أن يبيع عمله واحيانا قوة عمله ، وغالبا مايستغل بواسطة الرأسمالى ، ويخضع لضرب من ضروب الهوان الاجتماعى .. ومن هنا فالمثقف لايشعر بأى تناقض اقتصادى مع البروليتارى . ولكن وضعه فى الحيـاة ، وظـروف عمله ، لاتتشابه مع البروليتارى ، ومن هنا ينشأ ضرب من ضروب التناقض فى المشاعر النفسية وفى طريقة التفكير بينهما .

وقد استند لينين فى كتاباته الى هذا التحليل .

(ب) المثقفون وحماية النظام القائم :

ونجد مفهوما للمثقف عند بعض الكتاب الماركسيين لاينطبق الا على فئة ضئيلة هم من يطلق عليهم **((المثقفين الايديولوجيين))** . وهؤلاء الايديولوجيون وظيفتهم تبرير القمع الذى تمارسه الطبقة المسيطرة على الطبقات المستغلة ، واخفاء طابعه الحقيقى حتى يمنعوا هذه الطبقات من ان تعى بأوضاعها وتثور .

وهؤلاء اذن أشبه بكلاب الحراسة ، الذين وضعوا كل امكانياتهم وقدراتهم فى خدمة النظام القائم .

(ج) المثقفون التقدميون :

وهناك اخيرا المثقفون التقدميون ، وهم بعض المثقفين الذين ينضمون الى معسكر البروليتاريا .. «ففى اللحظة التى يقترب فيها الصراع الطبقى من لحظته الحاسمة ، وحين تأخذ عمليات تحلل الطبقة المسيطرة ، والمجتمع القديم كله ، طابعا بالغ العنف والقسوة ، تنشق فئة صغيرة من الطبقة المسيطرة لكى تلحق بالطبقة الثورية ، الطبقة التى تحمل فى طياتها المستقبل» . تماما كما حدث من قبل ، حينما انضم بعض النبلاء الى البورجوازية ، وكما يحدث الآن حينما ينضم بعض البورجوازيين الى البروليتاريا .

٣ ـ تعريف المثقف وفق وضعه فى المجتمع : تعريف جرامتشي :

غير أن المناضل والمفكر الايطالى جرامتشى هو الوحيد فى الفكر الماركسي الذى رفض أن يعرف المثقفين على أساس طبيعة عملهم ، او نوعية أفكارهم . فقد جهد لكى يقدم نظرية عن المثقفين ووضعهم فى المجتمع .

ويرى جرامتشى أن خطأ المنهج السائد فى النظر الى المثقفين يتمثل فى البحث عن محكات لهم على أساس الصفات الداخلية فى الانشطة الثقافية ، وليس على أساس جماع انساق العلاقات التى تمارس فى ظلها أنشطتهم .

وخلاصة رأيه انه فى أى عمل مادى مهما ضؤل شأنه ــ حتى أكثر الاعمال ميكانيكية ــ حدا أدنى من الجانب الذهنى ، أى حدا ادنى من النشاط الذهنى الخلاق ..

ولهذا السبب يمكن القول آن كل الناس مثقفون ، ولكن ليس كل الناس يمارسون فى المجتمع وظيفة ثقافية .

ويشرح جرامتشى نظريته فيقول ان كل جمـاعة اجتماعية تولد لكى تقوم بوظيفة أساسية فى مجال الانتاج الاقتصادى تخلق معها وفى نفس الوقت وبطريقة عضوية فئة او فئات من المثقفين الذين يكسبونها تجانسـها ، ويعطونها الوعى بوظيفتها الحقة ، ليس فقط فى المجـال الاقتصادى ولكن فى المجال السياسى والاجتماعى . فصاحب المصنع الرأسمالى قد خلق معه الفنى فى مجال الصناعة ، وعالم الاقتصاد السياسى ، ومنظم الثقافة الجديدة ، ومنظر القانون الجديد .. الخ .

المثقفون والعمال :

والحقيقة أن نظرية جرامتشى فى تعريف المثقفين بالغة الاهمية ، لان بعض الباحثين قد استند اليها لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية التى برزت فى ثورات الشباب ، تلك هى تلاحم نضال الطلبة مع العمال ..

فاذا كان الطلبة يمكن بسـهولة أن نلحقهم بفئة المثقفين فكيف تأتى لهم ــ وهم الذين يعيشون ، حسب التصوير التقليدى للمثقفين ــ فى عزلة عن المجتمع ، أن يشتركوا فى نضال مشترك مع العمال ؟

لقد وجـد هؤلاء الباحثون فى تعريف جرامتشى للمثقف الجواب .

وفق هذا التعريف ــ كما أسلفنا ــ لم يعد المثقف ينتمى الى فئة خاصة من البشر المنعزلين اجتماعيا ، بل أصبح وصفا ينطبق على الطلبة كما ينطبق على العمـال وغيرهم . فالمثقفون فى نظر جرامتشى ليسوا **هؤلاء الذين** يتعاملون مع الوجود بطريقة مجردة ، ولكنهم هؤلاء الذين **يحاولون فهم حياتهم ويسعون الى تغييرها ، عن طريق ربط نشاطهم بالنشاط الانتاجى فى المجتمع .**

فكل شخص ــ بذلك ــ **يمكن أن يكون مثقفا** اذا اتيحت له الفرصة وشجع على ذلك . **واحدى المشكلات الحادة فى المجتمع الرأسمالى ان الابداع لايشجع اللهم الا فى المجالات الضيقة التى يسمح فيها المجتمع** بذلك ، بل ان الابداع فى هذا المجتمع يكاد أن يعاقب عليه خصوصافى المستويات الدنيا من الانتاج . فالامر الضمنى السائد هو : «اهتم بعملك فقط» وليس من مهمة العامل أن يوجـه الانتقادات أو يقترح التجديدات التى يراها جديرة بالتطبيق فذلك عمل السلطات ، أيا كانت طبيعتها .. ودور المثقف ــ وفقا لمفهوم جرامتشى ــ **هو أن يفهم ويفسر وينكر ويتجاوز هذه التمييزات المفروضة على البشر .**

أن مفهوم جرامتشي للمثقف له فائدة خاصة ، في كونه يسد الثغرات — على مستوى تطبيقي بحت — بين الطلبة والعمال حتى يمكن لهم أن يجمعوا جهودهم المشتركة ويوجهوها في طريق واحد .

ان هذا المنهج في النظر الى الثورة الثقافية ، يؤدى الى القول أنها ليست فقط ذات وظيفة تنويرية ، **ولكنها أساسا محاولة لتجاوز الفصل بين الفكر والفعل.**

الاطار التقليدى لدراسة مشكلات الشباب :

قبل أن تأخذ ثورات الشباب مداها ، وقبل أن تنفجر في كل المجتمعات تقريبا ، كان هناك اطار تقليدى ساذج تدرس من خلاله مشكلات الشباب . فقد كان يسود الحديث عن مشكلات الشباب المدرسية ، وعن أزمة «المراهقة» التى يمرون بها الى غير ذلك من المصطلحات والمفاهيم . **ولكن أثبتت الاحداث أن هذا الاطار النظرى كله الذى وضعه مجموعةمن «الكبار» لكى يفهموا ويوجهوا مشكلات «الصغار» من الشباب قد عفى عليه الزمن الى غير رجعة .**

ان ثورات الشباب أثبتت بما لايدع مجالا للشك ان هذا هو عصر التجدد . وهذا التجددليس تجددا سياسيا فحسب ، أو اجتماعيا فقط ، ولكنه تجدد علمى أيضا . فالاطر العلمية القديمة التى تتحدث عن انحراف الشباب وجناحهم ومشكلاتهم السلوكية ، لم تعد تسع الحقائق الجديدة التى أبرزها الشباب بثوراته العارمة في كل مكان .

لقد ثار الشباب على السلطة . والسلطة هنا ليست مجرد جهاز الحكومة بما يتضمن ذلك من أجهزة القمع المختلفة ، **ولكنها السلطة بالمعنى الاجتماعى ، سلطة الاب في الاسرة التى يستمدها من تقاليد عتيقة ، وسلطة المدرس فى الفصل ، وسلطة الاستاذ في مدرج الجامعة ، وسلطة الرأسمالى في المصنع ، وسلطة البيروقراطى في الحزب .**



ان احتجاج الشباب الذى تمثل فى منازعتهم مع المجتمع القائم ، قد وجه هجومه على السلطة بكل صورها وكل رموزها وكل مقدساتها ، تحت شعار واحد ظل يتردد: هو التسيير الذاتى . وهم بذلك يريدون تأكيد ان عالم الآحاد قد انتهى ، الآحاد الذين يتحكمون في مصائر البشر ، وانه لابد أن تسودالديموقراطية بمعناها الحقيقى لاالشكلى ليس عن طريق انتخابات على النسق البورجوازى ، ولكن عن طريق التسيير الذاتى ، أى اشتراك مجموع العاملين في مرفق ما فى ادارته ادارة جماعية .

ان ماسبق قد يصلح لاعطاء فكرة سريعة عن جيل الشباب الجديد الذى يرفض عالم الكبار الذى صاغوه على هواهم ، ومن ثم فالحاجة ماسة في نطاق العلوم الاجتماعية والانسانية الى بذل مجهود علمى واع ومستنير لفهم المشكلات الجديدة والنوعيات الجديدة للشباب فىالعالم المعاصر .

القسم الثانى : مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية .

هل تتشابه مشكلات الشباب فى المجتمعات الرأسمالية وفى المجتمعات الاشتراكية ؟

لقد قامت ثورات شبابية فى بولندا وتشيكوسلوفاكيا، كما قامت فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الامريكية واليابان، فما هو العام وما هو الخاص فى هذه الثورات ، ما هو المطلق وما هو النسبى ؟

الحقيقة انه ليس من السهل تقديم أجابات دقيقة على هذه الاسئلة . فحركة التاريخ ما زالت تسير ، والموقف الثورى الذى أبرزه الشباب بنشاطهم الخلاق مازال حافلا بالاحتمالات المختلفة .

ولكننا نستطيع لو نظرنا الى مشكلات الشباب نظرة سوسيولوجية عميقة ، أى لو ربطناها بالبناء الاجتماعى لكل مجتمع ، ان نضع أيدينا على السمات العامة وعلى السمات الخاصة لمشكلات الشباب فى المجتمعات المختلفة : المجتمعات الرأسمالية، والمجتمعات الاشتراكية، وما اصطلح على تسميته **مجتمعات العالم الثالث .**

فى المجتمعات الرأسمالية : الاستهلاك والتكنولوجيا والرخاء .

روج المنظرون فىالمجتمعات الرأسمالية المتقدمةلنظرية **مبناها نهاية عصر الايديولوجية وبداية عصر التكنولوجيا .**

ويريدون من ذلك اثبات أن هنــاك فى المجتمعات المتقدمة ، نمطا وحيدا من المجتمعات هو **«المجتمع الصناعى» وهذا المجتمع يعتمد على العلم والتكنولوجيا اعتمادامباشرا. ومن شأن ذلك أن يزيد الاستهلاك الى حد لم يحدث من قبل فى التاريخ ، ويعم الرخاء الذى لاحدود له فى هــذه المجتمعات .**

فى هــذه المجتمعات ستختفى الطبقة العاملة نتيجة الثورة التكنولوجية الجبارة ، وستختفى معهـا مصطلحات الثورة والبروليتاريا والصراع الطبقى ، وكل مفردات هذا القاموس القديم ، الذى ينتمى الى عصر ماقبل التكنولوجيا.

لقــد تحولت التكنولوجيـــا بذلك الى مـــذهب وايديولوجيــة جــــديدة هى التكنسزم . وظن المنظرون الرأسماليون أن الاوضاعالاجتماعية ستستقر فى ظلمجتمعات الرخاء العظيمة هذه . غير أن اندلاع **الثورات الشبابية فى الولايات المتحدة الامريكية ،** التى تزعم أنها حققت منالرخاء مالم يحققه مجتمع آخر فى التاريخ ، ووقوفهم ضد حـرب فيتنام وضـد المصـالح الامبريالية التى تحـركها ببطولة وشجاعة ، **واشتعال ثورة مايو ١٩٦٨ فى فرنسا ،** التى شارك **فيها عشرة ملايين عامل وقفوا الى جانب الطلبة ، وثورات الطلبة فى المانيا الغربية ، وفى اليابان كل هذه الثورات قد** قدمت الدليل العملى **على زيف دعاوى المنظرين الرأسماليين الجدد .**

فليس صحيحاً أن مجتمع الاستهلاك الذى يصوغ الانسان على هدى مصالح المشاريع الصناعية الضخمة ، ويختلق لديه الحاجات اختلاقا ، تحت تأثير الدعاية والاعلان الذى يسوده الغش والخداع ، قد حقق السعادة للبشر.

وثورة الشباب فى هذه المجتمعات موجهة أساساالى صميم الفلسفة الرأسمالية الرجعية التى تسود فيهـا . وهذه الثورة لاتريد أن تقنع بأنصاف الحلول ، بل انهـا تهدف الى تحقيق تغيير جذرى شامل فى الاسس التى تنهض عليها هذه المجتمعات .

بعبارة مختصرة تهدف هذه الثورات الى تغيير بنـاء السلطة فى المجتمع ، ونزعها من محتكريها ، حتى يشارك فيها أكبر عدد ممكن من الجماهير .

فى المجتمعات الاشتراكية : البيروقراطية والثورة :

لم تقتصر ثورات الشباب على البلاد الرأسمالية ، بل لقد تعـدتها الى بعض البـلاد الاشتراكية مثل **بولندا** وتشيكوسلوفاكيا ، فكيف يمكن تفسيرها ؟

من الواضـــح ان **البنـــاء الاجتماعى فى المجتمعات الاشتراكية يختلف اختــلافا جوهريا عنــه فى المجتمعات الرأسمالية ، ولابد وفقا لذلك أن تختلف مشكلات الشباب فى هذه البلاد .**

المجتمعات الاشتراكية تطبق الاشتراكية العلمية وهى أيديولوجية انسانية تؤمن بالانسان وقدراته الخلاقة .

غير أنه تبين من خبرة **السنوات الطويلة** أن هنـاك فرقا بين النظريةوالتطبيق . فنتيجة لاوضاع متعددة لايتسع المجال لمناقشتها ، ظهرت فى المجتمعات الاشـتراكية بعض **الفئات التكنوبيروقراطية التى حـــددت من مجال مبادرات الجماهير ، وحجرت عليهم باسم الدفاع عن الثورة .**

وكان من الطبيعى أن يثور الشباب فى بعض هـــذه **المجتمعات ازاء كل محاولات الارهاب الفكرى باسم الثورة ،** تنادى بضرورة فتح مجالات الحرية والابداع أمـام المثقفين الاشتراكيين ، والقضاء على الطبقة البيروقراطية .

ومما سبق ، يتضح أنه وان كانت مشكلات الشباب فى المجتمعات الرأسمالية ترد **الى سـيطرة السـلطة على مقدراتهم ومقدرات مجتمعاتهم ،** والسلطة هناك تعنىسيطرة الطبقة الراسمالية على المجتمع ، فان مشكلات الشباب فى المجتمعات الاشتراكية ، ترد الى سيطرة السلطة على اصدار القرارات ، والسلطة هنـا تعنى سـيطرة **فئة اجتماعيـة** تكنوبيروقراطية على المجتمع .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نلتمس بعض أوجـه الشبه بين ثورات الشباب فى **العالم . فهى ثورات ضـد السلطة ، غير أن التشابه يقف عند هذه الحدود ، لان بناء السلطة فى كل مجتمع ، ونوعية الطبقـات الاجتماعيـة التى تحتكرها تختلف اختلافا جسيما .**

غير أن ذلك لا ينفى أننا نستطيع لو حللنا بناء السلطة في كل مجتمع ، أن نصل لفهم نوعية البناء الاجتماعى لكل مجتمع ، ونستطيع بذلك أن نحلل مشكلات الشباب من وجهة النظر العقائدية .

دراسة السلطة اذن بين الصفوة والجماهير هو في رأينا المدخل الاساسى لذلك . ويشهد على صدق هذا التحليل ان غالبية ثورات الشباب هاجمت السلطة القائمة مطالبة بمزيد من اشتراك الشباب في تسيير مقاليد الامور في المجتمع . ومن هنانشأت شعارات التسيير الذاتى كصورة أساسية من صور تحقيق الاشتراك في السلطة .

مدخل لدراسة مشكلات الشباب من الوجهة العقائدية

دراسة السلطة بين الصفوة والجماهير

عمن تعبر السلطة في المجتمع ؟

هـذا سؤال شغل بال الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة قرونا من الزمان ، وتعددت الآراء والفلسفات والنظريات التى تحاول تحديد مكونات السلطة والكشف عن القوى الاجتماعية التى تعبر عنها في كل مرحلة تاريخية .

وبرز من بين كل هذه الآراء التحليل الاصيل الذى قدمته الاشتراكية العلمية للدولة والقانون . فعلى خلاف التصورات المثالية التى تصور الدولة بحسبانها قوة عليا تعلو فوق الطبقات الاجتماعية وتتسم بالحياد ، جاء التحليل الاشتراكى العلمى ليثبت بأدلة لايرقى اليها الشك ، أن الدولة دائما ليست الا تعبيرا عن مصالح الطبقة الاجتماعية المسيطرة. ومعنى ذلك انه لكى نحدد طبيعة أى دولة ونوعية السلطة فيها ، فلابد لنا من أن نقوم بتحليل سوسيولوجى نرصد فيه الطبقات الاجتماعية المختلفة في المجتمع ،ونحدد وزن كل طبقة وسماتها الاساسية ، وحركة الطبقات الاجتماعية صعودا وهبوطا . وعلى ضوء نتائج هذا التحليل نستطيع أن نكشف عن القوى الاجتماعية التى تمتلك أعنة السلطة ، والتى تفرض بالتالى ايديولوجيتها على المجتمع عن طريق الاستعانة بأجهزة الردع كالجيش والشرطة ، وكذلك من خلال القنوات العديدة التى توجد تحت تصرفها، وبمساعدة الاجهزة المتعددة التى تمتلكها أو تؤثر على اتجاهاتها ، سواء في ذلك أجهزة الاتصال الجماهيرى من اذاعة وتليفزيون وصحافة ، أو الاجهزة التربوية كالمدارس والجامعات ، أو الاجهزة التثقيفية كدور النشر ، أو الاجهزة الفنية كالمسرح والسينما . وهذا الاطار النظرى في تحليل السلطة يصلح بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية ومجتمعات بلاد العالم الثالث .

١ ـ التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية :

يمكن القول أن التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية ـ ان أردنا أن نحدد نوعية السلطة فيها ـ أمر ميسور من وجهة النظر العلمية البحتة ، وبحكم طبيعة تكوين الطبقات ذاتها .

واذا طرحنا جانبا العداء السائد في الدوائر العلمية في هذه المجتمعات لاى تحليل طبقى حقيقى موضوعى ، فانه يمكننا القول ان الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية من السهل الكشف عنها وحصرها وتحديد العلاقات المتشابكة التى توجد بينها . بل ومن الميسور أيضا تحديد صور « الحراك الاجتماعى » للطبقة الاجتماعية . ونعنى بهذا حركة هذه الطبقات صعودا وهبوطا . ذلك انه من بين الحقائق التى كشف عنها علم الاجتماع أن الوضع الذى تشغله طبقة ما في البناء الاجتماعى لاى مجتمع ليس وضعا دائما بل قد يصيبه التغير ، نتيجة لعوامل متعددة . فبعض الطبقات العليا قد تهبط لتصبح طبقات وسطى أو دنيا ، وبعض الطبقات الدنيا أو الوسطى قد تصعد لتصبح طبقات عليا . وتنبغى الاشارة الى أن هذا الصعود أو الهبوط لايتم عفوا أو نتيجة خبطات عشوائية من صنع القدر ، ولكنه يتم نتيجة عمليات اجتماعية يمكن ردها الى مبادىء علمية واضحة وكان ذلك يرد الى انه في المجتمعات الرأسمالية توجد أساسا طبقتان : طبقة المستغلين من أصحاب الاعمال وطبقة المستغلين من الاجراء والموظفين وغيرهم الذين لايملكون سوى قوة عملهم، أو خبرتهم الفنية أو العملية . ولاينفى ذلك بطبيعة الحال وجود طبقات اجتماعية أخرى تندرج تحت هذه الطبقة أو تلك ، كالطبقة الوسطى بتفريعاتها المتعددة . ولكن كل هذا لا ينفى ان معيار ملكية وسائل الانتاج حاسم في التفرقة بين الطبقات الاجتماعية .

والواقع أن التحليل الطبقى للمجتمعات الرأسمالية كانت تقف ضده دائما السلطة في هذه المجتمعات من خلال أجهزتها المتعددة التى أشرنا اليها . فمثل هذا التحليل لابد أن يؤدى الى الكشف عن حقيقة المصالح التى تحميها السلطة بالرغم من ادعائها انها تعبر عن المجتمع ككل ، وبغض النظر عن وسائل الديموقراطية الشكلية التى تطبق في انتخاب رؤساء الجمهوريات أو في انتخاب أعضاء البرلمان .

ويبدو ذلك واضحا تمام الوضوح بالنسبة للمجتمع الامريكى ، الذى تندر فيه الدراسات العلمية الاجتماعية التى حاولت أن تكشف عن التكوين الطبقى للمجتمع . وتبدو بهذا الصدد دراسات عالم الاجتماع الامريكى الشهير س . رايت ميلز استثناء على القاعدة . فقد أجرى ميلز عدة دراسات علمية عن «الطبقة الوسطى» وعن «صفوة السلطة» . وقد اهتم في الدراسة الاخيرة على وجه الخصوص بالكشف عن السلطة الحقيقية في المجتمع الامريكى ، وعن الطبقات التى تمتلكها . وليس غريبا ان عاش ميلز ـ بسبب دراساته الجسورة هذه ـ طريد الجامعات الامريكية التى تربطها بالسلطة ألف رباط ورباط .

ومثل ميلز في ذلك الاقتصادى الشهير بول باران صاحب الكتاب القيم «الاقتصاد السياسى للتنمية» الذى لاقى من المتاعب مالاقى نتيجة دراساته العلمية التى حاول فيها الكشف عن الوجه القبيح للاستغلال الاقتصادى .

وخلاصة ذلك كله ، أنه بالرغم من وجود عقبات عديدة أمام الباحثين العلميين الذى يهدفون الى رسم صورة موضوعية للطبقات الاجتماعية ، الا انه يمكن بصورة أو بأخرى التغلب على هذه العقبات ، كما حدث فى عديد من الحالات . ولاشك أنه مما يساعدهم فى ذلك «نقاء» التكوين الطبقى فى هذه المجتمعات ان صح التعبير . فكل طبقة اجتماعية حدودها واضحة ، وحتى فى حالة صعود بعض هذه الطبقات أو هبوط طبقات أخرى فيمكن – الى حد كبير – تتبع هذه العمليات ورصدها وتفسيرها . والمثل البارز على ذلك التغييرات الطبقية فى المجتمع الامريكى المعاصر نتيجة الثورة العلمية والتكنولوجية . فقد ارتفعت بعض شرائح الطبقة العمالية لتصبح فى مستوى الطبقة الوسطى ، وهبطت بعض شرائح الطبقة الوسطى لتصبح فى مستوى الطبقة العمالية ، وهذه العملية المزدوجة يستند اليها بعض علماء الاجتماع فى التنبؤ باختفاء الطبقة العاملة على المدى البعيد . وهذه النبوءة فى الواقع احدى القضايا الخلافية المثارة فى الصراع العنيف حول مشكلة الايديولوجية والتكنولوجيا ألتى سبق لنا ان أشرنا اليها .

واذا كان هذا هو الوضع فى المجتمعات الرأسمالية، فما هو الحال فى المجتمعات الاشتراكية ؟

٢ – التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الاشتراكية :

مصطلح المجتمعات الاشتراكية فضفاض ، ذلك انه ان لم يحدد بدقة من شانه أن تجتمع تحت لوائه انماط شتى من المجتمعات التى قد تجمعها وحدة الفكر والتطبيق الاشتراكى ، ولكن يفرق بينهما الاشواط التى قطعها كل مجتمع فى طريق الثورة الاشتراكية ، والخصائص النوعية الخاصة بكل منها .

ويقف الاتحاد السوفيتى – فى هذا المجال – بوصفه أول دولة اشتراكية فى التاريخ ، ليحتل مكانا خاصا . فسبقة فى تطبيق نظرية الاشتراكية العلمية ، والتحولات الثورية الكبرى التى حدثت فى كيان المجتمع السوفيتى ، وغيرت من معالمه وقسماته تغييرا جرهريا ، تجعله ينفرد – من وجهه النظر السوسيولوجية – بوضع خاص .

واذا نظرنا مثلا الى الوضع الطبقى فى المجتمع السوفيتى نجد أن مصير الطبقات الاجتماعية المتعددة قد تحدد بصورة حاسمة وقاطعة منذ وقت مبكر ، أى منذ الوقت الذى تم فيه نهائيا تأميم وسائل الانتاج لكى تصبح ملكا للشعب .

ونحن نعلم – على ضوء الاشتراكية العلمية – أن ملكية وسائل الانتاج هى العامل الحاسم الذى تتشكل وفقا له الطبقات الاجتماعية. فالطبقات الاجتماعية المالكة لوسائل الانتاج تختلف بطبيعة الاحوال عن الطبقات الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الانتاج .

وكان هذا القرار الثورى اذن بداية التغيرالاجتماعى الموجه للمجتمع السوفيتى . ونقصد بأنه كان بداية ، أن مجرد تأميم وسائل الانتاج لم يمكن من شأنه أن يقضى آليا على الطبقات الاجتماعية وعلى التمايز بينهما . فالطبقة الاجتماعية وان تحدد وضعها فعلا طبقا لموضعها بالنسبة للبناء التحتى فى المجتمع ، ونعنى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، الا أن لها أيضا بناء فوقيا يتكون من القيم والمعتقدات والافكار والتصورات الدينية والقانونية الخاصة بها ، أى الايديولوجية بعبارة مختصرة .وهذه الايديولوجية لا تستطيع قوة ما أن تقضى عليها بجرة قلم أو بمجرد أصدار مرسوم أو قانون . فقد يختفى أساسها الاقتصادى – نتيجة لظروف متعددة – ولكن قد تبقى الايديولوجية فى المجتمع لفترة قد تقصر أو تطول .

وفى هذه الفترة قامت البروليتاريا - باعتبارها الطبقة الاجتماعية الثورية صاحبة المصلحة فى التغيير - بتسلم مقاليد السلطة ، وقادت المجتمع نحو تحقيق الاهداف الاساسية للاشتراكية ، وذلك فى المرحلة الانتقالية التى توصف بأنها مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» . وهى المرحلة التى تم فيها تصفية الطبقات الاجتماعية القديمة المستغلة تمهيدا لبناء المجتمع الجديد الذى لايقوم على الطبقات وانما على الاشخاص .

واذا سلمنا بما يذكره الفيلسوف الفرنسى التوسير فى كتابه « دفاعا عن ماركس ، باريس ، ١٩٦٦ » فان المجتمع السوفيتى قد انتهت فيه مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا مما من شأنه أن يبدأ عهدا تاريخيا جديدا . ذلك ان السوفيت يقولون : عندما اختفت الطبقات المتصارعة ، وأدت ديكتاتورية البروليتاريا مهمتها ، ولم تعد الدولة دولة طبقة وانما اصبحت دولة الشعب كله ، فالناس فى الاتحاد السوفيتى يعاملون بغير تمييز طبقى أى يعاملون كأشخاص . ومن هنا حلت - فى مجال النزعة الانسانية الاشتراكية - الافكار التى تتعلق بالشخص محل الافكار التى كانت تتعلق بالطبقة ".

ومعنى ذلك كله ان المسرح الاجتماعى السوفيتى لم يبق فيه طبقات اجتماعية ، بعد أن انتهت المهمة التاريخية للبروليتاريا ، وأصبحت الدولة دولة كل واحد ، وتحولت السلطة لتصبح فى خدمة الجماهير جميعا دون أدنى تمييز .

كل هذا صحيح على مستوى الفكر الرسمى ولكن ماذا عن الواقع ؟

بعبارة اخرى لو اردنا أن نقوم بتحليل سوسيولوجى للمجتمع السوفيتى أو لغيره من المجتمعات الاشتراكية فماذا نجد ؟

سنجد أن الطبقات الاجتماعية بسماتها التقليدية قد اختفت حقا ، ولكن سنرى أيضا انه قد نشأت صور جديدة من التمايز الاجتماعى ، ليس فى صورة طبقات ، مادام التعريف التقليدى للطبقة فى الاشتراكية العلمية يربطها بملكية أدوات الانتاج التى أممت فعلا ، ولكن فى صورة فئات اجتماعية .

ونستطيع لو حللنا نوعية هذه الفئات الاجتماعية المتميزة ان نعثر على من بيدهم مفاتيح السلطة فى المجتمع . وتبدو من ثم صيغة «دولة الشعب كله» تجريدا يخفى بعض الحقائق الاجتماعية .

وقد نشرت بعض الدراسات العلمية التى أظهرت كيف ان بعض الفئات الاجتماعية مثل فئة «التكنوقراط» تهيمن فى بعض المجتمعات الاشتراكية على مراكز اصدار القرارات ، وان اعضاءها بصورة او بأخرى اخذوا يحلون بالتدريج محل «الايديولوجيين القدامى» الذين وان امتلكوا الوعى السياسى الثورى الا أنهم لايمتلكون الخبرة العلمية والفنية فى عالم أصبح فيه للتكنولوجيا شأن كبير .

ومعنى ذلك كله أن فهم نوعية السلطة فى المجتمعات الاشتراكية لم يعد يكفى بصدده القناعة ببعض الصيغ النظرية العامة ، او بتحديد المراحل التاريخية المختلفة التى قطعتها هذه المجتمعات والتى لاشك فيها ، وانما ينبغى أن يعتمد فى المقام الاول على تحليل سوسيولوجى متعمق للبناء الاجتماعى فى المجتمعات الاشتراكية ، حتى تنكشف الاوضاع الطبقية - أو ما حل محلها من تدريجات اجتماعية أخرى - على حقيقتها . على ضوء هذا التحليل نستطيع أن نحدد نوعية السلطة فى المجتمع الاشتراكى ".

٣ - التحليل السوسيولوجى لمجتمعات العالم الثالث :

وهانحن هنا ايضا بازاء مصطلح فضفاض آخر : العالم الثالث . هذا العالم الجديد يضم تحت لوائه أقطارا شتى ، ومجتمعات مختلفة ، يوجد بعضها فى القارة الامريكية ونعنى شعوب امريكا اللاتينية ، وبعضها يوجد فى افريقيا ، والبعض الآخر فى آسيا .

هذا العالم الثالث وان كانت تجمع بين أقطاره سمات مشتركة لاشك فيها ، اهمها أن عددا كبيرا منها أقطار تحررت حديثا من نير الاستعمار ، وهى كلها تعانى من التخلف الاقتصادى والاجتماعى ، وتحاول جاهدة أن تنفلت من آثار التبعية الاقتصادية ، الا أنه مما لاشك به أن لكل قطر تاريخا اجتماعيا خاصا يحدد امكانيات تطوره ، ويفرض الحدود التى لايستطيع أن يتخطاها فى مسيرته نحو التقدم .

ولذلك فليس هناك من صيغة واحدة تصلح لتطبيقها - من وجهة النظر الاجتماعية - على بلدان هذا العالم . ومعنى ذلك اننا لسنا ازاء مجتمعات متشابهة كالبلاد الرأسمالية أو الاشتراكية ، مما يسهل الى حد كبير مهمة دراستها عن طريق التعميم ، الذى يعتمد على وحدة القوانين الاجتماعية التى تحكمها .

ومعنى ذلك ان هناك حاجة لاجراء تحليل سوسيولوجى متعمق لكل بلد على حدة ، لتحديد الوضع الطبقى فيه ، تمهيدا لابراز نوعية السلطة المهيمنة على تقاليد الامور فيه ".

خاتمة :

بهذا نصل الى خاتمة هذه الدراسة الوجيزة إشكالات الشباب من الوجهة النظرية والعقائدية . ولم يكن فى مقدورنا أن نقدم دراسة وافية لكل نقطة من النقاط التى عالجناها فى صلب البحث . فالموضوع - على جدته - واسع الاطراف ، يلمس جوانب متعددة نظرية وتطبيقية وواقعية .

ونرجو أن نسهم بهذه الدراسة فى اثارة النقاط الاساسية لهذا الموضوع الحيوى الذى اخذ يفرض نفسه بالحاح على كافة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية والانسانية فى الوقت الراهن .

ان مشكلات الشباب أصبحت التحدى الذى يواجهه الباحثون العلميون ورجال الفكر ورجال العمل معا ، وقد آن الاوان لكى نقابل هذا التحدى بفكر مفتوح ، وبمنهج علمى دقيق ، وبموضوعية شاملة ، فذلك هو السبيل الوحيد لفعل اجتماعى رشيد .

السيد يس

نظرة مادية إلى نشأة علم النفس

قدرى حفنى

علم النفس فى أتون الثورة الصناعية

خلصنا فى حديث سابق (مجلة الفكر المعاصر — العدد ٦٢) الى أن وقائع التاريخ — **تاريخ علم النفس وتاريخ المجتمع** — تكاد تفصح عن رابطة وثيقة بين نشأة علم النفس وما كان يصطرع فى المجتمع آنذاك من ثورة تطيح بالنظم الاقطاعية ، وتسلم زمام الأمور للسلطة الرأسمالية الصاعدة، أو تكاد بتحديد أدق تفصح عن أن الحاجة الاجتماعية التى دفعت بذلك العلم الى الظهور انما تكمن فى خصائص ذلك النظام الرأسمالي الناشيء.

وينبغى أن نشير فى البداية الى أن تحديدنا لعام ١٨٧٠ — **وهو العام الذى أسس فيه فونت معمله** — كتاريخ تقريبى لظهور علم النفس ، ورغم اتفاق علماء النفس اتفاقا يكاد يقرب من الاجماع على ذلك التحديد ، **أمر فى حاجة الى مزيد من التوضيح** . فمنذ تاريخ موغل فى القدم ، قد يمتد الى **أفلاطون وأرسطو** — بل والى ما قبل ذلك أيضا — تعرض الفكر الانسانى للعديد من القضايا والموضوعات التى تدخل بلا ريب فى مجال علم النفس كما نعرفه اليوم . بل أن كلمة « **علم**

« ان العمل هو فى المقام الاول تلك العملية التى يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة ، والتى يقوم فيها الانسان طواعية على تنظيم وضبط العلاقات المادية المتبـــادلة بينه وبين الطبيعة » ٠

ك ٠ ماركس



ك ـ ماركس

النفس » يرجع تاريخها الى حوالى عام ١٧٣٤ حين استخدمها وولف فى كتابه « **علم النفس العقلى** »، وذلك يعنى اننا نستطيع أن نجد دراسات تحمل اسم علم النفس قبل عـام ١٨٧٩ بما يزيد عن القرن ٠ ورغم ذلك فان تحديدنا لهذا التـاريخ التقريبى يظل صحيحا اذا ما كنا نعنى استقلال علم النفس بفرع منفصل من الدراسة ، وهو ما نعنيه بالفعل ٠

لا شك اذن أنه كانت هناك دراســات تحمل اسم علم النفس فى الوقت الذى كانت فيه الثورة الصناعية فى أوجها رغم أن ذلك العلم لم يستقل الا بعد بلوغ تلك الثورة غايتها بما يقرب من **ربع قرن** ٠ وليس من شك أيضا فى اننا ما دمنا نرى ثمة رابطة بين ظهور العلم ودطوره ، وبين ما يحيط بكل ذلك من أحـداث اجتماعية ، فان علينا اذن أن نحاول القاء الضوء على تلك الأفكار التى حملت اســم علم النفس قبل عام ١٨٧٩ ، محاولين أن نضعها فى اطار الأحداث الاجتماعية التى أحاطت بها ٠ لقد احتلت الثورة الصناعية ما يقرب من مائة عام (١٧٥٠ ـ ١٨٥٠) وسوف

نحاول أن نلم بشكل موجز بالأفكار الرئيسية لعلم النفس فى فترة احتدام تلك الثورة • وليكن ذلك فى الأعوام التى امتدت من ١٨٣٠ الى ١٨٧٩ • وليس لذلك التحديد ـ أعنى تحديد عام ١٨٣٠ كبداية ـ من دلالة سوى أنه يتيح لنا فترة تبدو من حيث مدتها كافيـــة لتبين قدر من الافكار يسمح بتكوين خطوط عامة لها ، كما أنها من حيث التوقيت تغطى الفترة السابقة مباشرة على اكتمال الثورة الصناعية • **وليست مشكلتنا فى تلك الفترة هى العثور على الأفكار** ، فهناك ركام هائل منها يكاد يفوق طاقة الحصر التفصيلى ، بل ان مشكلتنا هى محاولة التمييز فى ذلك الركام بين الاتجاهات الرئيسـية التى تتجمع حولهـــا الأفكار ، **أى أن مهمتنا أولا هى التصنيف ، ثم يأتى التحليل بعد ذلك** • وليس أمامنا لانجـاز تلك المهمة سوى العودة الى ما كتبه من اهتم من علماء النفس بالتأريخ لذلك العلم من أمثـــــال أ•ج• بورنج فى كتـــابه « **تاريخ علـم النفس التجريبى** » ، وج • ك • فلوجل فى كتابه « **علم النفس فى مائة عام** » ، وو• م • أونيل فى كتابه « **بدايات علم النفس الحديث** » • ولعله ممـا يسترعى الانتباه حقا بل ويتطلب التفسير كذلك ان من كتب فى هذا الموضوع من علماء النفس قد بذل جهدا مضينا حقا فى الا يفوته شيئا مهما بلغت ضآلته من أحداث تاريخ ذلك العلم ، الا أن أيامنهم لم يفكر أن يولى وجهه شطر ما أحاط بتلك الأحداث من صراعات محتدمة بين مختلف القوى الاجتماعية القائمة آنذاك •

وعلى أى حال ، فلو رجعنا الى تلك المؤلفات لاسـتطعنا أن نميز ـ من خـلال ما تعرضه من أفكار ـ **أربعة اتجاهات رئيسية** تكاد تغطى كافة الدراسات التى حملت اسم علم النفس فى تلك الفترة •

أولا :

مجموعة الأفكار التى تدور حول ما عرف باسم المسمرية ، والتى قامت على التسليم بوجود نوع من المغناطيسية الحيوانية تنبعث من بعض الأفراد ممكنة إياهم من احـداث تأثيرات غامضـــة فى الآخرين شـبيهة بما عرف فيما بعد بالايحاء أو التنويم المغناطيسى • ورغم ان التسمية تنسب تلك الأفكار الى **فريدريك أ • مسمر** (١٧٣٤ ـ ١٨١٥) الطبيب النمساوى ، فانها كانت فى ذروة انتشـــارها وتأثيرها فى الفترة التى نحن بصددها • ويكفى أن نشـــير ـ كمثال لذلك التأثير ـ الى عـــالم الطب الشهير **اليوتسـون** مؤسس مستشفى كلية جامعة لندن (١٨٣٤)، والذى كان قد أصبح أســـتاذا لنظرية الطب وتطبيقاته فى تلك الجامعة عام ١٨٣١ ، والذى ضحى بمنصبه ومكانته العلمية فى سبيل دفاعه عن تلك الأفكار • وتفصيل ذلك أنه قـد أتيح لاليوتسون أن يشـاهد عرضا للمســمرية عام ١٨٣٧ ، ولم يقف تأثره بها منذ ذلك الوقت عند حد اعتمادها كوسيلة للعلاج فى المستشفى ، بل سرعان ما شرع فى عقد جلسات علنية فى الجامعة لعرض المسمرية • ويكفى للدلالة أيضا على مدى انتشار مثل تلك الأفكار بين صفوة المجتمع آنذاك أن نشير الى أنه كان من بين شهود تلك الجلسات شخصيات **كتوماس مور وتشارلز ديكنز** وغيرهم• ولقد أدى عقد تلك الجلسات فى نطاق الجامعة الى صدام شديد بين اليوتسون والادارة مما أدى به عام ١٨٣٨ الى تقديم استقالته ، وتأسيسه فى عام ١٨٤٣ لمجلة ظلت تصدر طوال ثلاثة عشر عاما تقريبا تحت شعار أنها « **مجلة فسيولوجيا المخ والمسمرية وتطبيقاتها لخير البشرية** » •

ثانيا :

مجموعة أخرى من الأفكار وضع أساسها أيضا أحد الأطباء النمسوين المتخصصين فى التشريح وهـو **فرانز جوزيف جول** (١٧٥٨ ـ ١٨٢٨) وهى تلك الأفكار المعروفة باسم الفرينولوجيا أو **علم الفراسة الذى يقوم على أســس ثلاثة هى ـ أولا ـ** أن العقل الانسانى مقســـم الى ملكات منفصلة تبلغ سبعا وثلاثين ملكة ، و ـ **ثانيا** ـ أن كلا من تلك الملكات متمركزة فى مساحة معينة من اللحاء ، و ـ **ثالثا** ـ أن درجة نمو مختلف أجزاء المخ المقابلة للملكات يمكن التأكد منهـــا بتحسس البروزات فى المحيط الخارجى للجمجمة • ويقرر **كارل فلوجل** مؤلف كتاب « **علم النفس فى مائة عام** » صراحة أنه « **من سخرية الأقدار أن الفرينولوجيـا قد لاقت من الرواج ما لم تلقه أية نظرية أخرى فى تاريخ علم النفس كله ، وأنها كانت فى الوقت نفسه أكثر النظريات بعدا عن الصواب** » • ويقف فلوجل عند هذا الحد دون أن يقدم تفسيرا لسر رواج مثل تلك النظرية الخاطئة سوى أن ذلك كان من سخرية الأقدار •

ثالثا :

مجموعة من الأفكار النابعة من تطور المكتشفات

المتعلقة بالجهاز العصبي • وقد تميزت البحوث في هذا الاتجاه بسعيها نحو الوصول الى فهم أفضل للتركيب التفصيلي لكل وحدة عصبية ووظيفتها على حدة ، وليس في اتجاه كشوف جديدة لمراكز الوظائف في المخ • ولعل أهم ما شهدته تلك الفترة في هذا الاتجاه هي جهود فارسين : أولهما **ارنست فيبر** أستاذ علم التشريح في جامعة ليبزيج ، وصاحب الجهود الرائدة في مجال البحوث المتعلقة باللمس ، أما الفارس الثاني فهو **جوستاف فخنر** صاحب الانجازات الشهيرة في مجال الفسيولوجيا بعامة ، والذى اتسعت اهتماماته المتعمقة والمتخصصة لتشمل ضمن ما تشمل الفسيولوجيا والفيزياء والسيكوفيزيقا والفلسفة أيضا ، والذى كان يعاني - على حد تعبير **فلوجل** من مشكلة ولائه المزدوج ، أى ولاءه لمنهج العلم المادى ، وولاءه - من ناحية أخرى - للفلسفة المثالية • ولقد أدى ذلك الازدواج بفخنر الى القول - في مقال نشره عام ١٨٤٨ - بأنه **اذا كان للانسان شعور ، وللحيوان شعور ، فلم لا يكون ثمة شعور للنبات أيضا ، بل ولماذا لا يكون للأرض وغيرها من الأجرام السماوية شعور كذلك ؟** لقد أقدم فخنر على محاولة فاشلة جوهرها اقامة نظام ميتافيزيقى على أساس من التجربة العملية ، واذا لم يكن هذا الفشل محلا للتساؤل ، فلا شك أن الاقدام على المحاولة في حد ذاته جدير بكل تساؤل •

رابعا :

مجموعة من الاتجاهات تتميز بصياغة كل اتجاه منها في صورة أو مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ النظرية • وسوف نختار كنموذج لشخصيات تلك الفترة في هذا المجال علما من أبرزها هو **جون ستيوارت ميل** الذى نستطيع أن نقول ان أفكاره كانت امتدادا معدلا لأفكار والده **جيمس ميل** الذى كان يمثل الارتباطية في أكثر أشكالها جمودا وميكانيكية باختصاره لكافة العمليات العقلية الى عمل قانون ميكانيكى مفرد ، والذى لم نكن نستطيع أن نعثر في سيكلوجيته على مكان لأى نشاط خلاق للعقل • ولقد حاول جون ستيوارت ميل أن يقلل من صرامة ارتباطية والده فلم يجد أمامه سوى أن يستبدل بالخطة الميكانيكية الجامدة للتفاعل بين الأفكار المفردة والتى وضعها والده ، مفهوما كيميائيا جديدا ، مقررا « **ان قوانين ظواهر العقل** تشبه أحيانا القوانين الميكانيكية ، **ولكنها تشبه أحيانا أخرى القوانين الكيمائية** •

علم النفس والايديولوجية السائدة

ونستطيع الآن أن نشرع في تقييم تلك المجموعات الاربع ككل وفقا لمعيار محدد هو مدى انتشارها خارج نطاق أهل الاختصاص ، أى مدى انتشارها بين أبناء المجتمع المعنى من غير المتخصصين • وعلينا قبل أن نشرع في ذلك أن نتعرض لما يراه البعض من أننا اذا شئنا تقصى تاريخ العلم - أى علم - فعلينا الا نتجاوز حدود ما أتى به أهل الاختصاص من أفكار ونظريات ، وأن الأمر أدعى الى ذلك الالتزام اذا كنا بصدد « **نشأة** » علم معين ، بدعوى أنه اذا كان الجانب التطبيقى من العلم قد يشد - بحكم المنفعة - انتباه الكثيرين من غير المتخصصين ، فان « **نشأته** » أو أفكاره الأولى لا يمكن أن نتلمسها الا عند أهل الاختصاص ، حيث يكون العامة عادة بمنأى عن مثل تلك الأفكار الناشئة الوليدة • ولعل ذلك هو ما حدا بمن حاولوا تأريخ علم النفس الى كتابة تاريخه كما لو كان تاريخا لحياة - اكتشفوها على سطح كوكب بعيد - بدأت وانتهت دون أن تربطها بعالمنا الذى نعيش فيه أدنى رابطة ، فتاريخ العلم المتخصص - فيما يرون - لا شأن له البتة بما يجرى حوله من أحداث ، وبالتالى فلا شأن لتاريخ هذا العلم بتقبل العامة لبعض من أفكاره ورفضهم للبعض الآخر • واذا كان جائزا - وان كنا نشك في جوازه كثيرا - في علوم غير علم النفس ، فانه لا يبدو على الاطلاق فيما يتعلق بهذا العلم • **ان لصحيح ومنطقى تماما أن نتلمس الأفكار عند أصحابها ، ولكنه ليس من الصحة ولا المنطق في شيء أن نقف في تناولنا لظهور فكرة وانتشارها وذبول أخرى واختفائها موقف المسجل المتفرج فحسب دون أن نقدم على التفسير أو حتى محاولة ذلك التفسير** • واذا ما وضعنا في اعتبارنا حقيقة أنه ليست كل الأفكار الذائعة الانتشار صحيحة ، ولا كل الأفكار المحدودة الانتشار خاطئة ، بمعنى أن صحة أو خطأ الأفكار ليس هو المحك الوحيد لبقائها أو اختفائها في فترة زمنية محدودة ، فليس أمامنا اذن سوى أن نلتمس ذلك المحك في « هوية » من يتبنون تلك الأفكار ، ويحرصون على نشرها ، أى من يمنحونها حق البقاء • وعلى أى حال ، فليس أمامنا من بديل لقبول



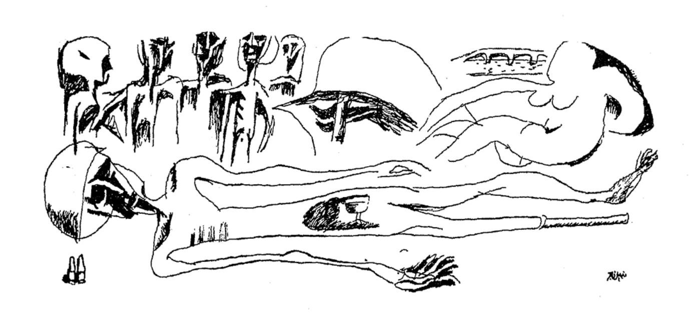
س . فرويد

ذلك المحك سوى أن نقف لنقلب الأكف حيرة وحسرة مرددين مع كارل فلوجل ـ وهو العالم الجليل ـ يا لسخرية الأقدار !! .

وينبغى أن يكون واضحا أننا بذلك لا ندعو فى هذا الصدد الى الربط ربطا ميكانيكيا مباشرا بين بزوغ فكرة معينة فى رأس احد العلماء فى مجتمع معين وعصر معين ، والظروف الاجتماعية الاقتصادية لذلك المجتمع فى ذلك العصر ـ وان كان وجود مثل تلك الرابطة يعد فيما نرى قضية جديرة بكل مناقشة ـ ولكن ما يعنينا حقا فى هذا المجال هو أننا حتى اذا افترضنا جدلا أن بزوغ مثل تلك الفكرة لدى ذلك الفرد بالذات أمر تحكمه ـ أو على الأقل تؤثر فيه ـ الخصائص المميزة لهذا الفرد بالذات فان مدى انتشار تلك الفكرة بين غير ذوى الاختصاص وتقبلهم لها ، أو بعبارة أدق ، مدى دخولها ضمن الطابع الفكرى السائد فى مجتمع معين وعصر معين ، أمر لا يمكن تفسيره بالوقوف فحسب عند خصائص صاحب تلك الفكرة عبقريا كان أو مهرجا ، ولا بالوقوف أيضا عند اتصالها أو انفصالها عن تيار أفكار **الأفراد** الآخرين ـ من أهل الاختصاص ـ الذين سبقوه أو الذين تلوه ، بل لابد للتفسير من أن يمتد ليتجاوز الأفراد الى **الجماعة** أو المجتمع المعين بما يتضمنه من ظروف اقتصادية واجتماعية .

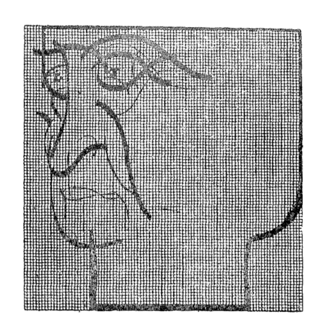
ولنعد الآن الى مناقشة مدى انتشار أفكار « علم النفس » كما كانت مطروحة آنذاك ـ أى فيما بين عامى ١٨٣٠ و ١٨٧٩ ـ محاولين بذلك تبين مدى اسهامها عموما فى صياغة النسيج الفكرى الذى ساد تلك الفترة . وليس أمامنا ـ نظرا لما يفرضه بعد الشقة تاريخيا ـ سوى أن نعتمد فى تبين مدى ذلك الانتشار على معرفة مدى تأثر الصفوة من مثقفى ذلك العصر بمثل تلك الأفكار رغم معرفتنا بأن المحك الأدق هو تبين مدى تأثر قطاع أوسع بكثير من تلك الصفوة . غير أننا لا نستطيع سوى أن نقنع بمحكنا هذا لسببين : أولهما أن التاريخ المدون لتلك الحقبة ـ وهو أمر لم تعد لنا حيلة فيه ـ لم يحفظ مما يعنينا فى هذا الصدد سوى ما يتعلق بتلك الصفوة هذا اذا ما اتسع المقام لديه لذكر مثل ذلك . أما السبب الثانى ـ وهو الأهم ـ فهو أن تلك الصفوة وان لم تكن تمثل الاتجاه العام تمثيلا دقيقا فهى على الأقل تؤثر فيه وتسهم فى توجيهه بدرجة لا يستهان بها . ويكفى كبداية أن نركز الضوء على لمحات سريعة تبدو وكأنما قد عرفت طريقها خلسة الى ما كتب فى تاريخ العلم بعامة وتاريخ علم النفس على وجه الخصوص .

لو نظرنا مثلا نظرة متأنية الى الموقف الذى



أشرنا اليه ، والذى اتخذه اليوتسون أستاذ نظرية الطب بكلية جامعة لندن من المسمرية لوجدناه يتميز بحدة تسترعى الانتباه حقا . لقد ضحى اليوتسون بمركزه العلمى ، مقدما استقالته من الجامعة حين طلب منه ايقاف الجلسات التى كان يخصصها لعروضه المسمرية مطلقا صيحته الشهيرة « **اننا يجب أن نقود الرأى العام لا أن يقودنا الرأى العام** » وهى صيحة توشك أن تخلق تصورا خاطئا مؤداه أن أفكار المسمرية التى كان يتبناها انما تتعارض مع الرأى العام السائد آنذاك . والحقيقة أن اليوتسون قد أطلق صيحته تلك حين تصدت له ادارة الجامعة مطالبة اياه بأن « **يضع مصالح مدرسة الطب فوق المصالح العامة للعلم والانسانية ، والا يخاطر بفقدان ثقة الرأى العام** » كل ما هنالك اذن أن اليوتسون قد أدخل الى حرم الجامعة أمورا تشغل بال الرأى العام خارج أسوارها وتثير الكثير من النقاش الحاد المحتدم حولها . أما مدى الانتشار الحقيقى لأفكار المسمرية التى كان يتبناها اليوتسون فيتضح من واقعتين : **الأولى** هى أن الاجتماعات المشار اليها ، والتى كان يعقدها لم تكن قاصرة على المتخصصين اطلاقا بل كانت تضم جمهورا غفيرا من بينهم عدد كبير من الشخصيات ذات التأثير على الرأى العام آنذاك كاللوردات والأساقفة والفلاسفة والأدباء ومن اليهم . واذا لم يكن يعنى ذلك تسليم كافة الحاضرين بصحة القضايا التى يطرحها اليوتسون فانه يعنى على الأقل أن تلك القضايا تشد انتباههم أى أنها ليست بالقضايا الميتة . أما الواقعة **الثانية** فهى اصدار اليوتسون بعد أن ترك الجامعة لمجلة تعبر عن أفكار المسمرية واستمرار صدورها بانتظام طيلة ما يقرب من ثلاثة عشر عاما أى من عام ١٨٤٣ الى عام ١٨٥٦ . ولعل ذلك يشير على الأقل الى أن الرأى العام كان لديه قدر من التقبل لهذا الفكر كفل له الحياة مكتوبا ومطبوعا طوال تلك الفترة .

ولم يكن الأمر قاصرا على اليوتسون ولا على مجال الطب عموما فحسب بل ان العالم الانجليزى المبرز فى علوم الحيوان والنبات **الفريد راسل والاس** والذى يكفى أن نشير الى أنه هو الذى شارك **داروين** التوصل الى نظريته عن النشوء والارتقاء ، هذا العالم قد أصدر عام ١٨٧٥ كتابا بعنوان « **حول المعجزات والروحانية الحديثة** » ذكر فيه أنه بدأ يهتم بالمسمرية بالتحديد منذ عام ١٨٤٤ اثر حضوره



سلسلة من المحاضرات التى القاها **سبنسر هول** عن المسمرية . وقد بلغ تأثره بتلك المحاضرات حدا جعله يقدم على اجراء بعض التجـــارب الروحانية على تلامذته ، بل انه تخطى حـــدود المسمرية مؤكدا صحة خريطة جول الفرينولوجيه لبروزات الجبهة . ونستطيع بلا شك أن نضيف الى القائمة الكثير من الأســـماء من مختلف التخصصات مثل البريطانى **وليام كروكز** مكتشف العنصر الكيميائى المعروف باســم الثاليوم ، وأيضا مكتشف الراديوميتر ، وغيره كثير ممن يخطئهم الحصر .

نستطيع اذن أن نسلم بأن أفكار المسمرية والفرينولوجيـــا كانت تمثل الجـــانب الأكثر انتشارا أو جمـــاهيرية من أفكار علم النفس ، أما بقية أفكاره ـ أعنى تلك النـــابعة من تطور المكتشفات المتعلقة بالجهاز العصبى ، وتلك التى تمثل علم النفس المنظم أو الخالص ـ فقـد كانت وفقا للمحك السابق أقل انتشارا خارج نطـاق التخصص . ولا يعنى ذلك بحال أنها كانت أقل صحة أو تأثيرا بل لعل العكس هو الصحيح . والسؤال الذى يواجهنـــا على الفور هو لمـــاذا انتشرت تلك الأفكار بالذات ـ وهى الأكثر بعدا عن الصواب ـ ذلك الانتشـــار الخارق للعادة ؟ ولقد سبق أن أشرنا الى أن الاجابة الصحيحة لمثل ذلك التساؤل انما تكمن فى التعرف على « هوية » أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء ، والمقصـــود بطبيعة الحـــال هويتهم الاجتماعية ، ولكن ذلك أمر مستحيل . فنحن لا نجد فيما كتب فى تاريخ علم النفس ثمـــة تبرير أصلا لتلك الظـــاهرة ، كما أنه ليس من الميسور أن نجد مثل تلك الاجابة فى كتب التاريخ العام التى لا تنشغل كثيرا بمثل تلك الأمـــور « التفصـــيلية » . واذا كان البحث عن هوية أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء أمرا مستحيلا ، فلنحاول اذن أن نبحث عن هـــوية أصحاب تلك الأفكار من حيث فكرهم الاجتماعى ، وذلك أيضا ليس بالأمر الميسور . فليس أمامنا سوى أن نجمع فلتة من هنا ، ولمحة من هناك ، ثم نقوم بما يشبه ما يقوم به أحيانا عالم الآثار القديمة حين يجمع بين قطع قليلة متناثرة من الأحجار ليؤلف منها صورة لمعبد أو حتى لحضارة كانت تقوم فى هذا المكان فى عصر سحيق . وعلى أى حال فبداية انطلاقنا هى اننا نعتقد بوجود شىء فى المناخ الاجتماعى لتلك الفترة كان يغذى انتشار مثل تلك الأفكار ، ومهمتنا بالتـــالى هى تجميع الشذرات المتناثرة هنا وهنـــاك فى كتب التاريخ لعلها تعيننـــا على تحـــديد ذلك الشىء ، محاولين أن نتلمسه فيما كان ينادى به أصحاب تلك الأفـــكار من أفكار أخرى ـ خارج نطاق الفكر المتخصص فى علم النفس ـ قد تتصل بالمناخ الاجتماعى السائد آنذاك . واذا ما تناولنا على سبيل المثال الأفكار التى كان ينادى بهـــا **ســبنسر هول** أحد كبار دعاة المســمرية فى محاضراته التى كان يلقيها فى خمسينات القرن التاسع عشر فى انجلترا ، وهى المحاضرات التى أشرنا ـ كدليل على مدى تأثيرها ـ الي مدى



تأثر العالم البريطانى **الفريد راسل والاس** بها ، اذا ما تناولنا تلك الأفكار - بنظرة فاحصة - لاكتشفنا أن سنبسر هول لم يكن فى محاضراته تلك التى كان يطوف بها البلاد آنذاك يقتصر على عرضه لبعض الظواهر التى يرجعها الى ما يعتقد بوجوده من قوى مغناطيسية حيوانية أو ما الى ذلك ، بل انه كان يخرج من عرضه لتلك الظواهر بنتائجمؤكدة لوجود الله، ولخلود الروح، ومؤكدة أيضا - وهذا هو ما يعنينا أساسا - لادانة « **المادية** » التى يبشر بها آنذاك اتباع أوين فى كافة المدن الكبرى ، وبعبارة أخرى فان سبنسر هول كان يستند الى المسمرية فى ادانة ما كان يعرف آنذاك بدعاوى «**الاشتراكية**»

لم يعد الأمر اذن على غموضه الأول ، ولم يعد انتشار مثل تلك الأفكار - رغم خطئها فيما يتعلق بحدود تخصصها الضيق - أمرا يثير حيرة أو بلبلة . فالانتشار هنا أو الجماهيرية - اذا صح التعبير - انما يرجع الى ما تؤدى اليه تلك الافكار من تدعيم لايدلولوجية طبقية معينة . أو بعبارة اخرى فان انتشار مثل تلك الافكار لا يمكن أن تجد له تبريرا مقنعا الا اذا أخطنا بدورها كجزء من نسيج تكامل يشكل الطابع الفكرى لطبقة بعينها . ولابد لنا هنا من اشارة عابرة الى قضية فرعية ، وهى أن قولنا بأن لكل طبقة فكرها أو ايديولوجيتها لا يعنى مطلقا أن يقتصر تبنى هذا الفكر على أبناء تلك الطبقة ، ولا أن كل من يحمل هذا الفكر يعتبر ابنا لهذه الطبقة من الناحية الاقتصادية . فعلى المستوى الفردى قد يتبنى فرد معين فكرا لطبقة تتناقض تماما مع الطبقة التى ينتمى اليها اقتصاديا ، وكذلك فمن المعروف أن الطبقة السائدة في أى مجتمع تطبع المجتمع عامة - بكافة طبقاته - بطابعها الفكرى . وعلى أى حال فليس ذلك بموضوعنا ، وان كان لا غنى عن الاشارة اليه حتى لا يبدو الأمر مختلطا ولا متناقضا حين نشير الى أن هذه الأفكار قد لاقت انتشارا ((**جماهيريا**)) مذهلا .

هذا عن الجانب الأكثر جماهيرية وانتشارا من علم النفس ، فماذا عن الجانب الآخر ؟ وهل ثمة تناقض بين الجانبين ؟ يبدو للوهلة الأولى أن أجابتنا ستكون بالايجاب ، وفى ذلك شىء من الصحة ولا شك ، فهما على الأقل جانبان مختلفان من حيث نظرة كل جانب الى الانسان بوصفه موضوعا للدراسة . لقد تميزت مجموعة الأفكار الأكثر انتشارا - والتى كانت تتمثل أساسا فى المسمرية والفرينولوجيا - بأنها تنظر الى الانسان نظرة **تجهيلية** باعتباره خاضعا لقوى غيبية أو خارقة أو لا منطقية لا سيطرة لأحد عليها البتة ، وبالتالى فانه لا يمكن التنبؤ بسلوك الانسان فضلا عن فهمه . ولقد تختلف هنا الفرينولوجيا عن المسمرية للوهلة الأولى ولكنه اختلاف لا يمس الجوهر بحال . أما المجموعة الثانية من الأفكار ، وهى تلك الأقل انتشارا - أعنى الأفكار النابعة من تطور

مكتشفات الجهاز العصبي ، والأفكار التي تمثل علم النفس الخالص أو المنظم – فقد كانت تنظر الى الانسان نظرة مختلفة . يمكن أن نطلق عليها صفة التجزيئية بمعنى النظر الى قطاع منفرد من الوجود الانساني باعتباره جوهر هذا الوجود دون التصدى لفهم الانسان ككل أو حتى تحديد أطار لذلك الفهم كما هو الحال بالنسبة للأفكار التى دارت فى فلك الفسيولوجيا فى ذلك الوقت، أو بمعنى النظر الى الانسن باعتباره سلسلة من القوانين المنفصلة الغريبة كما هو الحال بالنسبة لأغلب الصياغات النظرية التى يطلق عليها اسم علم النفس الخالص أو المنظم . هناك اختلاف اذن ولا شك بين النظرتين ، وبالفعل فان أفكار المسمرية قد لقيت معارضة شديدة – ولكن لأسباب متعددة ومختلفة – من جانب أصحاب الأفكار الأخرى من أمثال **تشارلز بل ، وبيير فلورنز ، وهربرت سبنسر ، وبراون** وغيرهم ، الا أن تلك المعارضة لم تكن منصبة على ما يحيط بتلك الأفكار من اطار ايديولوجى اجتماعى ، بل كانت منصبة فحسب على خطأ مضمونها المتخصص ، أى عليها كأفكار خاطئة بصرف النظر عن **تقدميتها** أو **رجعيتها** بل حتى وبصرف النظر – أحيانا – عن طبيعة نظرتها الى الانسان . ولعل خير دليل على ما نقول – أى على امكانية تلاقى النظرتين على نفس الأرضية الايديولوجية – هو ما نجده لدى أبرز ممثلى الأفكار المتعلقة بتطور المكتشفات فى مجال الجهاز العصبى ، وهى تلك الأفكار التى تبدو – كما أشرنا – متعارضة تماما من وجهة النظر المتخصصة مع أفكار كالمسمرية ، أعنى ما نجده لدى فخنر . لقد أقدم فخنر صاحب الانجازات الباهرة فى مجال تخصصه على محاولة اقامة نظام ميتافيزيقى ، جوهره الارتداد الى فكرة تذكرنا بالنظرة الاحيائية القديمة أى محاولة اضفاء الحياة على الطبيعة الجامدة . وبذلك فان فخنر كان يقف مع أصحاب المسمرية – من حيث الجوهر العام – فى نظرته المثالية الى الكون ، ودلالة ذلك أنه لا يوجد ما يحول دون التقاء النظرة التجزيئية الى الانسان بالنظرة التجهيلية اليه فى اطار ايديولوجى واحد ، بل لعل ذلك هو الأقرب الى التصور .

دلالة عام ١٨٧٩ :

موجز القول اذن انه كان ثمة ما يسمى بعلم النفس فى الأعوام السابقة على ١٨٧٩ ، وأن ذلك « العلم » قد تميز بسمتين أساسيتين فيما يتعلق بنظرته الى الانسان هما : **التجهيل والتجزىء** . وان انتشار الأفكار التجهيلية فى تلك الحقبة لم يكن مرجعه صحة تلك الأفكار أو خطئها بل اتساقها مع بناء فكرى متكامل معاد للفكر الاشتراكى الوليد الصاعد آنذاك ، كذلك فان الأفكار التجزيئية – وبصرف النظر عما اذا كانت أقرب الى الصواب بشكل ما – فانها فى امتدادها الفكرى الى ما هو خارج حدود التخصص كانت تلتقى تماما بالأفكار التجهيلية من حيث اندماجهما فى البناء الفكرى المتكامل السائد آنذاك . **ترى ما دلالة عام ١٨٧٩ اذن ؟ وما الذى دعا الى اعتباره بداية لعلم النفس ؟** علينا قبل أن نسترسل فى تلك التساؤلات أن نسلم ابتداء بأن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس انما يعنى – على أى حال – ان كافة ما سبق تلك البداية من أفكار تحمل اسم علم النفس لم تكن تعبر عن الاتجاه الصحيح الذى ينبغى أن يتخذه ((**علم النفس**)) فى نظرته وتناوله للانسان . أو بعبارة أخرى يمكننا القول بأن علم النفس كان فى حاجة الى أن يصحح مساره ، وأن عام ١٨٧٩ كان البداية لمحاولة وضعه على الطريق الجديد الصحيح . ولا يعنينا حاليا أن نناقش ما اذا كان ذلك الطريق جديدا حقا ولا أيضا ماذا كان صحيحا حقا ، كل مايعنينا هو تأكيد أن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس انما يعنى حتما التسليم بأن ذلك « العلم » كان قبل ذلك التاريخ يفتقد الطريق الصحيح . ترى ما معنى ان يفتقد العلم طريقه الصحيح ومتى يمكننا القول بأن علما ما يتخذ طريقه الصحيح؟ وماذا نعنى بالطريق الصحيح ؟ **ان الطريق الصحيح للعلم – فيما يبدو لنا –** هو الطريق **الذى يمكنه من فهم وتفسير الظاهرة أو الظواهر التى هو بصدد تناولها فهما وتفسيرا موضوعيين مما يتيح له قدرا معقولا من التنبؤ الموضوعى بمسار تلك الظواهر مستقبلا** . ومن هنا فان بداية ذلك الطريق لا يمكن أن تكون سوى التعبير الموضوعى عن تلك الظواهر . ونحن اذا ما سلمنا بأن الكون ملىء بالعديد من الظواهر التى قد يمتد تاريخ وجودها الى ما قبل وجود الانسان ذاته ، وأن ذلك لم يؤد الى ظهور العلوم التى تدرس كافة تلك الظواهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد اتخذ تسلسلا معينا ذا دلالة محددة ، فان ذلك يعنى أن البداية الأولى لأى من العلوم لا تتوقف على وجود الظاهرة أو

الظواهر التي هو بصدد دراستها فحسب ، **بل على ظهور الحاجة الى فهم تلك الظاهرة . ومن هنا كانت الرابطة الوثيقة بين ظهور العلوم وتطور المجتمع الانساني باعتبار ان ذلك التطور هو الذى يخلق ويغير من حاجات الانسان .**

لقد كان ظهور وانتشار تلك الدراسات التى أشرنا اليها ، والتى كانت تحمل اسم علم النفس، فى فترة احتدام أحداث الثورة الصناعية ، بمثابة التعبير الصحيح عن قضيتين أو — على الأصح — عن قضية واحدة ذات شقين : **أولا :** كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بمثابة الاشارة الى أن الظروف الاجتماعية السائدة آنذاك — أى ظروف الثورة الصناعية — قد خلقت ضمن ما خلقت حاجة ملحة الى ظهور علم جديد هو علم النفس وسوف نتعرض فيما بعد بشىء من التفصيل لمبررات ظهور تلك الحاجة فى تلك الحقبة بالتحديد . **ثانيا :** كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بما تميزت به نظرتها الى الانسان من نزعة الى التجهيل والتجزىء ، وبعد أن فسرنا السبب فى انتشار ما انتشر من تلك الأفكار ، يعد دليلا على أن تلك الدراسات لم تكن التعبير الصحيح عن الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد ، أى انها لم تكن تسير فى الطريق الصحيح ، أو بعبارة أخرى ، لم تكن تسير فى الطريق الذى يؤدى الى التعبير الموضوعى عن الظاهرة التى هى بصدد دراستها — ى الانسان ومن هنا فان المطلوب لم يكن تطوير مثل تلك الدراسات ، اذا ما اعتبرنا أن التطوير انما يعنى التقدم الى الأمام فى نفس الاتجاه أى التزايد الكمى فى المعرفة ، بل كان المطلوب هو ان يولى كلتا قدميه على بداية طريق جديد وصحيح ، ميمما وجهه صوب الفهم الموضوعى لتلك الظاهرة التى هو بصدد التعرض لها — أى الانسان . كان المطلوب اذن تغيرا كيفيا فى اتجاه المعرفة ، وليس تزايدا كميا فى محتواها ، **كان المطلوب هو البحث عن بداية طريق جديد** . ترى هل كان ثمة ما يشير الى ذلك الطريق الجديد آنذاك ؟ لعلنا لو وجدنا مثل تلك الاشارة لأصبح فى استطاعتنا — دون جهد كبير — أن نضع أيدينا على تلك الحلقة التى طال بحثنا عنها ، ألا وهى ذلك الجديد الذى حملته الثورة الصناعية — ضمن ما حملت — والذى كان بمثابة الأساس لتلك الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد . ولكن البحث عن مثل تلك الاشارة — فضلا عن العثور عليها — ليس بالأمر الهين . فالبحث عنها لدى أصحاب تلك الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك جهد لا طائل وراءه . **فلو كانت معرفة بداية الطريق الجديد الصحيح متوفرة لدى هؤلاء ، وكانت لديهم الرغبة والمقدرة على شقه ، لما كنا بحاجة أصلا الى البحث عن تلك الاشارة ، ولما كان علم النفس فى حاجة الى بداية طريق جديد** . ترى اين اذن يمكننا أن نلتمس اشارة الى ذلك الطريق الجديد الصحيح اذا كان ثمة اشارة الى ذلك فى تلك الحقبة بالتحديد ؟ على أى حال فليس ثمة ضرورة تحتم وجود مثل تلك الاشاره فى ذلك الوقت ، ولكن لا بأس من بذل قدر من الجهد فى التماسها ، فهو — فيما نعتقد — لن يكون بحال جهدا فى غير طائل .

أشرنا فيما سبق الى أن انتشار ما كانت تحمله الدراسات النفسية آنذاك من أفكار انما كان يرجع أساسا الى ارتباط تلك الأفكار ببناء فكرى متكامل يعبر عن مصالح طبقية معينة ، ولسنا حاليا بصدد الافاضة فى الحديث عن طبيعة تلك المصالح ولا طبيعة الطبقات التى يعبر عنها ذلك البناء الفكرى بل يكفى أن نشير — من جديد — الى أن السمة الرئيسية لذلك البناء الفكرى كانت العداء للفكر الاشتراكى الذى كان من أبرز ممثليه آنذاك — على بعد الشقة الفكرية بينهما — **روبرت أوين وكارل ماركس** . أفلا يحق لنا في بحثنا عن اشارة الى بداية الطريق الجديد لعلم النفس ، وبعد أن افتقدنا وجود مثل تلك الاشارة لدى أصحاب الدراسات التى حملت اسم علم النفس آنذاك ، ألا يحق لنا أن نلتمسها لدى أصحاب الفكر المقابل ، **أى أصحاب الفكر الاشتراكى ؟**

اشارة الى طريق :

ان ندرة ما كتبه أصحاب الفكر الاشتراكى آنذاك فيما يتعلق بموضوع علم النفس يجعلنا ننظر بقدر كبير من الاهتمام — ولا نقول الدهشة — الى اشارة وردت فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس عام ١٨٤٤ . ويحسن بنا أن نورد نص تلك الاشارة قبل أن نتناولها بالتحليل والتعليق .

يقول كارل ماركس : —

.. لا يمكن حل التناقضات النظرية الا بطريقة عملية ، استنادا الى الطاقة العملية للبشر . وبالتالى ، فان حلها ليس مجرد مشكلة معرفية على الاطلاق ، بل انه المشكلة الحقيقية للحياة ،

والتى لم تستطع الفلسفة حلها لانها بالتحديد اعتبرت هذه المشكلة مجرد مشكلة نظرية .

... ان تاريخ الصناعة ، والوجود الموضوعى القائم لها ، يعد بمثابة الكتاب المفتوح لقوى الانسان الجوهرية ، وبمثابة الكشف عن معانى علم نفس انسانى ولم يتم حتى الآن فهم ذلك التاريخ فى ارتباطه الوثيق بجوهر كينونة الانسان ، بل فحسب من خلال علاقة خارجية نفعية ، لأن الناس – وهم يتحركون فى عالم من الاغتراب – لا يستطيعون سوى اعتبار النمط العام لكينونة الانسان – أى الدين أو التاريخ فى طابعه المجرد العام . كسياسة وفن وأدب الى آخره – بمثابه حقيقه قوى الانسان الجوهرية ، ونشاطه المرئى . ان أمامنا القوى الجوهرية للانسان متموضعة فى صورة موضوعات حسية مغتربة نافعة ، أى فى صورة مغتربة، وقد تكشف فى الصناعة المادية المألوفة .

ان علم النفس الذى تظل اكثر اجزاء التاريخ معاصرة وقابليته للفهم حياله كتاب مغلق،لايمكن ان يصبح علما أصيلا وشاملا وحقيقيا . ما الذى يمكن ان ننتظره حقا من علم ينعزل مبتهجا عن هذا انقطاع الكبير من العمل الانسانى ، ويخفق فى تبين ما ينقصه هو ، بينما تظل مثل تلك الثروة من الانسان المطروحة أمامه لا تعنى بالنسبة له شيئا ربما أكثر من كونها « حاجة » ، « حاجة فجة » ؟

كارل ماركس – المخطوطات الاقتصادية والفلسفية (١٨٤٨)

يجدر بنا قبل أن نشرع فى التعليق على هذا النص الذى أورده ماركس عام ١٨٤٨ – أى فى أوج انتشار الأفكار التى أشرنا اليها والتى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك – يجدر بنا أن نحدد ما ورد به من أفكار رئيسية . ويمكننا اجمال تلك الأفكار فى نقاط أربعة هى :

١ – أن الصناعة من حيث هى تاريخ متطور، ومن حيث هى واقع قائم ، تعد بمثابة التجسيد للقدرات الانسانية .

٢ – أن الصناعة بهذا المعنى انما هى بمثابة المنبع الذى ينبغى أن ينهل منه علم النفس .

٣ – أن اعتبار الصناعة منطلقا لعلم النفس أمر لم يكن قد تحقق آنذاك .

٤ – ان الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة لأنها قد عزفت عن المنبع الصحيح والبداية الصحيحة لعلم النفس .

والصناعة التى يعنيها ماركس – تاريخا وواقعا – ليست فيما نرى الصناعة الرأسمالية فحسب – وهو ما قد ينصرف اليه الذهن للوهلة الأولى – بل الصناعة بمفهومها الشامل أى باعتبارها العمل الانسانى الذى يحقق بدرجة او باخرى الوحدة بين الانسان والطبيعة ، فبدون ذلك المفهوم الشامل لم يكن ممكنا بحال الحديث عن « تاريخ » للصناعة عام ١٨٤٤ . وعلى أى حال فقد أكد ماركس بعد ذلك بحوالى عام واحد أو يزيد قليلا ، وفى كتاب « الايديولوجية الألمانية » الذى أشترك فى كتابته مع انجلز **« أن الوحدة بين الانسان والطبيعة قد وجدت دائما فى أشكال مختلفة فى كل عصر ، وذلت وفقا لمدى زيادة أو نقصان تطور الصناعة »** .

ووفقا لذلك المفهوم يرى ماركس أن الصناعة تاريخا وواقعا – هى التجسيد الملموس للقدرات الانسانية بمعنى أنها التعبير الصريح عن نتاج علاقة الانسان بما هو خارجه ، وأنها بذلك لابد وأن تكون البداية التى يبدأ منها علم النفس الانسانى مسيرته . ولا يعنينا الآن مناقشة مدى صحة تلك البداية أو مدى شرعيتها ، ويكفينا أن نشير الى انه لا يكاد يوجد من بين أهل الاختصاص فى علم النفس ، ولا حتى من بين المهتمين به من حاول أن يتخذ من تلك البداية ، – كما اشار اليها ماركس – منطلقا حقيقيا لذلك العلم ، **رغم أن نبوءة ماركس بان الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة قد تأكدت صحتها من خلال تطور علم النفس ذاته ، وبصرف النظر عن المسار الذى اتخذه ذلك التطور .**

والآن ، فلنفترض جدلا أنه قد وجد فى تلك الحقبه ، ومن بين المهتمين بعلم النفس ، من أخذ اشارة كارل ماركس على محمل الجد ، وحاول أن يضع علم النفس على مشارف ذلك الطريق ، أعنى طريق دراسة علاقة الانسان بالطبيعة ، أى دراسة العمل الانسانى ، ترى كيف كانت سوف تبدو له صورة ذلك العمل آنذاك ؟ **« أن العمل هو فى المقام الأول تلك العملية التى يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة ، والتى يقدم فيها الانسان طواعية على تنظيم وضبط العلاقات المادية المتبادلة بينه وبين الطبيعة »**

هكذا عرف كارل ماركس العمل فى كتابه رأس المال . ووفقا لذلك التعريف ، فان للعمل

صوراً مختلفة تتغير وتتباين وفقاً لتطور المجتمع، فما هي الصورة التي اتخذها العمل في هذه الحقبة؟ لا شك أن لتلك الصورة ملامح عديدة منها الاقتصادي والسياسي والأخلاقي والاجتماعي الى آخره، ولسوف نقتصر على ذكر ما يتصل بموضوعنا من تلك الملامح، أعني ما يتصل بعلاقة الانسان بما هو خارجه .

نستطيع أن نشير في عجالة سريعة الى أن الشكل الذي اتخذه العمل الانساني في تلك الفترة كانت تميزه سمات عدة أهمها : —

اولا : ان الأصل التاريخي للعمل الانساني هو قيام الانسان بصنع ما هو في حاجة اليه، ومع مسار التطور فلقد قام الانسان الفرد بصنع ما تحتاجه أسرته ثم قبيلته أو قريته، ثم بصنع ما يحتاجه الآخرون ليبادلهم اياه بما يحتاجه هو . وهكذا الى ان بلغ اتساع تلك الشقة أقصاه في الحقبة التي نحن بصدد الحديث عنها، حيث أصبحت العلاقة بين ما يصنعه الانسان وما يشعر بالاحتياج اليه في حكم المنعدمة . وبذلك تحول العمل من مجال يحقق فيه الانسان ذاتيته الى مجال لنفي تلك الذاتية .

ثانيا : أدت كثافة الايدي العاملة التي تقوم بصناعة نفس الشيء في نفس المكان — أي التي تعمل في المصنع — الى استحالة أن يحدد المرء ما أدى اليه جهده هو كفرد بالتحديد . وذلك بعكس ما كان يكفله له الشكل الحرفي للصناعة حيث كان في استطاعته — وبسهولة — أن يقول « أنا صنعت هذا الشيء » .

ثالثا : أدت طبيعة التوزيع الرأسمالي للانتاج الى تأكيد جديد لشعور الانسان بالعزلة بينه وبين انتاجه، بحيث أصبح من الجائز في تلك الحقبة أن تقضي البرودة على أحد عمال مناجم الفحم مثلا لأنه لم يجد ما يشتري به فحما؛ لأنه متعطل، وذلك نظرا لزيادة انتاج الفحم مما أدى الى كساد سوقه .

رابعا : أدى ما تميزت به تلك الحقبة من فائض في العمالة الى اذكاء روح المنافسة الفردية، وما ترتب على ذلك من انعزال الانسان عن الآخرين من أبناء مجتمعه، وفي نفس الوقت الى اذكاء شعور المرء بتفاهة شأنه كفرد وأنه ليس أكثر من زر صغير في آلة مهولة .

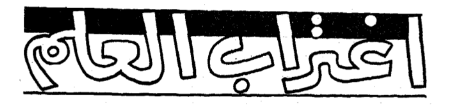
ولو شئنا أن نجمل تلك الخصائص الأربع — وغيرها أيضا من خصائص العمل الانساني في تلك الحقبة — في عبارة واحدة، لما وجدنا أنسب من القول بان العمل قد أصبح مغتربا . ورغم ما يثيره تعريب كلمة الاغتراب alienation من صعاب، ورغم تعدد ما اتخذته من معان، فاننا لم نجد كلمة أنسب منها في هذا المقام . ونحن لانعني هنا الاغتراب بوصفه قضية فلسفية فيورباخيه، بل بوصفه ظاهرة اجتماعية ماركسية ذات شقين : شقها الاول عزلة الانسان عن نفسه وعما يحيط به، وشقها الثاني اسقاط القوى الاجتماعية للانسان على قوة خارجية تتصف بالبطش والجبروت ولا يملك أمامها سوى الخضوع الذليل أو الضياع الكامل . وبهذا نعني بالتحديد يمكن أن يعد الاغتراب السمة المميزة للمجتمع الراسمالي الناشيء، أو بعبارة أدق لعمل الانسان في ذلك المجتمع . **وعلى اى حال فقد تحدث ماركس عن الاغتراب بوصفه « جوهر شرور المجتمع الرأسمالي » ووصف المجتمع الاشتراكي بانه « مجتمع يتحرر فيه البشر من اغترابات المجتمع الراسمالي، ويسيطرون فيه على اقدارهم بفهمهم وبحكمهم في الطبيعة وفي علاقاتهم الاجتماعية الخاصة » .**

خلاصة القول اذن أن هناك جديدا قد اعترى الانسان في ذلك العصر، وهو اغترابه فيما ينتج، وضياع شعوره بفرديته، وبهويته الذاتية . وكان هذا الجديد — فيما نرى — هو الذي أبرز الاحساس بالحاجة الى قيام علم جديد يأخذ على عاتقه دراسة الشعور الانساني دراسة علمية تمكن أساسا من فهم موضوعي لشعور الانسان بالاغتراب — أو لما عبر ويعبر عنه اهل الأدب بشعور الانسان بالهم والقلق والضياع .

خاتمة :

بذلك نكون قد حاولنا بقدر ما سمح لنا الوقت والحيز والجهد القاء قدر من الضوء على الأساس المادي لنشأة علم النفس، وهي محاولة ينقصها ولا شك مزيد من الوقت والحيز والجهد لكي تمتد من « نشأة » علم النفس الى تتبع لمسار ذلك العلم ومدى ما حققه — خلال ذلك المسار — من انجاز للمهمة التاريخية الملقاة على عاتقه، أعني التوصل الى فهم للانسان من خلال دراسة الشعور الانساني دراسة علمية، وهو الشعار الذي رفعه فونت أو خلعه عليه مؤرخو علم النفس معتبرين بذلك أن افتتاحه لمعمله هو البداية الجديدة الصحيحة لذلك العلم ... ترى هل كانت تلك هي البداية الصحيحة حقا ؟

قدرى حفنى



اغتراب العلم

صلاح قنصوه

يكاد يرى البعض فى عالمنا اليوم وجها يوشك أن يفقد الفته به ، مبديا ازدراءه بآمالنـــا ، ولا مبالاته بأعمالنا .. وكأن كل جهود الانسان التى بذلها فى حماس وسخاء ، وكل محاولاته للدنو من حقيقة ذلك العالم ، والغوص فى أعماقه ، واختراق فضائه ، لكى يعرفه ويفهمه ، لم تسفر الا عن تمزيق القناع عن وجهه الذى بدأ متجهما مروعا .

فكلما نمت المعرفة ، وتراكمت آثار الانسان ، أحس أنها تنزلق من بين يديه ، متمــردة على سـلطانه نائية عن تحقيق غاياته . وما يلبث أن يدرك أنه قد ترك وحيدا عاريا في البرية .

والى جانب هــؤلاء الذين يرون الشر قد اجتاح كل شىء ، هناك من يرون الأمر على مايرام ، وأنه ما زال فى وسعنا أن نسخر ما اكتشـــفه الانسان وأبدعه فى خدمة الخير .

ولكن ، ألا يعنى ذلك أن ثمة أمرين ، هما معارف الانسان وأعماله من جهـــة ، وآماله وغاياته من جهة أخرى ، وعلينا أن نقـــرر اذا ما كان يمكن أن يوجه الأمر الأول لتحقيق الثانى ؟

وذلك بمعنى أن هناك أمرين منفصلين لا شأن للواحد منهما بالآخر ، معرفة الانسان فى جانب ، ومثله فى الجانب الآخر . أو بعبارة موجـــزة ، هناك العلم من جهة ، والقيم من جهة أخرى .

ويبدو أن القضية التى تزعم الفصل الجازم بين العلم والقيم قد صقلها طول الترديد حتى غدت مسلمة لا سبيل الى النيل منها . غير أن من المرجح أن قوة اقناعها تعود الى افتراضين مضمرين .. الأول هو النظر الى العلم وكأنه بناء مكتمل معطى ، مصاغ على قدر محتواه العرفانى الراهن . والثانى هو تصور النشاط الانسانى أو فاعليته منقسمة الى مناطق وأقاليم تنتصب بينها الحدود والسدود .

وقد كانت النتيجة المباشرة لتلك الافتراضات اغتراب العلم الذى يعنى تصور العلم كائنا مستقلا عن الانسان ، محلقا فى عوالمه الخاصـــة ، له أن يثبت من الأمور وأن يدحض غيرها ، ما شاءت له قدرته التى لا شأن لها بآمال الانسان ومثله . وهذا هو ما حـــدا بالكثير من المفكرين الى مناقشة الصلة بين العلم والانسان ! ، هل هو بناء أم مدمر ، وهل يمكن تسخيره للخير أم الشر ، الى آخر هذه القائمة المعهودة من موضـوعات الجدل والحوار ، وكأن العلم قد صار شيئا آخر



غير الانسان ، منشئة ومبدعة ، بات علينا اما أن نروضه أو نسقط تحت عجلته .

ولا يختلف اغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافى من حيث افتقـــاد الوعى بأصل الفاعلية الضاربة بجـــذورها فى غايات الانسان وقيمه ، والخاضعة لسيطرة الانســان عليها ما دامت بعضا منه ، لم تفرض عليه من خارج ، ولم يعثر عليها مصادفة واتفاقا . فاذا ما أفلت هذا الوعى ، اعتصم العلم مستقلا بمنأى عن الانسان تحيطه هالة من الاجلال والاكبار ، أو انزوى بركن ترشقه سهام اللعنة والانكار .

ولاغتراب العلم منتفعون به ، وساقطـون تحت وهمه . فأما المنتفعون به فهم المعارضون لمنهجه ونتائجه من أصحاب المصالح التى اقترنت بمصادر السلطة التقليدية التى شرع العلم يحتل مكانتها . وأما الساقطون تحت وهمه ، فمنهـم هؤلاء الذين يبـــدون استياءهم ممـــا يقترن بتطبيقاته من نتائج ضارة وأمور شائنة . ومنهم كذلك الفنانون واللاهوتيون الذين يســتنكرون ما قد وقر فى ظنهم من أثـر العلم فى الحط من قدر الانسان كسيد للمخلوقات ، والتقليل من كرامته بوصفه كائنا روحيا .

وأما فى الفلسفة ، فتتخذ آثار اغتراب العلم صورا متعددة أبرزها موقفان متعارضـــان يزعم الأول أن العلم ، وقد تم له النصر والغلبة ، قادر على أن يجد الحل لكل شىء . وينادى الثــانى بافلاس العلم . ويتوسط الفريقين موقفـــان

يخفف الواحد منهما من غلواء أحد الموقفين السابقين .

فأما الموقف الأول ، فهو موقف الذين يربطون مصير فلسفتهم بعجلة نظرية من نظريات العلم قد وجدت تأييدا ورواجا فى زمانها . ومن أصحاب ذلك الموقف بعض الماركسيين والتطوريين والوضعيين ، رغم اختلاف مذاهبهم الفلسفية . ويبلغ تقدير هؤلاء للعلم حدا لا يطاوله فيه غيرهم . ولكنهم لما كانوا يقدرون العلم تقديرا يغفلون معه مكانته الحقيقية من الانسان ، فقد أصبح لديهم مثالا علويا يستوجب احتذاءه . ومع ذلك اختلفت آراؤهم ولم تتفق على شىء ، لأنهم طلبوا من العلم ما لا يمكن أن يعطيه ، فلم يصلوا فى ميدانهم الفلسفى الى ما وصل اليه العلم من اتفاق حول قوانينه ونظرياته ، لأن محاولاتهم فى مد نتائج نظريات العلم الطبيعى على استقامتها فى مجال الانسان والمجتمع ، لم يقدر لها النجاح . ولم يكن فى وسعها سوى تبرير مذاهبهم .

أما الموقف المعارض من مواقف اغتراب العلم فهى دعوى البعض بافلاس العلم . فهذا هو « أورتجا أى جاسيه » يقول عن رجل العلم أنه هو الطراز الذى مهد لقيام « رجل الدهماء » لم يأت مصادفة، ولا كان بسبب نواح من القصور فى أفراد العلماء ، بل بسبب العلم نفسه هو الذى يجعل من رجل العلم انسانا بدائيا ، أو متوحشا عصريا . ويعمل رجل العلم عنده عمل الآلة ، كما أنه متخصص يتميز بالجهل بكل شىء يخرج عن منطقته الصغيرة من التلون ، فالعلم هو الذى يميز ثقافتنا اليوم ، وهى ثقافة الدهماء فى نظر جاسيه . « والدهماء » هى حالة من يعجز عن أن يضع لنفسه قيما معينة على أسس معينة ، سواء كانت تلك القيم خيرا أم شرا . ويؤدى العلم بنظرته الضيقة المتخصصة الى القضاء على كل محاولة لتوسيع أفق النظرة الى الأمور .

كما يقول أونامونو أن العلم لا يشبع حاجات قلبنا وارادتنا . فهو لا يهمل الاهتمام بمشكلات الانسان الحقيقى المكون من لحم وعظم وحسب، بل هو يشهر أيضا فى وجه من يأبون التسليم باستقامته أسلحة السخرية والازدراء .

ويحتج « شلنج » على المنهج العلمى « تلك الطريقة العمياء الخالية من التفكير فى امتحانها للطبيعة ، التى رسخت قواعدها منذ أن عمد « بيكون » الى افساد الفلسفة ، ومنذ أن قام بويل ونيوتن بوضع أسس الفيزياء » . يكشف « هتشنسون » عن قلقه فى قوله بأن العالم « قد بلغ فى آن واحد القمة فى المعرفة والتكنولوجيا والتحكم فى الطبيعة ، والحضيض فى حياته الخلقية والسياسية » .

ويرد « شفاتيسر » انهيار ثقافتنا المعاصرة الى روح العلم المادية القائمة على التخصص ، ذلك الخطر الروحى الداهم الذى يفسد ما بين الروابط الوثيقة بين المعارف ، والذى يعجز عن اقامة أفق عقلى واسع كما يجب أن يكون الاتساع فالفكر الانسانى اليوم لا يلقى عونا من العلم ، فقد وقف العلم مستقلا منعزلا فى مواجهة الفكر الذى يسعى الى تحرير الانسان .

ويؤكد « ديكسون » فى كتابه « الموقف الانسانى » أن العلم هو تلك النظرة الى الحياة التى تستبعد كل ما هو انسانى من لوحة المستقبل . فهو يفترض أنه بقدر ما نبعد عن أنفسنا ندنو من الحقيقة (العلمية) ، وبقدر ما ننفصل عن أعمق عواطفنا ، وعمن نحبهم ، نقترب من الواقع ومن القلب المتحجر من الكون العلمى .

وكان من نتيجة ذلك أن تحول فريق من أصحاب ذلك الموقف الى التشاؤم والاستسلام لهذا المصير القائم الغامض على نحو ما عبر عنه « شوبنهور » أصدق تعبير فلسفى .

بينما بحث فريق آخر عن عزاء آخر أو مهرب يلوذ به فى الفن والجمال مثلما نجد ذلك عند « سانيتانا » الذى يرى أن عقل الانسان ونفسه وجميع أشواقهما ليست سوى صرخة انشاد فى عالم من المادة العمياء التى لا تعرف الرحمة . وليس الوجدان نفسه الا كقوس قزح يرتسم على النبع فتنبعث عنه أشعة جميلة ، لكن قطرات الماء ترتفع وتهبط بنظام آلى دون اعتبار لرغبات العقل . فجانب الحكمة اذن هو الاكتفاء بتذوق هذا الجمال .

أما الموقفان الآخران اللذان يتوسطان الموقفين السابقين من اغتراب العلم ، فان أحدهما يخفف من تطرف الموقف الأول المؤله للعلم ، وثانيهما يطامن من غلواء الموقف الثانى الذى فقد ثقته تماما بالعلم .

فالأول يقر للعلم بسلطانه ونجاحه ، ويقبل صورة العالم العلمية صحيحة صادقة ، ولكن على أن يظل مقصورا على دائرة نفوذه لا يعدوها الى دائرة الغايات والقيم الانسانية فيقسم الميدان الى عالمين ، عالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك ، وأداة ادراكه الايمان ، وعالم آخر هو الطبيعة وتكون موضوعا للمعرفة والعلم ، وأداة ادراكها العقل والتجربة . على أن يبلغ الانفصال بين العالمين حدا لا يسمح بينهما بنزاع . ويمكن أن نعد موقف « كانت » مثالا على هذا التقسيم الثنائى بين عالمين . فقد ميز بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل ، والآخر تعلو فيه كلمة الارادة ، كما فصل بينهما فصلا لا يجيز أى تداخل أو تفاعل بينهما . وبذلك استطاع « كانت » أن يقدم تبريرا فلسفيا نهائيا للعلم النيوتونى ، فى نفس الوقت الذى أيد فيه قيام المثل العليا كمبادىء منظمة توجه العمل والسلوك . فأفسح مجالا للعقل العملى بما فيه من أمر مطلق ، وتسليم بحرية الاختيار . ففى عالم الظواهر ، كل ما يكتشفه العلم صحيح ضمن نطاقه . ولكن عالم الأشياء فى ذاتها ليس للعلم شأن به ، لأن العالم الحقيقى ليس ميكانيكيا ، أو مثلا أعمى بلا غاية ، بل هو روحى وأخلاقى وضامن لجهود الانسان .

والموقف الثانى هو مذهب من رأى فى العلم خطرا داهما على روح الحياة الانسانية ولكنه لم يرفضه كله ، بل حاول أن يصلح منه ، وأن يسد ثغراته . وأبرز رواد هذا الموقف « برجسون » « وهوايتهد » .

فأما « برجسون » فقد حمل على مادية العلم وآليته . فدائرة العلم لديه هى دائرة الكم والامتداد والمكان ، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان . واذا درس العلم الزمان فمن خلال نظرة لا تلائم الخبرة الانسانية العميقة ، لأن النظرة الرياضية وخاصة النظرية النسبية ، تجعله على مستوى واحد مع المكان الذى يقبل ارتداده وعكس مساره . وموضوع العلم هو المادة ، ومنهجه هو التحليل ، على حين أن موضوع الفلسفة هو الروح ومنهجها الحدس . وينصب التحليل على الساكن غير المتحرك ، والحدس ينفذ الى الحركة ، فهو أداتنا فى فهم الديمومة . والتحليل العلمى يتعلق بالجامد والثابت والكمى ، واذا حاول أن يقيس الحركة أبطلها ، واذا أراد أن يحلل الحياة ، أحالها الى مادة جامدة . وعلى هذا النحو حاول برجسون أن يستكمل بناء العلم وأن يخصبه بفلسفة ذات آفاق أوسع منه .

وقد تقدم « هوايتهد » على طريق « برجسون » خطوة الى الأمام فى سبيل بث الروح والقيمة فى هيكل العلم المجرد فى نظره . فلابد أن يكون فى الكون شيء من شأنه أن يفسر الوقائع على نحو ما هى موجودة ، ولكن مثل هذا الشيء مستبعد تماما من العلم فى بيانه للوقائع . وبعبارة أخرى لأبد لكى يكون العلم ممكنا أن يكون فى العالم ما هو « أكثر » من العلم ، شيئا آخر غير العلم ، يسمح بقيام العلم . وهذا الشيء « الأكثر » و « الآخر » ، هو عنصر « المعنى » الذى يبدو أن « هوايتهد » غالبا ما يعادله بالقيمة . فعالم الفيزياء الحديثة لا ينطوى على غير مادة فى حركة وتتضمن حركة المادة تغيرا فى العلاقة المكانية . ولقد حققت منهجية نيوتن للفيزياء نجاحا شاملا ، ولكن القوى التى أدخلتها تركت الطبيعة دون معنى أو قيمة . ففى ماهية الجسم المادى ، فى كتلته وحركته وشكله ، لا يوجد سبب لقانون الجاذبية . فلماذا ينبغى أن ترتبط الأجسام المادية بأى نوع من الشد أو الجذب بينها . ومع ذلك فان مفهوم الشد أو الجذب ظل العامل الأساسى فى التصور النيوتونى للطبيعة . وبادخاله فى الفيزياء بدلا من خضم التحويلات التفصيلية للحركة ، استطاع نيوتن أن يزيد من الجانب النسقى من الطبيعة . غير أنه ترك كل عوامل ذلك النسق ، وخاصة الكتلة والجذب فى وضع الوقائع المتفرقة الخالية من أى سبب لتواجدها معا . وهكذا أبان لنا عن حقيقة فلسفية كبرى ، وهى أن الطبيعة الميتة ليس لها أن تقدم أسبابا ! . وذلك لأن الأسباب القصوى فى نظر هويتهد لا تقدم الا فى لغة من استهداف القيمة . فعالم العلم في نظره عالم قد استبعدت منه القيم . وهكذا يقف عالم الطبيعة متعارضا مع افتراضات النزعة الانسانية . واذا لم يكن ثمة مهرب من الخيار بين العلم والنزعة الانسانية ، والعلم يرغمنا على هذا الخيار ، فلابد أن يكون العلم هو الذى نتخلى عنه .

فاذا ما تاملنا تلك المواقف الاغترابية السابقة من العلم ، لوجدناها جميعا قد خلطت بين العلم وبين تطبيقاته ، وأساءت النظرة الى منهجه ، ووقفت عند حدود نظريات معينة . وبذلك انتهت الى افتراض وجود ثقافتين ، واحدة علمية وأخرى انسانية ، على نحو ما عبر عن ذلك

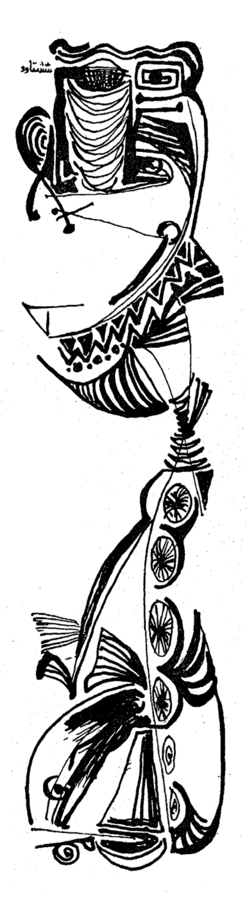
((سنو)) تعبيرا جرى على الألسنة ، وكاد يصبح قولا بينا بذاته .

واذن ، فلكى نسترد الألفة بعالمنا ، الذى يؤلف العلم منه اليوم أهم جوانبه ، لابد أن يكون وعينا الذى بمقتضاه نسترد ما اغترب عنا ، نظرة انسانية شاملة ، تجعل كل ما غزاه الانسان من الطبيعة عالما انسانيا واحدا له طابعه الخاص الذى يسود كل جنباته . هذا العالم الانسانى تحقيق للفاعلية الانسانية التى على تنوع تخصصاتها وتوزعها ، يضمها طابع واحد مشترك هو الذى يجعل من الفاعلية الانسانية — فى نظرنا — فاعلية قيمية . ولا يعنى ذلك تغليبا لجانب معين من الانسان على جانب آخر ، لأن القيمة ليست صفة أو خصيصة من بين صفات وخصائص أخرى . كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الانسان له وجوده الموضوعى المنفصل عنه ؛ بل هى قرينة وجود الانسان وأسلوب حياته . واذا تجلت الفاعلية الانسانية فى صور متباينة كالدين والفن والفلسفة والعلم ، فان القيم تسودها دون استثناء .

وأول ما نراه فى تصورنا للقيمة هو طابعها الميتافيزيقى الذى يتجاوز تفصيلات الحياة الجزئية ، كما يسودها فى الوقت نفسه ، ويشير الى دلالتها الشاملة المشتركة التى تتغلغل فى كل نشاط انسانى فكرا وسلوكا . ويسقط هذا الطابع نفسه على العالم والوجود فيحيله — بالنسبة للانسان — وقد انتظمت الأشياء والأفعال فى سلم متدرج ، وتمايزت فى رتب متفاضلة تدفعنا الى الاختيار من بينها ، حيث تقوم بين الانسان — كحضور مؤثر — وبين هذه الأشياء والأفعال ، صلة ليست حيادية ، أو موضوعية بالمعنى التقليدى . وهذه الصلة التى يفترضها الطابع الميتافيزيقى للقيمة هى التى تمنح حياة الانسان معناها ، وتضع على الأشياء عنوانها .

وهذا هو ما يكشف عنه جوهر القيمة بوصفها ((ينبغية)) — أى نشدان ما ينبغى أن يكون — تتميز بأنها ينبغية اختيارية ، وينبغية مؤثرة .

فأما أنها **اختيارية** ، فيعنى قيامها على اختيار حر من بين ممكنات لتحقيق غاية منشودة . ولكن على ألا تعنى حرية الاختيار حرية مطلقة فارغة ، بل حرية منبثقة عن نقص فى فى التعين والتحدد فى وجود الانسان ووجود العالم بالنسبة اليه ، ذلك النقص الذى يتيح للانسان أن



يضيف الى الوجود برغبة موصولة فى اتمامه واكماله ، وسعى دائب الى المزيد فى تحديده .

وأما أنها ينبغية **مؤثرة** ، فتتصل بالمعنى السابق على شريطة ألا تكون الحرية مجرد مقولة معطاة للانسان ، أزلية خالدة ، بل تغدو تحريرا وأنعتاقا يسعى الانسان اليه . ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز عفويته الأصلية المبثوثة فى المستويات الدنيا من نشاطه وتتدعم من خلال سعيه الى التحكم فى ظواهر العالم من حوله تحكما يقوم على الفعل والابداع .

ولا يملك الانسان هذه الحرية الا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم بحيث يجيز له هذا الفاصل أن يبتعد عن المشهد كله ليتأمله ، ويحكم عليه ، ويحدث فيه تأثيرا . غير أن هذا **الانفصال** ليس أمرا واقعا ، ولكنه ثمرة خيال الانسان . **والخيال** هو ما ينفرد به الانسان عن سائر الكائنات يحلق فيه فوق الواقع معدا اياه ممكنا من بين ممكنات وبدائل أخر يتطلع الى تحقيقها . ولكن هذا الانفصال يعود ـ بعد أن يتم فى الخيال ـ الى التأثير فى الواقع عن طريق تصور ما ينبغى أن يكون ، الذى يكون بدوره ممكنا من الممكنات ، وبعبارة أخرى لا يتم ذلك التأثير الا عن طريق القيم .

وبدون هذا الانفصال ، لم يكن للانسان غير أن ينفعل بالعالم انفعالا سلبيا . ولكنه بمقتضى ذلك الانفصال ، صار الانسان شريكا وطرفا فى تحديد مصيره ومصير العالم معا على أساس من الدخول فى عملية تفاعل يشارك الانسان عن طريقها بفعله فى صنعه لنفسه وللعالم على السواء . فاذا كان الفعل على غير مثال سابق، فلا بد أن يكون ابداعا ، ولكنه ليس خلقا من عدم لأنه مشروط بتواصل الفاعليات الانسانية فيما بينها ، ومحكوم باتصال نموها وتطورها .

ومهما يكن من أمر الينبغية أو القيمة من دلالتها الاختيارية أو المؤثرة ، فهى تجاوز للماضى والحاضر ومضى الى المستقبل ، لأنها ككل فعل انسانى حى نسيج زمانى يغلب عليه طابع التوجه الى المستقبل .

وعلى هذا الوجه يمكن أن تحل مسائل القيمة التقليدية: فالفارق بين كون القيمة **وسيلة** لغيرها، وبين كونها **غاية** فى ذاتها هو فرق فى الدرجة والمستوى فى حلقات سلسلة نمو الفاعلية الانسانية وتطورها التى تجعل من الوسيلة غاية لما دونها . وتشير **ذاتية** القيم ، **ونسبيتها** . وتغيرها الى صدورها عن **أفراد وذوات** هى التى تتحمل تبعة الالتزام بها ، بينما تعنى **موضوعيتها** أثرها الموضوعى الفعلى فى الانسانية ، وكلية شروط تحققها عند سائر البشر . وأما **وحدتها** فهى وحدة طابعها الذى لا يتخلف فى كل فاعلية قيمية على نحو ما سلف ، على حين يعنى **تعددها** تعدد مجالات تطبيقها ، وتنوع جوانب العالم الانسانى التى تنفذ اليها .

واذا كنا قد عرفنا أن أسلوب الفاعلية الانسانية هو القيمة ، فان غايتها هى غرس عالم انسانى فى قلب العالم الغفل . وليس لدينا ما يثبت صحة تلك الغاية سوى ما يؤكده تاريخ الانسان من تزايد رقعة ذلك العالم عصرا بعد عصر ، واتساع ما يغزوه الانسان من جوانب الكون . فان لم تكن تلك الغاية من الحقائق البينة بذاتها ، فهى على الأقل مصادرة ضمنية لا يستقيم تأريخ ضروب نشاط الانسان بدونها.

ولاتتباين ضروب الفاعلية الانسانية فى الدين أو الفن أو الفلسفة أو العلم الا فيما ينفرد به كل منها من **غاية قريبة مباشرة ، وأسلوب نوعى خاص** ، على ألا تنفصل هذه أو تلك عن غاية الفاعلية الانسانية القصوى ، وأسلوبها القيمى الشامل .

ويكفل الاقتناع بسيادة القيمة وتسللها الى كافة ضروب نشاط الانسان ، فكرا وسلوكا ، يكفل القضاء على اغتراب العلم عن الانسان وافلاته من سيطرته ، ولن يشجر حينئذ النزاع بينه وبين قيم الانسان ومثله مادام على صلة بها ولم يخرج ن فاعلية الانسان القيمية فى غيبة عن الوعى بهذه الصلة .

واذا كان بعض الباحثين قد عرض لهذه الصلة، فاما يكون قد أشار اليها من خارج العلم ، أى من جهة ما ينبغى بأن يكون لتوجيه تطبيقاته للخير . واما بأن يكون قد أبان عنها من داخله ـ مثلما فعل « شيللر » فى مذهبه الانسانى البراجماتى ـ ولكن على حساب العلم نفسه حيث اندرج لدى هذا الفريق من الباحثين مع غيره من صور الفاعلية الانسانية تحت تعميمات فضفاضة غرقت فيها شخصيته .

ويبدو أن علينا منذ البداية ـ أن نوجه النظر الى أن دعوى قيام الطابع القيمى للنشـــاط الانسانى المجسد فى صورة العلم ليست مكافئة للقول بذاتية الفكر والسلوك ونسبيتهما ، بمعناهما التقليدى ، بل تعنى أن الانسان عندما يدرك أو يفكر أو يفعل ، انما يتم ذلك من خلال أسلوب خاص ، وطابع مميز هو الفاعلية القيمية ، ولا يعنى هذا سقوط دعوى الموضوعية أو ثبات الحقيقة ، فتلك مسألة أخرى تتعلق بوجهات النظر المختلفة الى القيمة . بينما القيمة عندنا هى طريقة حياة الانســـان نفسه . وعلى هذا تنتظم دعاواه فى الموضوعية أو الحتمية أو ثبات الحقيقة واطلاقها الى غير ذلك ، فى هـــذا الاطار القيمى مادام الانسان مازال كذلك ولم يمسخ حيوانا أو يختزل آلة ، أو مجرد مرآة عاكسة لاروح فيها ولا ارادة .

بيد أن العلم لا يتحدث عن قيمة ، ولا شأن له بما ينبغى أن يكون ، وانما هو دراســـة ما هو كائن أليس هذا تناقضـــا لا يبيح لنا ادراج العلم تحت عنوان فاعلية واحدة تضم معها الدين والفن والفلسفة ؟ أجل ، هذا حق ، اذا كنا نقصد من العلم محتواه العرفانى الذى لا يتضمن قط الا وقائع تعبر عما هو كائن . ولكنه ليس تناقضا اذا كنا نقصد من العلم الجهد الذى يبذله انسان ، هو رجل العلم ، موجها لمعرفة تلك الوقائع . فهذا الجهد محكوم بالقيمة مطبوع بها .

ويختلف الجهد الذى ينفقه رجل العلم عن جهود غيره من ذوى الفاعليات الأخرى بقـدر ما يختلف العلم عن سائر ألوان النشاط الانسانى فهو اختلاف فى الغاية المباشرة أو القصد القريب ، والأسـلوب المتبع أو الوسيلة المؤدية الى تلك الغاية . وادراكنا لخواص العلم النوعية لاتحملنا على انكار اشتراكه فى خواص الفاعلية الانسانية بوجه عام . كما لا يسوغ اقرارنا بتميز العـلم الاشفاق من محو شخصيته أو بعثرة سماته داخل سديم مهوش يكرهنا عليه فرض تأملى متعسف .

لذلك نظرنا للصلة بين القيم والعلم ، أو بعبارة أخـرى ، تعقبنا الفاعلية القيمية فى العـلم على أساس مستويات ثلاثة . الأولى : القيم السابقة على الاشتغال بالعلم والباعثة على نشـــأته . والثانى : القيم الباطنة فى منهجه ، والثالث : القيم التى يثيرها العلم بعد مزاولة منهجه عند تطبيق نتائجه .

فنجد فى المستوى الأول أن قيما تكتنف العلم فتســـبق اختيار غايته ، ويستوجبها اصطناع أسلوبه . وهى قيم تبعث فى رجل العلم الرغبة فى البحث كما هى شرط لالتزام منهجه . وليس العلم نشاطا فرديا يزاوله البـاحث بمعزل عن الموقف الثقافى الذى ينشأ فيه . بل هو نظام ثقافى يستمد وجوده ونموه من سائر النظم . فهو يأخذ منها ويعطيها . والثقافة الســائدة ، بوصفها حصاد ما غرسه الانسان فى العالم ، وحصيلة ما استخلصه من الطبيعة لخدمة مطالبه ، هى التى تضع الخطوط الرئيسية للخطـة غـير المنظورة التى يتقدم العلم فى نطاقها . فهى التى تقـوم المعرفة العلمية السابقة لكى يتجه العـلم الى ما ينبغى أن يبحث عنه من معرفة جديدة . وقيم الثقافة الســائدة التى تحث العلم على حـل مشكلات مجتمعها قد تنشىء العلم ، ولكنه مايلبث أن يتجاوزها فلا يظل مكافئا لبواعث نشأته بل سرعان ما ينطلق فى مساره الخاص مكونا تاريخه الذى يتعثر فيه أو يتقدم من مرحلة لأخرى . فقد اقترن العلم بحياة الانسان منذ خرج عن مستوى الحيوان . ولكنه اتخذ صورة أشد جلاء عندما عرف الزراعة فى مجتمعات الشرق القديم ، حيث امتزجت النظرية بالعمل المباشر ، واختلط العـلم بالسـحر والأسـطورة والكهانة . ولكنه انفصل عنها عند اليونان ، كما استقل عن العمل اليدوى فافتقد منهجه التجريبى ، فلم يواصل تقدمه ، حتى عاد فارتبط بمطالب الامبراطورية العربية الاسلامية فتكشفت الحاجة الى المنهج التجريبى الذى لم يخلص من الشوائب الا فى عصر النهضة والثورة العلمية عندما أتاحت له البورجوازية الصاعدة ، التجارية والصناعية ، كل مقومات النمو ودوافع التطور ، فاتخذ ايقاعه السريع حتى اليوم .

ولا يتقدم العلم خطوة اثر خطوة الا بحركة ديالكتية تتم فى وسط ثقافى تتضمن عملية تقويم متصـــلة ـ للمعرفة العلمية المتـــاحة ، والتى تصـوغها المناهج المتبعة وتطبيقات نتـائج العلم السابقة بما تؤدى اليه من حلول لبعض مشكلاته أو اثارة لمشـكلات جـديدة تبعث عليها مطالب المجتمع المتجددة . فهنـــاك تضـييق الوقائع الجديدة بالنظرة القائمة ، فتتمرد عليها ، وتشرع فى خلق نظرة جـديدة تطابق الموقف الثقافى الجديد ، الذى يعود بدوره الى توجيـه البحث العلمى حتى يبلغ وقائع جديدة لا تزال تتراكم

حتى تشرع فى تغيير النظرة السابقة ، وهكذا فى حلقات مفتوحة متتابعة .

وعلى هذا الوجه يتجلى تاريخ العلم خلال التفاعل بين « متغيرات » متشابكة ، اتصل فيه تطور نتائجه النظرية باحتياجات الثقافة المادية والفكرية وقيمها .

وفى المستوى الثانى نتقدم خطوة فى عقد الصلة بين القيم والعلم تعبر حدود أثر القيم الباعثة على نشأة العلم وتطوره ، لنتلمس القيمة داخل العلم نفسه حيث تقترن بالمنهج العلمى **فى مسلماته ، وخطواته ، وأدواته ، ولغته .**

وعلى هذا النحو تبرز القيم فى « مسلمات » المنهج العلمى كالحتمية والعلية والموضوعية ، متى كانت موضع اختيار العلماء ، ولا **تخضع لتجريب** أو استدلال مباشر ، بل أصبحت أفضل الضمانات التى تكفل انطلاق الفاعلية الانسانية الى آفاق المستقبل الذى يزودنا المنهج العلمى بمفاتيحه . ولا بد أنها تنطوى على ما يجعلها محل تقدير العلماء ، وايثارهم لها دون غيرها من الضمانات . وهى بذلك مطالب ينبغى على العلماء أن يسعوا الى تسويفها ، بعد قبولهم لها قاصدين ، واختيارها عامدين .

وأما **خطوات** المنهج ، فأولها **الوقائع العلمية** ، وهى اللبنات التى يشيد منها رجل العلم ومنهجه صرح العلم وعمارته . ولكنه لا يعثر عليها جاهزة خالصة ، بل هى تأليف يعمد الباحث الى تشكيله عندما يقصد الى الاختيار من بين **المعطيات** ما يلتئم فى سياق يجرى نحو غاية الباحث المنشودة . ولا يتم ذلك الا باعادة بناء المعطيات بحيث تكون موقفا جديدا يوفر لها شرط احتفاظها بفرديتها المباشرة المتميزة ، فى نفس الوقت التى تكون فيه نموذجا متكررا متصلا بغيره وممثلا له .

واذا كانت الوقائع العلمية هى « اللبنات » فان **التصورات أو المفهومات** العلمية هى «الملاط» العقلى الذى يصل ما بين تلك للبنات أو الوقائع . وهى ابتكار حر أصيل تعين على فهم ظواهر الطبيعة بعد اختزال العلاقات المفترضة بينها أو تكشيفها بمقتضى تلك اللغة الملائمة التى يختارها الباحث ويفضلها **على غيرها .**

والفروض هى التى تشغل الثغرة بين الحالات الخاصة **وبين الصيغة العامة التى تضمها .**

كما تعبر الهوة بين الماضى والحاضر والمستقبل لأنها تنشد التفسير والتحكم والتنبؤ . وهى تعبرها بالخيال الذى هو نسيج الابداع بكل صوره . والفروض هى الخطوط التى يختارها الباحث لتربط بين الوقائع المتناثرة فتنجذب اليها وتسد ما بينها من فجوات .

والعوامل التى تحمل على تأليف الفروض هى عوامل تبعث عليها عملية يؤديها الباحث ، ويراد بها **تقويم** جانب المعرفة الذى يعالجه ، بحيث يميز فيه بين ما ينبغى أن يقبله منه ، وبين ما ينبغى أن يقترح له من حلول جديدة .

وعندما تعمد الفروض بالتحقق والاثبات تصبح قوانين ونظريات . ومن ثم فان **القوانين** نتاج العقل الانسانى الذى يصوغها ويبتكرها لتطابق ما يعتقد أنه العلاقات الحقيقية بين الظواهر . ولئن كان الانسان موجها فى اختياره دوما نحو المستقبل الذى ترسم الغايات الانسانية حدوده وآفاق ، فان هذا المستقبل لم تتحدد قسماته بعد ، فتأتى القوانين العلمية بمراحل تطورها المتفاوته لتجلو لنا تلك القسمات . فالقوانين اذن هى بمثابة القاعدة التى نسترشد بها فى أفعالنا ، وتمنحنا الثقة فى قيادتنا الى مستقبل يكاد يكون بفضلها معلوما .

وأما النظريات ، فهى الاطار الفكرى الذى يضم سائر خطوات المنهج العلمى السابقة ، ويستوعب مهامه جميعا فى الوصف والتفسير والتنبؤ والتحكم . وهى تنطوى على تقويم يتمثل فى تقدير المعارف السابقة وكشف ما بها ثغرات أو عثرات ، وتوجيه للبحث نحو ما ينبغى أن يكتشف أو يختبر صحته . وهى التى تزود بناء العلم بالمعنى والاتجاه .

على أن خطوات المنهج العلمى لا بد أن تكون فى نهاية المطاف على صلة وثيقة بالخبرة أو الواقع التجريبى . وبقدر هذه الصلة تكون قيمتها وجدارتها . ومثلها فى ذلك مثل المصارع « أنتياس » فى أساطير الاغريق ، الذى كان كان يحتفظ بغلبته وتفوقه متى كانت أقدامه متصلة بأمه الأرض ، ويجرد منها متى رفعها عنها .

أما **أدوات المنهج العلمى** فهى الملاحظة والتجربة اللتان تهيئان وضعا يمكن الباحث من الاستدلال المفضى الى اكتساب المعرفة العلمية .

وهما عمليتان ايجابيتان يقصد اليهما الباحث ، فيحشد لهما ، أو منهما ، ما يؤثره ظهيرا لفرضه ، وينبذ ما يراه غير متعلق بموضوع بحثه . كما تمثل الملاحظة والتجربة ضربا من الالتزام والعزم الخلقى الذى يرفض سائر السلطات ، متحملا تبعة هذا الرفض ، ومقبلا على سلطة تجريبية مقومة لذاتها .

ولعل **الرياضيات** أن تكون **لغة العلم** المثلى . ولا تقاس كفاءتها بدرجة تطابقها مع الخبرة أو التجربة ، بل بقدر ملاءمتها لتحقيق غايات العلم . فهى لا تقوم على تعريفات وبديهات ومصادرات واحدة ، بل هناك دائما امكان ابتكار لغيرها ، كما هو الحال مثلا فى هندسات اقليدس وريمان ولوبا شفسكى ، وعلى الباحث أن ينتخب أفضلها تعبيرا ، وأقدرها على توليد نتائجه وتعميمها .

ونتبين مما سبق أن قيام طابع التقويم الذى يتمثل فى اصدار أحكام قيمة تتحدد على أساسها المفاضلة والاختيار ابتغاء غاية منشودة .

واذا كان العلم قوة ثقافية قادرة بمالها من امكانيات ، ومالها من مطالب تلح فى اشباعها ، وبما تستطيعه من خلق حاجات تفضى الى سعى الانسان لتلبيتها ، فانه لابد أن يهيىء جوا تفرخ فيه قيم جديدة ، أو تتدعم أخرى قديمة ، أو تطمس قيم تقليدية . وبذلك لا يمكن أن يكون العلم خارج ممارسة منهجه ، الأول : عن طريق نتائج بعض نظرياته ، والثانى عن طريق قيم منهجه نفسها .

فأما الوجه الأول ، فيستطيع العلم أن يؤثر فى نظرتنا الاخلاقية الشاملة بتأثيره على آرائنا فيما يتعلق مثلا بطبيعة العالم واحتلال نظريات العلم لمكانة الأساطير . فقد أدى افتقاد الكون لغاية محددة يمكن أن يكشف عنها العلم الى تحرير الانسان من الغائية الشاملة واتاحة الفرصة لاختيار غاياته بنفسه دون أن تكون مفروضة عليه . ومن ثم يعرف الانسان مكانه الحقيقى من العالم ويعرف صلته ومساواته بغيره من البشر ، وأنه كائن متطور ، ويضطلع بمسئوليته كاملة عن مواصلة التقدم الذى يمكن أن يحرزه ، وتبطل لديه محاولات القاء تبعاته على عاتق قوى خارجة ، ويتوطد تقدم شخصيته كأرقى نتاج للعالم بكل ما تتضمنه تلك الحقيقة من معان وقيم . فسوف يغرس العلم قيما ويكشف عن فضائل جديدة عندما ينظر فى كنه الانسان ، وحين تبسط أمامه تلك العوامل التى جعلت منه انسانا لا حيوانا ، وما جعل من مجتمعاته شيئا انسانيا وليس قطعانا من السائمة . كما يمكن أن تؤدى نتائج الدراسات الأنثروبولوجية الى ابراز الطابع النسبى للمعايير الخلقية ، مما يفضى الى التسامح والتقدير المتبادل بين ثقافات الشعوب المختلفة ، والى امكانيات خلق صيغ جديدة تتزاوج بها تلك القيم الثقافية وتتآلف .

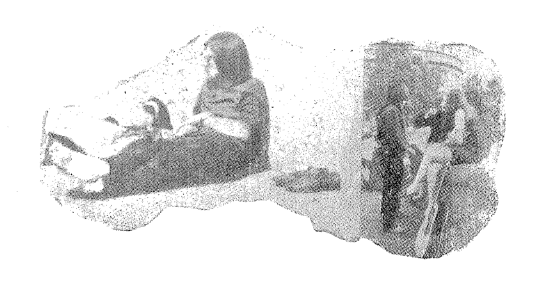
أما ما يقوم به العلم من أثر عن طريق قيم منهجه ، فأوله رفضه لكل سلطة خارج النظر والتجريب ، وانكاره لكل وصاية يستعير منها العون . وليس له سوى الالتزام الذاتى بالبحث عن الصدق الموضوعى الذى يشاركه فيه كل من يبذل جهده مخلصا البحث عنه وتأييده بكل ما فى وسعه من قدرة وطاقة .. وبذلك لا تقبل الطرق الملتوية والتبريرات والذرائع التى لا تساندها بينه . وهو بهذا يحاول أن يشرك معه الانسانية بأسرهافىشرف بلوغ الصدق والحقيقة والعمل بها . ويتضمن هذا الالتزام اقرارا صريحا بقيمة أساسيةهى عالمية العلم لأن الحقيقة تتجاوز الحدود القومية والفروق العنصرية والمصالح السياسية . وتنطوى عالمية العلم على الايمان الضمنى بالمساواة بين البشر ، لأن الحقيقة لا تسفر عن وجهها للبعض دون الآخر ، وحسبها أن نسلك طريقها مؤيدين بنظرة واحدة ومنهج مشترك . ولا ريب أن هذا كله يحث على صون كرامة البشرية ، وتوفير حرية الفكر واستقلاله ، وتهيئة الشروط المادية التى تكفلها وتضمنها .

الا يدعونا ونحن فى ختام مسيرتنا التى اقتفينا فيها القيمة فى تاريخ العلم ، وفى منهجه ، وفى مزاولته ، الا يدعونا ذلك الى التحقق من أن الفاعلية العلمية التى يصطنعها العلماء هى بعينها بعض من الفاعلية الانسانية التى تطبعها القيمة شأنها فى ذلك شأن كل فاعلية نوعية أخرى ؟

أو ليس هذا الادراك لحقيقة العلم وطابعه هو الخطوة الأولى على طريق قهر اغتراب العلم ؟

حينئذ لن يبق للتوجس من العلم ، أو من تقديسه على السواء مسوغ مشروع مادام قد تيسر لوعينا استرداده لعالم الانسان .

صلاح قنصوه



قلب أوروبا و أوروبا بلا قلب

شباب هذا العصر إلى أين ؟

جلال العشرى

ربما كان هذا هو السؤال الحيوى الذى يفرض نفسه على السنة الأولى من السبعينات بعد أن كانت حركات الشباب هى قلب الأحداث فى السنوات الأخيرة من الستينات ، فلم يعد الشباب فى هذا العصر وقودا فى معركة الأحداث ، لم يعد كما كان فى الحرب العالمية الأولى حطبا يقذف به فى أتون الحرب ، ولا كما كان فى الحرب العالمية الثانية بارودا ينفجر وقتما يراد له ، لم يعد الشباب كتابا تحت الطبع ، بل أصبحوا كتابا صادرا بالفعل ، كتابا تنعكس على صفحاته كل الأحداث ، ويصبح لزاما على « **القادة** » أن يطالعوا ما فيه من نبض وأن يستوعبوا ما فيه من خفقات ، **فاذا كانت مهمة القادة هى رصف الطريق إلى المستقبل ، وكان الشباب هم لبنات هذا المستقبل ، فأولى بهم أن يشاركوا فى صياغة**



حياتهم ، وأن يكون لهم رأى فى هذه الحياة . فالحياة القادمة هى حياتهم ، وكما أن جيلا آخر لن يموت من أجلهم ، فان جيلا آخر لن يحيا لهم هذه الحياة .

وتأسيسا على هذه المقولة الفكرية المشحونة بالاحساس الوجدانى الحاد ، انطلق الشباب فى السنوات الأخيرة ، وكلهم اصرار على أن تكون لهم كلمة وأن يكون لهم رأى ، وأن يمسكوا زمام المبادرة ان اقتضى الأمر . **ولم تقتصر هذه الفورات الشبانية على احداث الواقع السياسى والاجتماعى ، بل تعدتها الى آفاق أخرى .. الى حيث الفكر والأدب ؛ فقد استطاع شباب العالم ان يحدثوا هزات حقيقية فى هذه المجالات مطالبين بضرورة تغيير الأسس التى قامت عليها حياتنا ، وقامت عليها ثقافتنا ، وقامت عليها بالتالى معايير النقد والتقييم .**

ولم تقف فورات الشباب عند دول العالم الرأسمالى ، وانما تعدتها الى بعض دول العالم الاشتراكى ، بل الى بعض دول العالم الثالث ، مما يدل دلالة واضحة على أن هذه الفورات لم تكن حركة فوضوية ، ولا كانت مظهرا من مظاهر الانحلال ، **وانما كانت فى صحيحها طرحا لمشكلات جديدة لا تجيب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التى ظن التقليديون أنهم يستطيعون أن يواجهوا بها كل موقف جديد .**

وكان من الطبيعى بالنسبة لهذا الشباب الجديد ، أن يواجه الواقع بمواقف جديدة ، أن يرفض ويحتج ، وأن يتمرد ويثور ؛ أن يرفض الأطر الجاهزة والقوالب الجامدة التى درج عليها آباؤه وأجداده ، وأن يخرج الى أرض الواقع ليعانق كل شىء من جديد ، كما لو كان يطالع فجر الحياة ، أو يعانق صباح الخلق الأول ؛ **وربما كان أكثر ما آمنوا به هو ضرورة ربط الفن بالحياة ، لأنه فى الوقت الذى كان الفن فيه شيئا**

آخر غير الحياة لم نجد سوى نماذج هزيلة من الانتاج الفنى ، وفى الوقت الذى كانت الحياة فيه شيئا آخر غير الفن ، لم نجد سوى نماذج بشعة من محترفى السياسة وسادات الاستعمار. وهذا ما عبر عنه كنجسلى اميس أحد الأدباء الساخطين بقوله : « **ان العالم قد شاخ ، لأن العين التى نرى بها الدنيا هى عين أمهاتنا وآبائنا .. اننا نعيش فى عصر ذرى بقلوب رهبان الكنائس فى العصور الوسطى ، ان آمالنا جميعا تدخل النار حية ، كما ادخلها من قبل الراهب « سافونا رولا » لقد احترقت جثته كما تحترق آمالنا دون أن تنزل منها قطرة من دم، أو حبة من عرق** » .

وتلك هى الحياة بحكم العادة ، وهو ما يرفضه الشبان الجدد ، انهم يرفضون تعود الواقع أو اعتياد الحياة ، يرفضون ان يعيشوا بحكم العادة، وأن يحبوا بحكم العادة ، وان يندهشوا بحكم العادة ، ويريدون أن يجربوا كل شيء ومن جديد ، **فهم يؤمنون بان حياتهم لا يكون لها معنى الا اذا عاشوها بجنون بيكاسو ، ووهج يوفتشنكو ، وتضحيات جيفارا ، واصرار هوشى منه وصراخ جون أوزبورن .**

الوجه الآخر للصورة

على ان هذا ليس هو الوجه الوحيد للصورة ، فالصورة لها وجه آخر ؛ فالى جوار خط التغيير الصاعد ، هناك خط آخر فقد أصحابه الرؤية الصحيحة ، واختلت أمامهم قوى المجال ، فلم يسلكوا سوى طريق الانحراف ، حيث جرائم الجنس ، والعنف ، وادمان العقاقير ، وقتل الغلمان ؛ واختطاف الفتيات ؛ والتصعلك فى الرصيف العام . وهذا ما تؤكده أخبار الجرائم التى خرجت من أوروبا وأمريكا فى السنوات الاخيرة ، وكلها مما يثير الرعب والفزع فى قلوب الناس يوما بعد يوم . وكلها مما يشير الى أن خطرا كبيرا يتهدد الحاضر ، ويشكل تحديا مباشرا لمجموعة النظم الاجتماعية السائدة **وليست جماعات الهيبيز مهما اختلفت أشكالها وتعددت أسماؤها ، الا تعبيرا عن الوجه الآخر للصورة ، الشعر الطويل ، الملابس الغريبة ، المينى جيب للفتيات ، والقمصان الملونة للشبان ، والنوم على الأرصفة ، والتسكع فى الطرقات ، والتحدث باعلى طبقات الصوت ، والمناقشات التى تتفجر من لا شيء لتستوعب كل شيء .**

وهى جميعا من الظواهر التى أخرجت المؤرخ البريطانى الكبير **أرنولد توينبى** عن صمته ، ليصرخ مع مطلع عام ١٩٧٠ بقوله : « **ان الهيبيز** ناقوس خطر عنيف للمجتمع الأمريكى ! » ثم يضيف كمن يأمل فى مستقبل بلا هيبيز « **ان الاحتمال كبير فى أن تكتسح حركة اجتماعية واسعة حركة الهيبيز ، ويعود للشباب احترامه مرة أخرى !** » .

وكأننا ما كانت صورة الشباب المعاصر بوجهيها .. المعتم والمشرق ، فالحقيقة التى تفرض نفسها على وجدان المتأمل لهذه الظاهرة أو الباحث فى أسبابها الأولى وغاياتها البعيدة ، هى أن الأطر الاجتماعية والفلسفية والدينية السائدة ليست مما يفى بحاجات العصر ، وأن الواقع الجديد أبعد وأرحب مما تستطيع الايديولوجيات المعاصرة أن تسبر أغواراه ، وأن الشباب مثلما يريدون من المجتمع الرأسمالى أمورا بعينها فانهم يريدون من المجتمع الاشتراكى بدوره أمورا أخرى ، **وهذا معناه بعبارة علمية أنهم يريدون أصولا جديدة للعقيدة ، وفلسفة أخرى للثورة !**

وكان مما يتفق وطبائع الأشياء أن يتصدى من المفكرين من يحاول الاجابة على هذه التساؤلات الجديدة التى يطرحها الشبان ، أو هذه التحديات الجديدة التى تفرضها ظروف العصر ، وقد تصدى لها من العالم الرأسمالى **هربرت ماركيوز** الذى اتخذه شباب الطلبة « والانتلجنسيا » فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة ، رائدا لحركاتهم ، واطلقوا عليه اسم « **فيلسوف الشباب** » على الرغم من آنه قد جاوز السبعين من عمره ، وقد ذهب هذا الفيلسوف الى أن المجتمع الرأسمالى لا عقلى فى مجموعه ، وأن انتاجيته مدمرة للتطور الحر ، فسلامه يصان بالتهديد المستمر باشعال الحرب ، ونموه يتوقف على قهر الامكانيات الحقيقية تهدئة للصراع من أجل البقاء .. فرديا وقوميا ودوليا . ويمضى ماركيوز قائلا انه فى المجتمع الراهن المتقدم صناعيا سواء فى أوروبا الغربية أو فى الولايات المتحدة نجد أن النظام العقلانى ينمو جنبا الى جنب مع ما أسماه « **بالاسترقاق التقدمى للانسان بوساطة أجهزة**

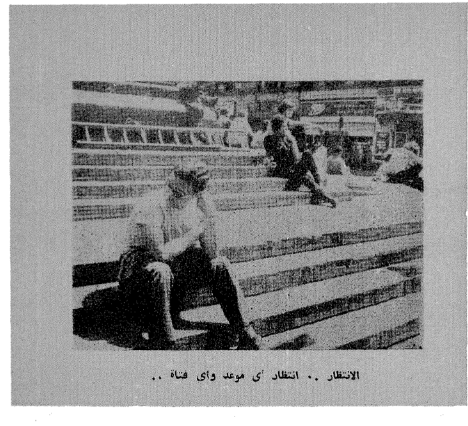
الانتاج » مما يؤدى فى النهاية الى تدمير حياة أولئك الذين يخلقون وسائل الانتاج ويستخدمونها فى وقت واحد ، وعند ماركيوز أن مثل هذا المجتمع ينبغى تدميره بطريقة ثورية ، واحلاله بمجتمع جديد من حيث المبدأ ٠

وعلى الوجه الآخر من هربرت ماركيوز يقف الفيلسوف الماركسى **روجيه جارودى** مشيرا الى ما تعانيه الواقعية الاشتراكية من أزمة منهجية حادة ، مناديا بضرورة طرحها للمناقشة بدلا من كبتها ، وضرورةاجراء حوار نقدى بشأنها بدلا من أن تترك هكذا فريسة لأعدائها الذين لا يتوانونعن أن يوجهوا اليها سهام النقد ، ويشنون عليها حرب الاتهامات ٠ **فتغير الواقع عند جارودى يستتبع بضرورة مراجعة أصول النظرية التى أصلا لتعبر عن هذا الواقع ، ولا يعنى هذا تخطى النظرية ، فان كل فلسفة علمية قادرة بمنهجها الجدلى على استيعاب هذا التغيير** ٠ ومن هنا كان تصدى روجيه جارودى لتحمل مسئولية نقد النظرية الاشتراكية، واعادة النظر فى أصول الواقعية بقصد مراجعتها وتعديلها فى ضوء الواقع الجديد ، وهذا ما عبر عنه بقوله « **لقد اخترنا الطريق الثانى بمحض ارادتنا وعليه فقد اخترنا أعمالا حرمنا أنفسنا طويلا من تذوقها باسم المعايير الضيقة للواقعية** » ٠

وقد بدأ روجيه جارودى مراجعته لأصول الواقعية الاشتراكية بمصادرة على جانب كبير من الخطورة والأهمية ، مؤداها أن الواقعية ينبغى أن تلتمس فى الابداعات الفنية ذاتها لا قبل ذلك ، أى أن تعريف الواقعية يكون من خلال الاعمال ، لا من خلال معايير سابقة أو أحكام جاهزة ٠

والذى يعنينا الآن هو أن دراسة مشكلات الشباب فى عالمنا المعاصر أصبحت ضرورة علمية يفرضها الواقع الاجتماعى ، والفاعلية التكنولوجية ، والوضع التاريخى ، والصراع الحضارى ، بل يفرضها الوجود المادى الشامل فى هذا العصر ٠ غير أن الظواهر التى تمثلها حركات الشباب هى فى تعقدها وتشابكها ، ظواهر جديدة مغايرة لتلك التى تبحثها العلوم الانسانية القائمة ٠ وهذا معناه عدم امكان قيام دراسة حقيقية للشباب ، وهذا من زاوية أخرى وعلى حد تعبير **الدكتور فؤاد زكريا** هو المبرر الأول لظهور دراسة جديدة ، أو علم جديد ، يختص بالبحث فيما تنفرد به هذه الظواهر من صفات مميزة ، وهو ما أسماه علم جديد للشباب ٠

ولسنا الآن بصدد البحث فى امكان قيام هذا العلم الجديد ، ولا فى بيان مكانه من سائر العلوم الانسانية ٠ وبخاصة علمى النفس والاجتماع ؛ وانما الذى يعنينا الآن هو أن نلمس



الانتظار .. انتظار أى موعد وأى فتاة ..

ظاهرة الشباب بحواسنا الخمس · وأن نضع كلتا يدينا على حركات هذه الشريحة النابضة فى جسد العصر · وكان رائعا أن يظهر فى هذه الأيام بالذات كتاب يفى بهذا الغرض ، فيضعنا فى قلب أوروبا أو فى قلب الأحداث ، كى نعيشها ونتمثلها ، كى نسمعها ونراها ، كى نشاهدها كما لو كان ذلك على الطبيعة ، انه كما يقول صاحبه « **صورة بالنور والظل لشباب أوروبا** » وهو يهديه « **الى قلب شبابنا ·· ليظل نقيا بلا ظلال** » ·

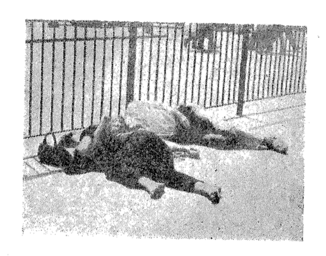
قلب أوروبا

هذا هو كتاب « **قلب أوروبا أو الشباب الى أين ؟** » الذى وضعه الأديب الفنان **يوسف فرنسيس** ، وأقول « **وضعه** » بدلا من « **ألفه** » لأنه كتاب جديد حقا فى شكله ، فهو لم يقتصر فى تأليفه على الكلمة ، بل الكلمة فيه تقف الى جوار الصورة ، الى جوار الخط ، الى جوار اللون ·· وكلها وسائل توسل بها « **الفنان** » الى توصيل الفكرة مصورة ، بمقدار ما توسل بها « **الأديب** » الى نقل الصورة جياشة بالتفكير · **فهو كتاب يقرأ ويرى** ، والرؤية هنا أداة وعى وادراك هى الأخرى ·

لقد حاول يوسف فرنسيس فى هذا الكتاب أن يطلق الفنان من أعماقه ليرسم بالكلمات ، كما حاول أن يفجر الأديب فى كيانه لكى يعبر بالصور ، ولم يسكت الصحفى فى داخل يوسف فرنسيس بل سارع هو الآخر لكى يقع على كل ما هو صارخ ، ولكى يقدم اللوحة حية بكل مافيها من أنغام حادة ، وألوان زاعقة ، وأفكار لا معقولة ·

وكما كان الكتاب جديدا فى شكله ، كان جديدا أيضا فى مضمونه ، أو بالأحرى فى طريقة عرض ما فيه من أفكار ، وقد أفاد يوسف فرنسيس هنا أيضا من كتابته للسيناريو ، فالكتاب رحلة فى « قلب أوروبا » تجول فيها بين أوردة القلب وشرايينه ، تجول فى قلب اللوحة ، وفى قلب السينما ، وفى قلب الهيبى ، وفى قلب الخنافس ، كما تجول فى أحراش القلب ؛ بل وفى قلب أولئك الذين بلا قلب ! وقد عالج يوسف فرنسيس هذه الفصول جميعا بطريقة المونتاج السينمائى ، وجاءت مقدمة **الدكتورة سهير القلماوى** فى بداية هذه الفصول كأنها « التيتر » فى الفيلم · **غير أنها المقدمة التى لا تقتصر على التقديم ، بل تتجاوزه الى المناقشة و « التقييم »** ·

فعند الدكتورة سهير القلماوى أن « **ثورة الشباب التى تنفجر هنا وهناك فى شكل اضراب طلبة الجامعة ليست مجرد مطالبة باصلاح**



شىء هنا أو شىء هناك ، وانما هى مطالبة بتغيير جذرى فى بنيان المجتمع الانسانى كله » ٠

وهذا صحيح ، والدليل على صحته أن مناقشات الطلبة لم تقف عند اصلاح التعليم الجامعى وانما تعدت هذا النطاق الضيق المحدود الى مناقشة طبيعة العمل الثورى ، ومشكلات تحديد النسل ، وحرية ممارسة الجنس ، ولا أخلاقية الحرب فى فيتنام ٠ وكلها مشكلات تشكل ملامح بارزة فى جبين الثلث الأخير من القرن العشرين ، وتربأ بحركات الطلاب فى الغرب أن تكون استجابة لنداءات الصين الشيوعية ، وتربأ بحركاتهم فى الشرق أيضا أن تكون وراءها أصابع المخابرات الأمريكية ٠

واذا كانت الدكتورة قد عادت تقول : « **ان الطلبة فى جميع أنحاء العالم وخاصة فى البلاد الرأسمالية يحسون بقصور الدولة فى حقهم** » ففى تقديرى أن ثورة الشباب انما هى ثورة عصر أو ثورة على العصر ، لا فرق فى ذلك بين بلاد رأسمالية وأخرى اشتراكية ، بل ان بعض بلاد العالم الثالث شهدت نوعا من هذه الثورة ، مما يدل دلالة واضحة على طابعها الشمولى العام ٠ أما اذا كان حجمها أكبر فى الدول الرأسمالية فلأنها لا تزال موطنا للاستعمار ، والاستعمار هو أعدى أعداء شباب هذا العصر ٠

لهذا كان من الطبيعى بالنسبة لهؤلاء الشبان أن يرفعوا صور **جيفارا** ، وأن يفتنوا بسيرة هذا الثائر العظيم ؛ **لقد استطاع جيفارا أن يحول الواقع الى شعر ، وأن يجسد الأسطورة فى العصر** الحاضر ؛ فتحرير كوبا من براثن الاستعمار الأمريكى والامبريالية العالمية لم يكن هدفا فى ذاته ، وانما كان جانبا من هدفه الأكبر ٠٠ **تحرير الانسان ٠ وكان جيفارا يعلم جيدا أنه يحارب بمفرده أساطيل الغزو والدمار ، ولكنه كان يعلم أيضا أن عصرنا بمقدار ما يحتاج الى عملية انقاذ يحتاج أيضا الى عملية تضحية وفداء، وشاء جيفارا أن يكون « مسيح » هذا العصر** ٠

وماذا بقى لهم من حرية فى هذا العصر ؟

وتجيب الدكتورة على هذا السؤال : «**لاشىء**»، ومضمون « **اللاشيئية** » عند بعض هؤلاء الشبان هو رفض كل عرف أو تقليد أو نظام ، هو سكنى الرصيف ، واطلاق الشعر ، والاغتراب فى الثياب ٠ وتفسير ذلك عند الدكتورة أن الغالبية العظمى من هؤلاء الشبان وان كانوا قد ولدوا بعد الحرب العالمية الثانية الا أن مشكلة الحرب والسلام لا تزال تثيرهم ، فهم يدركون فى وضوح معنى حرب عالمية ثالثة ، ويدركون فى عمق معنى الحرب الذرية ، ويدركون فى قوة أن سباق التسلح شر من أعظم شرور هذا العصر ٠

وتتناول الدكتورة فى دراستها التقديمية والتقييمية معا وضع الدول النامية أو دول العالم الثالث ، فترى أن شباب هذه الدول فى فلسفته لهذه الثورة لا يفكر مطلقا داخل حدوده القومية أو المحلية، وانما هو ينظر الى الانسانية ككل والى العالم بوجه عام ، وفى تفسيرها لأبعاد هذا

الموقف . ضـــع تعريفا طريفا لمعنى « النماء » بالنسبة لهذه الدول فتقول : « **ان خطر التحرب او الخوف من الحــرب أو الدفاع عن النفس لا يزال يســتنزف القــدرات الهزيلة فى هــذه الشعوب التى اصطلح على تسميتها بالناميـــة ، والحقيقة عندى أنها ليست نامية لأنها تسعى الى النماء ، وانمـا هى نامية بمعنى أن مشـــكلتها الحقيقة فى تعذر النماء** » .

وتخلص الدكتورة من تحليلها لثورة الشباب بالقاء هذا السؤال الذى يحمل فى طياته الاجابة: « **ان التحدى هــو تحــدى عصر التكنولوجيا ، والسؤال العسير هو من ذا الذى سيسيطر على المصــير البشرى : عقل الانســـــان أم العقل الالكترونى ؟** » .

وفى تقدير الدكتورة أن الخروج من الأزمة لا يكفى فيه الوعظ ، ولا تكفى فيه الاديان القديمة، ولا تكفى فيه الايديولوجيات المعروفه مهما بنيت على أسس علمية ، وأنما لابد من ايديولوجيـة جديدة ، ايديولوجية يراعى فيها أن هؤلاء الشبان ليسوا طبقة ، وليست لهم مصلحة الطبقة ، انهم على حد تعبيرها البليغ .. **كالفقراء ولكنهم أشد وعيا ، كالمكافحين الأحرار ضد الامبريالية ولكنهم ليسوا مشغولين بمعركة المصير ، انهم باختصار شباب فكروا بعقل الثلث الأخير من القــرن العشرين قلب شاب فى جسد عجوز** .

وبعد مقدمة الدكتورة سهير القلماوى التى هى أشبه « بتيتر » الفيلم السينمائى ، فيه اللماحية والذكاء ، وفيه الومضة والتشويق ، تجىء فصول الكتاب كما « السينات » فى الفيلم أو «المشاهد» فى المسرحية ، وعلى امتداد الفصول « تتردد » موتيفة رئيسية كما اللحن الدال فى القصـــيد السيمفونى ، تلك هى نقطة الانطلاق التى انطلق منها يوسـف فرنسـيس فى رحلته عبر قلب أوروبا ، ومؤداها أن الكيان الأوروبى يعـــانى انفصاما عضويا خطيرا ، انفصاما بين « **الجسد العجوز**» الذى أنهكته الحروب، وهدته التجارب، وأرهقه السهر الطويل ، وبين « **القلب الشاب** » الذى نقل الى الجســد العجوز بيد ساحرة كيد الدكتور برنارد الشهير ، ويحاول القلب الشاب أن يحرك الجسد العجوز بأحاسـيس جديدة ، وانفعالات جديدة ، يحاول ان يدفع فى شرايينه دماء حارة ، وعواطف ساخنة ، ولكن الجســد العجوز يعاند ويقاوم ويحاول أن يلفظ القلب الدخيل ؛ وفى هــذا الصراع تكمن المأســـاة ، مأساة الأجيال .. القديمة والجديدة ، وتتركز بالذات فى أعرق مدن أوروبا .. لندن وباريس !

ورغم الصراع ، ورغم المأساة يقرر الجيــل الجديد أن يعيش ، وأن يستمر ، وأن يتمدد فى كل مكان .. فى الشوارع والميادين ، فى المدارس والجامعات ، فى المقاهى ودور السينما . **لقد قرر الشــباب الأوروبى ألا يكون حقبة من العمر تتوه فى أدغال السنين وأحراش القرون ، قرر ألا يكون فتــرة من الزمن تتأرجح فــوق حائط التاريخ ، قرر أن يكون حياة كاملة تشكل شيئا خاصا وان انفصل فى ذلك عن كل شىء !**

وهذا ما عبر عنه يوســف فرنسيس بقوله : « **قد استطاع الشباب ان ينســـلخ بنفســه ، ينشق من ماضيه ، يختار لنفسه اسلوبا جديدا للحياة ، بل ويختار لنفسه شكلا جديدا يميزه عن باقى البشر .. شكلا واحدا يتكرر من بلد الى بلد وكأنه جنس جديد ، ولد فى العشرين من العمر وفى القرن العشرين من الزمن** » . ويصف الفنان هذا الشكل فيراه فى الشـــعر الطويل المسترسل ، والملابس الضيقة التى تخنق الجسد، والنظارات المستديرة الواسعة التى تملأ الوجه ، والمينى جيب القصيرالذى يكشف معظم السيقان. لقد أصبح الشـــاب والشـابة على حد تعبيره « **يكونان معا لوحة جريئـــة عنوانهـا « موجة العصر** » .

ويواجه يوسف فرنسيس بعض هؤلاء الشبان بسؤال محير :

ـ « اذا كنتم قد ضـــقتم بالمـاضى ، فكيف تنظرون الى الحاضر والى المستقبل ؟ »

والرد دائما مهما اختلفت أســـاليب صياغته هو !

ـ نحن نعيش الحاضر .. وهـذا هو ما يهمنا لأن حاضرنا هو مستقبلنا !

حقا انهم يعيشون اللحظة ، لتتحول الى ماض، وتصبح التالية هى مسـتقبلهم ، فيعيشـــون باستمرار فى المستقبل .

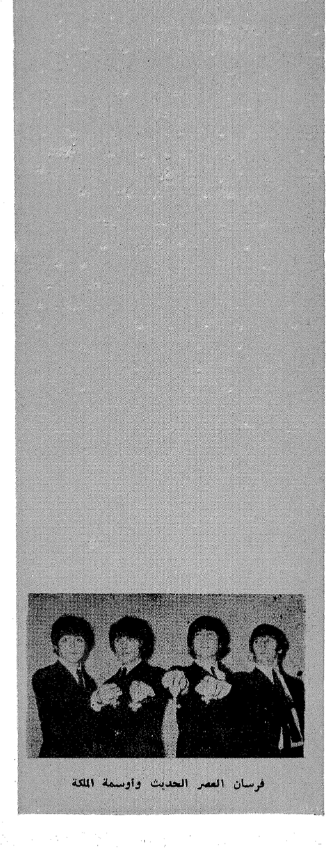
ثلاث دقات للقلب

ويمضي يوسف فرنسيس في رحلته عبر شرايين القلب الأروبي الجديد ، ليسمع العديد من الدقات السريعة والمباشرة ، ولكن دقات ثلاث تستوقف أذنه وتستلفت انتباهه ، انها دقات مختلفة الايقاع ، ولكنها صارخة الرنين ، احداها **هي دقة القلب العاشق ، والأخرى دقة القلب الصاخب ، والاخيرة دقة القلب الكاره ، أو دقة القلب الأوروبي عندما يكون بلا قلب !!**

وفي لوحات ثلاث يرسم لنا يوسف فرنسيس صور اقليمية لكل من هذه القلوب ، أما القلب العاشق فلم تعد دقاته تسمع على ضفاف نهر السين ٠ ولا في حدائق هايد بارك وسان جيمس، فهذه أصبحت في أعين الشباب أماكن الحب التقليدية ، أما أماكن الحب الجديدة فهي الطرقات ومحطات المترو ، ودور السينما ٠ فالعشاق في اندفاعهم الغريب واستسلامهم لعواطفهم يتعانقون في أي مكان ! وهنا يدخل عامل الوقت ، فكل شيء ينبغي أن يتم بسرعة ، الأكل ينبغي أن يتم بسرعة ، شراء تذكرة السينما أو الأوتوبيس ينبغي أن تتم بسرعة ، وكذلك القبلة ينبغي أن تتم هي الأخرى بسرعة ، وهذا الأسلوب في علاقة الفتى بالفتاة هو الذي خلع على « **الحب** » شكلا جديدا ، شكلا أقرب الى «**الزمالة**» أو «**الصداقة**» وأبعد عن الغرام الرومانسي الحاد ٠ يقول أحد الشبان الانجليز بعد أن قبل صديقته وتركها تفلت منه لتلحق بالمترو :

ـ « ان الحب الحقيقي شيء آخر ٠٠ ولكن لقد تعودنا على هذه الحياة ٠٠ تماما كما تعودنا على السندوتشات ومضغ اللبان » ٠

وأما القلب الصاخب فلا تسمع دقاته في أي وقت وفي كل مكان ، وانما تسمع في وقت بعينه وفي أماكن بالذات ، في الليل حيث الضوء الخافت والأركان المعتمة والكهوف والنوادي الخاصة ، وحيث القلوب الشابة تذبح نفسها كل ليلة في الخمر الرديئة ، وسحب الدخان ، والموسيقى الصاخبة٠ان حياة الليل تحتضن اليها الشاب المراهق بألف ذراع ، كل ذراع تقدم له نوعا من الاغراء ٠ **مئات محلات « الستربتيز »** التي تتعرى فيها النساء قطعة قطعة أمام أعين



فرسان العصر الحديث واوسمة الملكة



الفنان يقفز بالوانه وأصباغه كأنه يرقص باليه .. في آخر صيحة من صيحات الفن !

الشاب ، أسهم النور الحمراء التى تقفز أمامه فى أشرطة النيون تشير الى باب الدخول ، صور النساء فى كل الأوضاع وهى تتشكل فى خطوط انسيابية مثيرة . ويدخل الشاب مرة وثانية وثالثة ، لينتقل بعدها من ناد الى آخر ، ويرتبط معنى الجنس فى وجدانه بالساق العارية ، والكلمة العارية ، وكل ما هو عارى .

ونفسير هذه الظاهرة المرضية عند يوسف فرنسيس أن الشبان يريدون أن يعلنوا عن وجودهم ، وأن يلفتوا اليهم الأنظار بأى شكل وبأى ثمن ، لذلك تأخذ الظاهرة أحيانا نوعا من استعراض الرجولة ، أو التباهى بالنضوج بالنسبة للجنسين ، ومن هنا كانت المباراة فى الأزياء الغريبة والملامح المثيرة ، الفتى يرتدى القمصان الوردية والأزرار الذهبية ويطلق شعره حتى الكتفين وأكمامه مزودة بالدانتيلا كل هذا كى يبدو كما الطاووس الذى يحاول أن يبهر أنثاه ، والفتاة هى الأخرى تسرع الى الفساتين القصيرة التى تنحدر يوما بعد يوم أسفل الرقبة ، وترتفع يوما بعد يوم فوق الركبة ، يقول أحد

الآباء مهموما : « **لم أعد أستطيع نصح ابنى وابنتى .. ان الظروف كلها تتكالب ضدى .. كتب مثيرة فى المكتبات .. مينى جيب فى الطرقات .. أفلام جنس وأغانى جنس .. ما الذى أستطيع أن أصنعه لأصون ابنى وابنتى من هذا التيار ؟**

لا شىء .. لا شىء على الاطلاق ، وليت الظاهرة تقف عند هذا الحد ، فكثيرا ما يقود الجنس الى أحراش سوداء تسلم الى المخدرات والجريمة ، وهنا نسمع دقات القلب الأوروبى حين لا يكون له قلب ، انها دقات عنيفة مروعة تسكت الأنفاس وتحجر القلوب ، انها تنطلق من جوف المستشفيات حيث عشرات بل مئات الحالات المثيرة للألم والحزن . « **وجوه صفراء غارت فيها عيون بلا تعبير ، تحيط بها هالات سوداء ، وأجساد كالخيال ، أشباح تتحرك فى ذهول ، وكثيرا ما تخرج من الحجرات أصوات تبكى ، أو تستنجد ، أو ترتجف مع نشيج طويل** » .

انهم ضحايا مخدر « المار جوانا » وعقار « ل . س . د » L.S.D. ، لقد اندفعوا وراء

الجنس فى سن مبكرة ، وقادهم الجنس الى الخمر والخمر الى العقار ، والعقار الى المستشفى ؛ وضاعت صيحات الكبار فى أتون الصخب والعنف ، ضاعت صيحات رجال الدين ورجال التربية ورجال الصحافة ، ولم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا من أجل انقاذ الضحايا الصغار ٠

وتجيء الاحصائيات الأخيرة ٠٠ مروعة « **٢٠ر٠٠٠ علبة من أقراص ل ٠ س ٠ د سرقت من صيدليات منشستر فى خلال عام واحد ، بالاضافة الى ١٠٠ مليون علبة تصرف فى أنحاء لندن وضواحيها بروشتات** » ٠

ويكتفى علماء النفس بتحليل الظاهرة : « **انها وسيلة جديدة للانتحار** » ٠

ان جسد أوروبا العجوز لكى يتابع نزوات قلبه الجديد ، استسلم للادمان كما يقول يوسف فرنسيس ، ووقع فريسة للأقراص والمخدرات ، وطرق باب الانحراف والجريمة ٠

أوروبا بلا قلب !

وثمة دقات أخرى مغايرة لهذه الدقات الثلاث ، عرفناها ، وسمعنا عنها ، ولكننا لم نستطع تقييمها حتى الآن ، وقد اختار يوسف فرنسيس قلبين من هذه القلوب ، يقف كلاهما على النقيض من الآخر ، ويختلف أحدهما عن الآخر فى الجوهر وان تشابها فى بعض الأعراض ؛ أحدهما هو **قلب الهيبيز** والآخر هو **قلب البيتلز** ، الأول انطلق من أمريكا وانطلق الآخر من لندن ، والاثنان وان أغرقا قلب أوروبا الا أن أحدهما أغرقه فى الموسيقى والغناء ، وأغرقه الآخر فى الكآبة والحزن ٠

أما قلب الهيبيز فيمثل الطريق الهابط المؤدى الى اليأس والضياع ، لقد انطلقت هذه الجماعة من أمريكا تملؤها الرغبة الجامحة فى كسر المألوف وتأكيد الذات ، ولو أدى بها الأمر الى تحدى كل شيء ، الدين والأخلاق والتقاليد ٠ وشباب الهيبيز وان تشابهوا من حيث المظهر الخارجى مع ملامح شباب أوروبا بوجه عام ، الا أنهم يختلفون عنهم من حيث النوازع الداخلية ، فالشباب الأوروبى لا يزال يراعى بعض « التقاليد ، ولا يزال يحترم « بعض » الأخلاقيات أما شباب «الهيبيز» فقد فقد الاحساس بكل قيمة أو معنى أو مثال ، ولم يقف عند حد فقدان الاحساس بل تعداه الى الامتلاء شعورا بالتحدى والعداء ، والغريب أن عدد هذه الجماعة يتزايد ويتكاثر باستمرار ٠٠٠ «**احصائية فى سر.. عن الرقم المذهل الذى وصل اليه عدد الهيبيز ٩٠٢٤٦ معظمهم فقدوا الذاكرة ، أو دخلوا المستشفيات أو ماتوا على قارعة الطريق ، كالكلاب الضالة** » ٠

وعبثا يحاول المسئولون فى أوروبا وفى باريس بالذات ، أن يوقفوا زحف هذه الطيور المهاجرة أو كما يسمونهم « **السياح الحفاة** »، عبثا تحاول الصحافة الفرنسية والحكومة الفرنسية أن تكشف للشباب الفرنسى عن زيف هؤلاء الضائعين ، وعن أن دعوتهم ليست دعوة دينية وانما دعوة انحلالية ، وليست دينا جديدا! وانما انحراف جديد ، وليست « موضة » وانما لون من ألوان الشذوذ ٠ ولكن الشباب الباريسى لم يقاوم اغراء « **الجماعة الجديدة** » فمشوا وراءها فرادى فى أول الأمر ، وجماعات بعد ذلك حتى أغرقوا أحياء « مونمارتر » و « بيجال » و «سان جرمان» وأماكن أخرى من باريس ٠ ولم يجد القرار الذى أصدره **الجنرال ديجول** بعدم دخول جماعات الهيبى الى فرنسا، لأن مجموعة كبيرة من الشباب الفرنسى كانت قد تحولت الى هيبيز ، ولأن الأجراس الذهبية التى صنعها الهيبيز كانت تدق فى كل مكان ٠

وليس المهم الآن هو تشخيص هذا العرض المرضى الذى طفح على جسد أوروبا العجوز ، وانما المهم هو تفسيره والارتداد به الى أسبابه الأولى ، وعند يوسف فرنسيس أن سبب ظهور هذه الجماعة هو ما يعانيه الشاب الأمريكى من تضارب وتطاحن ، وحروب وصراعات ، فوالده يسقط صريعا وهو يتكالب على جمع المال ، وأمه أسيرة السيارة الحديثة والمطبخ الآلى ، بل وأسيرة التحرر والانطلاق ، أما مجتمعه فواقع تحت سيطرة الدولار ، وحكومته تورطه وتورط نفسها فى حروب امبريالية لا تنتهى ، وهذه الأبعاد جميعا تطبق عليه من كل ناحية فتصيب روحه بالخناق وتصيب نفسه بالحصر والضياع ، ولا يملك ازاء هذا كله الا أن يثور على كل شيء ، وأن يتخبط فى كل اتجاه ٠

وهذا جانب من التفسير ولكنه ليس كل التفسير ، وليس أدل على ذلك من ثورة الشباب الأمريكى المعاصر على البيت الأبيض ، وعلى مقر

البنتاجون ، وعلى الرئيس الجديد نيكسون ، انها ثورة تخرج الشباب الأمريكى من دائرة السلب الى مسرح الايجاب ، ليتخذ موقفا دراميا من الأحداث التى تدور حوله ، وليعلن للعالم أنه صاحب رأى وصاحب كلمة ، وانه قادر على أن يعيش عصره ، وأن يساهم فى تشكيل ملامح هذا العصر .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكشف لنا التفسير عن الدواعى الحقيقية لاستجابة الشباب الأوروبى لشباب الهيبيز ، فاذا كان الشاب اللندنى أو الشاب الباريسى لا يعيش فى نفس « الطقس » الاجتماعى الذى يعيش فيه زميله الأمريكى فلم يستجيب استجابته ويقع تحت طائلة الحصر والضياع ، هل تكفى العدوى العصرية أو تقليد الأزياء الفكرية تفسيرا لهذه الاستجابة ، وان كانت كافية فما تفسير مظاهرات الطلبة فى لندن وباريس وألمانيا الغربية ؟

فى تقديرى أن الظاهرة أكثر تعقيدا وأشد تركيبا مما تصوره يوسف فرنسيس ، وأن تفسيرها بروح العصر ، أعنى بتقلب الجو العصرى الذى يعيش فيه الشباب بوجه عام ، هو أسعد التفسيرات الممكنة ، وهو التفسير الذى اتخذ عند روجيه جارودى شكل إعادة النظر فى النظرية الماركسية ، واتخذ عند هربرت ماركيوز شكل البحث عن ايديولوجية انسانية جديدة ، واتخذ من قبلهما عند الأديب الشاب كولن ويلسون شكل اللامنتمى الذى تتجسد فيه الأمراض الروحية التى يعانيها شباب القرن العشرين .

لقد نبههم كولن ويلسون الى طبيعة حياتهم ، والى طبيعة دورهم فى هذه الحياة ، نبههم الى أنهم حقائق فى ذواتهم ، ولكنهم ليسوا « شيئا » ضمن الحقيقة الكبرى .. حقيقة العصر . ومن هنا كانت صيحة « الجيل الساخط » التى أطلقها فى انجلترا جون أوزبورن ، وكانت صيحة « الجيل الصاخب » التى أطلقها فى أمريكا جاك كيرواك ، وكانت صيحة « الجيل الغاضب » التى أطلقها فى ألمانيا فولفانج بورشرت ، فضلا عن صيحة الجيل الجديد فى الاتحاد السوفيتى والتى أطلقها يوفتشنكو . وكلها صيحات « متواقتة » تكشف عن شىء واحد .. تمرد الشباب المعاصر على عصره ، وتطلعه نحو شمس جديدة ، ألم يكتب بورشرت رواية كاملة بعنوان « جيل بلا وداع » ؟ ألم يقل فى هذه الرواية بالحرف الواحد : « نحن الجيل الذى ليس له وداع ، لا يمكننا أن نعيش وداعا ، بل ليس لنا الحق فى ذلك ، لأن قلبنا المشرد تحدث له أثناء ضلال أقدامنا وداعات لا نهاية لها » .

دقات قلب الموسيقى

على أنه اذا كانت دقات قلب « الهيبيز » هى دقات القلب الحزين ، فان دقات قلب « البيتلز » فى تقدير يوسف فرنسيس هى دقات القلب المرح ، فهو يقول : « لا يمكن أن يكون هناك أربعة فى العالم أثروا فى أوروبا مثل خنافس الغناء الانجليزى .. بول ، رينجو ، جورج وجون ، بل أثرهم تجاوز الحدود الجغرافية ليصبح مؤثرا فى قارتين .. أوروبا وأمريكا أيضا » .

وعند يوسف فرنسيس أن معجزة الخنافس ليست فى حصولهم على أوسمة « أعضاء الامبراطورية البريطانية » من ملكة بريطانيا نفسها ، ولا فى الدخل الهائل الذى عادوا به الى بلادهم بعد رحلاتهم خارج لندن ، ولا فى أنهم علموا أنفسهم العزف والغناء بعد أن كانوا لا يعرفون شيئا ؛ وانما معجزتهم الحقيقية فى الانقلاب الهائل الذى أحدثوه فى الذوق العام لدى الشباب الأوربى .. فى أسماعهم وعواطفهم على السواء .

« لقد نبتوا من وسط الشباب وفهموا فى بساطة أن عصر بيتهوفن وموزار قد انقضى و «فالسات» شتراوس لا تعزف الا فى الأفلام التاريخية .. ولابد من موسيقى جديدة تتناسب مع ملل العالم من القديم وميله الى موسيقى عنيفة .. تنطلق فيها الحيوية بلا قيود وتصرخ العواطف بلا سلاسل .. موسيقى جديدة فى تركيبها ، جديدة فى أسلوبها وكلماتها ، وقد خلق الخنافس ما خاف غيرهم من صنعه ، وصنعوا للشباب الألحان التى تترجم حالتهم النفسية .. قلقهم ، خوفهم ، صخبهم ، اندفاعهم ؛ ويتجاوب الشباب الى حد الهوس والجنون » .

وهكذا حقق الخنافس نجاحا هائلا ، انتشرت أقوالهم فى المجلات كأنها الأقوال المأثورة ، وظهرت محلات تحمل أسماءهم وتتخصص فى بيع اسطواناتهم ، ووقف الجمهور فى صفوف الحجز الطويلة يتزاحم على أفلامهم ، واشترى الجمهور البريطانى أسهم مؤسستهم الموسيقية

التى تبلغ ٢٥٠٫٠٠٠ وأسهم بما يبلغ ٥٤ مليون دولار ، وتحدث عنهم المؤرخ الشهير « مايكل براون » فى كتاب كبير نفذ فور صدوره ، وأقام لهم النحات « دافيد واين » معرضا استوحى تماثيله من موسيقاهم ومن زيهم العام .

وبهذا كله أصبح الخنافس خالدين فى قلوب الجيل الحالى من الشبان ، وسيظلوا كذلك ؛ لأن ايقاع أغانيهم كما يقول يوسف فرنسيس « متجانس تماما مع نبض الدماء الحارة فى القلب الجديد الذى احتل جسد أوروبا » .

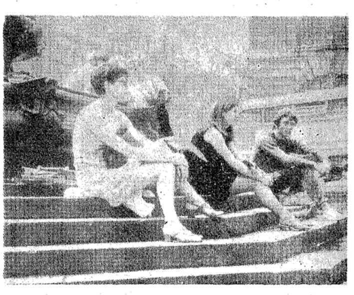
ولكن هل يكفى هذا التبرير ؟ ان الفصل الذى عقده يوسف فرنسيس عن ظاهرة الخنافس ، وعن الموسيقى الجديدة التى اكتسحت أوروبا والتى هزت عروش بتهوفن وموزار وشتراوس ، كان يحتاج الى مزيد من العناية ، والى التفسير الى جوار التبرير ، وفى الكتاب الذى أشار اليه يوسف فرنسيس اشارة عابرة ، وهو كتاب « مايكل براون » الذى أسماه «اكتساح الخنافس» والذى صدر فى طبعة بنجوين ، ما يكفى لتفسير ظاهرة الخنافس وتحليل موسيقاهم ، ومدى تأثيرها فى نفوس الشباب . فلا أدرى لماذا مر به يوسف فرنسيس مرورا عابرا ، وكان ينبغى أن يقف عنده وقفة أطول .

دقات قلب اللوحة

المهم أن دقات قلب الموسيقى تقودنا الى سماع دقات قلب اللوحة ، أو الصيحات الشابة فى الفن التشكيلى ، وهو الفصل الذى وقف عنده يوسف فرنسيس وقفة أطول وأعمق ، باعتباره الفن الأقرب الى نفسه من ناحية ، وباعتباره من ناحية أخرى من القسمات البارزة على جبين العصر .

ما الذى يحدث عندما يغلق الفنان عينيه ، ويرسم بانفعال القلب ؟

هذا هو السؤال الذى تشكل الاجابة عليه التحول الكبير الذى طرأ على بناء اللوحة التشكيلية ، والانقلاب الجذرى الذى يريده فنان اليوم ، أما كيف تحقق ذلك ؟ فمن خلال الصيحة الجديدة التى أطلقوا عليها اسم مدرسة «الهابيننج» أو مدرسة الحدوث ، وهى مدرسة اللوحة التى تصنع نفسها أمام الجمهور ، فالفنان يستقبل زواره فى صالة من اللوحات البيضاء الخالية ، وعندما تمتلىء الصالة ، ويتعالى الهمس ، ويضيق



فى الميدان موسيقى الخنافس تنبعث من محل مجاور .. ويستمع الشباب فى انسجام

الجميع بالانتظار يأتى بألوانه وفرشاته ليملأ اللوحات الخالية أمام الجمهور ، ويتابعه الجمهور تماما كما يتابع جمهور المسرح الممثلين وهم يتهامسون بالحوار . ومع انتهاء الليل يكون الفنان قد انتهى من معرضه ، المعرض الذى أعده ورسمه وباع لوحاته فى ليلة واحدة .

تلك هى مدرسة « الهابيننج » التى اندلعت من أمريكا لتغزو فرنسا ولتجدلها صدى فى انجلترا ، والتى تزعمها مجموعة من الفنانين التجريديين ، وتحمس لها عدد كبير من الجمهور ، يقول « مارفن » أحد الفنانين الشبان من زعماء هذه الموجة الجديدة : « **لا فرق بين راقص بالية وفنان** كل منهما يكمل عمله الفنى أمام الجمهور » ويقول فنان آخر : « **لماذا نحرم الجمهور من أحلى عناصر الفن .. عملية الرسم نفسها وما فيها من انفعال داخلى ، ان الهابيننج لقاء فريد بين «قلب اللوحة» و « قلب الفنان »** . ويقول فنان ثالث : « **ان اللوحة الكاملة فى المعرض لوحة واحدة .. أما اللوحة التى يرسمها الفنان أمام الجمهور فهى سلسلة من اللوحات تتشكل فى شريط واحد خلال عمل واحد** » .

وربما كانت الأهمية الحقيقية لمثل هذه الصيحة الجديدة بأساليبها المختلفة واتجاهاتها المتعددة هل ما تطرحه من تساؤل وما تثيره من اشكال ، هل هذا فن ؟ واذا كان كذلك فما هو الميزان الذى نزن به الفن ؟ وبأى مقياس تقاس مقدرة الفنان وأصالته ؟

ان حيرة النقاد هنا لا تقل عن حيرة الفنانين ، واختلاف الآراء النقدية لا تقل هى الأخرى عن اختلاف أساليب الفن ، ففى الوقت الذى يرفض فيه ناقدكبير **كهربرت ريد** مثل هذه «التشنجات» يقبلها ناقد آخر مثل «**رينيه ويج**» وتقف الكاتبة الفرنسية المعروفة **كريستيان روشفور لتقول** بانبهاش حقيقى : « أنا أدهش لهذا العدد من الفنانين الشبان الذين يعرضون مئات اللوحات والتماثيل كل يوم .. متى صنعوها وكيف ؟ » .

وليس من شك فى أن المسألة أكثر تركيبا وأشد تعقيدا ، ولا يمكن حلها بكلمة رفض أو كلمة قبول ، فظروف فنان اليوم غير ظروف فنان الأمس ، ان الدين الذى حرك مشاعر الفنان الكلاسيكى ميكل انجلو وجعله يستلقى على ظهره ليرسم كنيسة السكستين ، أو الحب الذى أثار وجدان ليوناردو دافنشى فقضى خمس سنوات متتالية لوحة « الجيوكندة » ، مثل هذا الدافع أو غيره لم يعد يحرك الفنان الشاب المعاصر ، الفنان الذى ارتفع به العلم يوما بعد يوم حتى أوصله ذات ليلة الى سطح القمر ، لقد تغيرت موازين هذا الفنان ، وتغير احساسه ، بل ان داخله نفسه قد أصابه التغيير . فهل نطالبه اليوم بما ورثناه عن أبائه وأجداده من الفنانين .

بالطبع « لا » ، ولكن « لا » هذه لا تجيب على السؤال المحورى الذى بدأنا به المناقشة .. هل ما يقدمه هؤلاء الشبان .. فن ؟

ان يوسف فرنسيس فى محاولته الاجابة على هذا السؤال لا يرفض « التجديد » وانما يرفض « التسطيح » ، ويرفض الجرى وراء الموضة أو التقاليع ، وعنده أن المعيار الحقيقى للفن هو الألم والمعاناة ، فبمقدار ما يتألم الفنان ويعانى بمقدار ما يفرز فنا ان لم يكن رائعا فأقل ما فيه أنه صادق . والصدق قيمة حقيقية من قيم الفن .

وعلى ذلك فالأزمة الحقيقية ليست فى الفن ولكنها فى الفنان ، الفنان الذى يريد أن يصنع فنا سهلا ، فنا بلا ألم وبلا معاناة ، أو ببساطة فنا بلا قلب . وهذا ما عبر عنه يوسف فرنسيس بقوله : « **لا يمكن أن نصنع فنا بلا ألم حقيقى وبلا معاناة .. وبقدر ما فى الفن الذى نقدمه من جهد وعرق .. بقدر ما يستطيع هذا الفن أن يعيش وأن يخلد** »

نعم .. ان الوصول الى قلب اللوحة لا طريق له الا قلب الفنان .

دقات قلب السينما

كان من الطبيعى بالنسبة ليوسف فرنسيس بعد أن أسمعنا دقات قلب الموسيقى ، ومن بعدها دقات قلب اللوحة ، أن يعود فيسمعنا دقات قلب السينما ، أليست السينما هى اللوحة ناطقة ؟

ومن خلال عدة زيارات لمؤتمر كان السينمائى ، شاهد فيها عددا هائلا من الأفلام المنتقاة بعناية من العالم كله ، خرج بنتيجة هامة مؤداها أن نبضا جديدا فرض ايقاعه على الفن السابع وهز تقاليده الراسخة من زمان ، هذا النبض الجديد هو نبض الشباب . أما الأفلام التى أثارت الانتباه بحق ، فهى تلك الأفلام التى تحولت فيها الكاميرا من عين حساسة تلتقط الواقع وتسجله الى قلب صاخب بالأسئلة والشكوك والايماءات .



هذه التركيبة المزدوجة أو هذا الموقف الثنائى البعد ، هو ما عثر عليه يوسف فرنسيس فى الكثير من الأفلام الرديئة وفى القليل من الأفلام الجيدة ، ويقف بنا عند ثلاثة من الأفلام الجيدة يتماثل فيها نبض الشباب بمقدار ما يتمثل فيها التعبير عن روح هذا العصر ، أولها فيلم «الراهبة» الذى أثار زوبعة هائلة لم يحسمها الا تدخل « أندريه مالرو » وزير الثقافة الفرنسية الذى سمح بعرض الفيلم للمهرجان فقط ، وهو الفيلم الذى يناقش ظاهرة الدين فى العصر الحاضر ، ومن خلال رواية كلاسيكية لديدرو ، ويحاول على حد تعبير مخرجه الفرنسى « ريفت » أن يعيد الثقـــة الى من يدينون مجتمع اليوم ويتهمونه بالانحلال •

وبعد « الدين » يجىء « الجنس » وهو ما يمثله فيلم • انفجار الذى أخرجه أنطونيونى ، ونال به جائزة المهرجان ، انه يلخص فى عمق وبراعة تلك الظاهرة التى تؤرق الشباب الحاضر ، الحيرة والجرى فى متاهات الحياة ، والبحث عن الحقيقة والمستقبل ، لقد استطاع انطونيونى أن يضع عناصر المشكلة جنبا الى جنب ، وأن يمزجها فى براعة مدهشة بحيث يلتقى الحب بالجنس ويسلم الجنس الى الجريمة ، وتتعلق الجريمة بالوجود والعدم • ويتوه الشباب فى كل هذا المزيج بحثا عن الخلاص •

وبعد « الدين » و « الجنس » يجىء «الحب» وهو ما يمثله « رجل وامرأة » للمخرج الشاب كلود ليلوش الذى يعد واحدا من مخرجى الطليعة فى العالم المعاصر ، ورائدا من رواد الموجه الجديدة فى السينما ، لقد استطاع هذا المخرج الشاب أن يفهم ظاهرة الشباب وأن يعبر عنها لا لشىء الا لأنه شاب ! لذلك لم يكن عبثا أن أختير وهو دون الثلاثين ليجلس الى جوار أقدم محكمى مهرجان كان وأعظمهم ، فالأمل كله معقود على أمثال هذه الدماء الجديدة من الشبان •

وعندما يتكلم ليلوش عن فيلمه «رجل وامرأة» الذى فاز بالجائزة الأولى ، يستوقفه مشهد الحب حيث العنـاق الطويل المملوء بالأزمـات وتأنيب الضمير ، وحيث القبلة المركبة المعانى بين أرملة شابة لا زال فى قلبها حب زوج مات ، وأرمل يريـد أن يعيش بكل مـا فى قلبـه من نبض وحرمان •

ان الفن السابع فى أوروبا رغم سـنه البكر عجوز فى تقاليده ، ولكن القلب الجديد فى جسد أوروبا استطاع بحق أن يحطم هـذه التقاليد ، وأن يفجر الدمـاء الجديـدة فى شرايين العمل السينمائى •

دقات قلوب أخرى

بعد هذه القلوب التى سـمعنا دقاتها ، بعد سماعنا لدقات قلب الموسيقى ، ثم دقات قلب اللوحة ، ثم دقات قلب السينما ، كان ينبغى على ناقل دقات القلوب أن ينقل لنا أيضا دقات قلب الدراما ، فما أحر الدماء الشابة التى تدفقت فى قلب العمل الدرامى فى السنوات الأخيرة ، فى المسرح وفى الأوبرا وفى الباليه ، تجديدات شبابية هائلة حدثت فى هذه الميادين ولم يتناولها يوسف فرنسيس ضمن ما تناوله من ظواهر ؛ صحيح أنه قدم لنا بعض الأوردة والشرايين التى تدفقت فى القلب الأوروبى ولم يقدمها كلهـا ، ولكن الصـحيح أيضـا أن اغفال دقات القلب الدرامى بفنونه العديدة انما يشكل نقصا واضحا فى صفحات هذا الكتاب •

عموما اسـتطاع يوسف فرنسيس فى كتابه الجديد جدا وجيدا أن يجسد لنا بالكلمة والصورة ظاهرة الشباب ، وأن يضع كلتا يدينا على قلب هذه الظاهرة ، وأن يثير من الأسئلة أكثر مما يقـدم من الاجابات ، وألا يضـع النقط فوق الحروف ، وانما يضع نقطا عديدة تبحث لنفسها عن حروف •

لقد أراد هو الآخر أن يقدم لنا كتابا شابا ، لا نفهمه بمقدار ما نعيشه ونحياه ، ان فيه هو الآخر شيئا من جنون بيكاسو ، ووهج يوفتشنكو وصراخ جون أوزبورن • وفيه بعد ذلك تحقيق لذلك العنـــاق بين الأدب والفن ، بين الكتابة والصورة •

جلال العشرى

برتراند رسل في سيرته الذاتية

تقديم : سليم الأسيوطي

◆ انه لكي يتمكن أبناء جيل ما من تكوين فكرة صحيحة وصادقة عن الزمن الذي يعيشون فيه ، لابد أن تتوافر لهم المعرفة بعصر سابق لعصرهم .

توفي برتداند راسل في الثاني من شهر فبراير عام ١٩٧٠ عن حوالى ثمانية وتسعين عاما ، فقد ولد في الثامن عشر من شهر مايو ١٨٧٢ . وكان قد كتب سيرته الذاتية في ثلاثة أجزاء : ظهر الاول منها في ربيع عام ١٩٦٧ ، والثاني بعده بعام واحد ، أما الثالث فقد ظهر في ربيع سنة ١٩٦٩ .

الجزء الاول : **حياة بطولية (١٨٧٢ – ١٩١٤)** .

يغطى الجزء الاول من السيرة الذاتية الحقبة من سنة ١٨٧٢ حتى بداية عام ١٩١٤ . وهو يتصف باللغة الرائعة والفكر العميق جملة وتفصيلا . يحدثنا هذا الجزء عن قصة حياة يتيم حدث ، نشأ في بيت من الاشباح ، يتطور شيئا فشيئا حتى يصبح بعد عناء ، الرجل والفيلسوف كما قدر له أن يكون . وفي عزلته ، وفي خوفه من هذه العزلة ، خلق برتراند راسل رفيقا وتوءما لنفسه من صنع خياله ، يستطيع أن يتحدث اليه أو يصغى هو اليه حينما تقفر الدنيا من حوله .

ويبدو من « **سيرة راسل الذاتية** » ان هذا الرفيق قد صاحبه وعايشه منذ هذا الوقت حتى توفي عن ثمانية وتسعين عاما . ظل يقدم له خلال ذلك السلوى والعزاء في لحظات شعوره بالوحشة والروع . كانت الحياة تفرض عليه المقاييس التي يجب أن يقوم بها كل عمل يؤديه ، ويراه جديرا بالاهتمام خليقا بالبذل والتضحية بما يملك من جهد ووقت . ومما لا يحتمل الشك أن هذه المقاييس كانت تحمل طابع طفولته التي عاشها في بيت «بمبر بروك»

الذى نشأ فيه وشب وترعرع ، وتتسم بالاحساس بالواجب الذى لا يتاح الا للندرة من الخلق .

كان عقله هو التوءم الرفيق الذى بعثه راسل الى الحياة ليكون له عونا ضد أحوال الطفولة وسندا ضد فراغاتها ، يلازمه كظله ويرتبط معه بعروة وثقى لا انفصام لها ، وان تقاضاه هـذا كثيرا من المطالب والرغائب .

وما نكاد نشارف نهاية الجزء الاول من سيرة برتراند راسل الذاتية حتى نراه وقد اكتمل عقلا وذكاء وفطنة ، وشاع صيته وذاع . وكانت الايدى تتخاطف أعماله بلهفة وهو نفسه لم يكن يرى انه قد بلغ هذه المنزلة الرفيعة بعد .

كانت الاشباح التى نشأ بينها راسل ، وهو يخشاها، هى فى الحقيقة والواقع ، **النساء .. النساء فى الجسد .. فى اللحم والدم** .. فهن ، فى نظره ، على الرغم مما جبلن عليه من قوى طبيعية ، وما اكتسبن من قدرات عقلية ، ومن تميزهن بالحب والحنان والمجاملة ، قد ألقين ظلا كثيفا على حياته فى سنى عمره الباكرة . **فعمل جاهدا على التخلص من أثرهن وتأثيرهن .** فنستطيع من خلال الجزءين الاول والثانى من سيرته الذاتية أن نتبين كيف تراخت قبضة النساء عنه شيئا فشيئا وزايله سلطانهن تدريجيا . وما لبث أن تلاشى من حياته . فكان يتخلص من هذه الاشباح على فترات متفاوتة بطريقة أو بأخرى . وكأنه يفعل ذلك بسحر الرقى . **كان حب النساء عند راسل هاما بالغ الاهمية** .. فهو حينما شرع يروى قصة حياته جعل يمجدهن ويشيد بمآثرهن ، حقا وعدلا ، ولكن القصة التى رواها لم تكن تصور الحياة السعيدة الا فى النذر اليسير منها . فهو يحدثنا فى خاتمة الجزء الاول عن نجاحه فى الهروب من الاسرة التى ولد فيها ، ثم من الاسرة التى بعثها الى الوجود حينما بنى بزوجته الثانية « ليدى أوتو لاين مورل » والتى نعم فى ظل زواجه منها بفترة قصيرة من الحب والتحرر ، ثم ما عتم أن استشعر حياة عاطلة من السعادة بجوارها . وهى بلا شك بطلة الجزء الاول من « سيرة برتراند راسل الذاتية » دون منازع .

الجزء الثانى : المحسن (١٩١٤ ــ ١٩٤٤)

يتناول هذا الجزء حياة برتراند راسل منذ عام ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩٤٤ . ويصحب القارىء عبر التاريخ منذ نشوب الحرب العالمية الاولى حتى وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها . وهذه حقبة بالغة الاهمية لا فى تاريخ العالم فحسب ولكن فى حياة المؤلف نفسه .

يتضمن هذا الجزء قصة زواجين وعددا من قصص الحب والصلات الغرامية . ليس به ما يدل على الرضا أو ينبسط اللثام عن جوانب رضية رخية من حياته . كانت رغبته فى الاثارة الحسية والبعد عن العزلة تصدر عن مجالات مختلفة من حياته وتجىء من جهات أشتات من شخصيته . وقد حاول جاهدا أن يجمع هذه الرغائب معا ويؤلف بينها فيما كان يفضل التعبير عنه : « **بالعاطفة** » . ولكنها كما يبدو لم تنصهر وتتحد قط كما أراد لها .. كانت الرسائل المتبادلة بينه وبين « ليدى كونستانس ماليسون » فى لغة جميلة مشرقة كأنهما تصورا انهما بهذه اللغة الجميلة يستطيعان أن يحققا السعادة لنفسيهما ويحتفظا بها . هذه الرسائل تكشف عن أحزان راسل الدفينة وتطلعنا على دخيلة نفسه فقد كتبت له أخيرا تقول :

« لقد تطلعت الى الخلود بجانبك وتقلدت زمام المجد فى يدى والآن ، وأنا مازلت أومن بجمال كل ما هو خالد ، لم تكن الخالدات من حظى ، وسوف تضع أنت التاج على هامة أعمالك وسوف تبلغ العظمة الموضوعية المجردة ، وتقف شامخا على قمتها . انى أعبدك ، ولكن روحى غريبة عن روحك ، أدعو الله فى ضراعة أن تنقضى حياتى وشيكا وبذا تنتهى عذاباتى » .

ومع ذلك فان أقوى فقرة فى هذا الجزء هى التى يبوح فيها راسل بأفكاره ويكشف عن مشاعره عفو الخاطر فى طرحة صادقة أصيلة وهو يعلن رغبته الملحة من البنوة وفى الاطفال وتعطشه للارتواء من مشاعر الابوة أكثر مما يرغب فى حب النساء .

يأخذ بعض النقاد على هذا الجزء خلوه من بعض الجوانب الجمالية التى كانت طابع الجزء الاول وصفته المميزة ، ويرجع هذا الى أن الصورة الشخصية التى رسمها راسل لنفسه كان فيها من الروعة والجمال ما جعلها تطغى على غيرها من الجوانب الجمالية . وهناك سبب آخر جانبى : هو التزام المؤلف بأسلوب رقيق محدد المعالم هو نهجه دائما بوصفه أديبا له طريقة عرضه التى يؤثرها ويرتاح اليها ، انه الاسلوب البارع المهذب الساخر المتهكم الذى ينزع الى تصوير حماقات البشر أكثر مما يبغى أن ينقل الينا العاطفة البشرية والمأساة الانسانية . **انه أسلوب القرن الثامن عشر الواعى لذاته ، والذى كان يفضله راسل على ما عداه من الاساليب لرواية تجارية فى العشرينات الباكرة . ولهذا السبب جاء هذا الجزء فقرات بالغة الروعة عظيمة الامتاع حقا .**

وبجانب شخصية راسل نفسه وزوجاته ، يقدم لنا راسل جماعة صغيرة من الناس تظهر فى صورة رائعة مشرقة فى هذه الصحائف . ويجىء ظهورها طبيعيا فى هذا السفر كما كان دخولها فى حياته حقيقيا من قبل .. وهذه القلة من الناس كانت الصفوة التى اختارها راسل أو قدر له أن يختارها ليعيش فى محيطها . وحينما نذكر هذه الحقيقة يقفز الى الذهن رجلان يستحوذ كل منهما بدوره على اهتمامنا من خلال وضع صورة أحدهما بجانب صورة



ب . راسل

الآخر هما : ((جوزيف كونراد)) (١٨٥٦ – ١٩٢٤ ، و د . هـ . لورنس (١٨٨٥ – ١٩٣٠) . ولقد توثقت عرى الصداقة بين راسل ولورنس ، ثم تحولت فيما بعد الى عداء مستحكم . ولقد كان لهذين النقيضين شأن أيما شأن .. فلقد رأى البعض أن من المناسب تقديم صورة هذه العلاقة بنقيضيها في اطار معين من النقد كنمط من المواجهة الايديولوجية . ولكن ((السيرة الذاتية)) تقدم الدليل الذى يدحض هذا الزعم ويكشف عن سطحيته . لان جذور الخلاف بين الاثنين تكمن فيما كان يعانيه لورنس من مرض ((البرانويا)) أو جنون العظمة وما كان له من آثار هدامة على آراء لورنس نفسه وفلسفته . فقد حاول أن يجد لنفسه مخرجا ومهربا من هذه الاضطرابات التى كانت تجتاحه وتعصف به ، ونجح لبعض الوقت في التغلب عليها والتخلص منها .. ولكن لم يستطع استئصال شأفتها تماما ، فسرعان ما عاودته الازمات والنوبات ثانية . فلم تكن مسئولية راسل ، وليس خطأه أن صحبته للورنس كانت تزيد الى حد الجنون ، الدافع الذى كان يستبد به فيعمد الى افساد كل فكرة تخطر بباله حالما تطوف بخياله.. وفى هذا كتب راسل :

((انه عديم النظام . أفكاره عاطلة من ضوابط التفكير يخطىء ويخلط بين رغبة نفسه والحقيقة الواقعة ، وهو مشوش العقل اذ يقول ان الوقائع لا قيمة لها اطلاقا. والحقائق هى المهمة . ان لندن حقيقة وليست ((ما صدق)) ولكنه يرغب في هدم لندن . ولقد حاولت مرارا أن أبصره بما في قوله من منافاة للعقل وبعد عن المنطق اذا ما كانت لندن غير ذات قيمة . ولكنه ظل يردد ويكرر القول بانها غير قائمة فعلا ، وانه يستطيع ، وفى سهولة ، أن يجعل الناس يدركون انها ليست كائنة أو موجودة حقا وحينئذ سوف يهدمونها . لقد كان يثق بقدرته على الاقناع ، حتى انى تحديته بأن يذهب الى ميدان الطرف الاغر ويبدأ في التبشير بهذا الرأى وقد حمله هذا التحدى على الكف عن الاستغراق في أحلامه والعودة الى عالم الحقائق ودنيا الواقع ، فراح يراوغ تارة ويتملص أخرى . ان موقفه لا يخلو من شائبة الجنون ولا يتصف بالامانة كاملة . أو هو ، على الاقل ، مشوش الى حد بعيد . لانه لم يتلق الدرس القائل ((بالعجز الشخصى)) ولم يتعلمه .))

وليس في ذلك صراع بين القيم ، كما انه ليس صراعا بين شخصيات مثلما نرى في العداء الذى استحكم بين ((فتجنشتين)) وهو عبقرية أخرى ، وبين راسل وظل يتزايد على الايام . وكل من يقرأ هذا الجزء والذى سبقه (الاول والثانى) لابد وان يقر ((راسل)) ويشهد له في كل ما اعتقد ونال عن جميع قضايا اليوم الكبرى .

فانه كان على صواب فيما ذهب اليه من آراء انسانية صادقة عن حقوق المرأة والحرب العالمية الاولى وفى قيام الثورة الروسية فى بدايتها وعن تربية وتعليم الاطفال ، وخطر النازية ، والحكومة العالمية وقوة الرجعية فى أمريكا **وكان دائما سابقا لعصره وابعد نظرا من معاصريه من المفكرين الذين لم يكونوا اقل منه تحررا ويزعمون انهم اكثر منه خبرة واوفر تجربة .**

وقد يجول بالخاطر ان الدور الذى قام به راسل فى مهاجمة المعتقدات السائدة والمؤسسات التقليدية جاءه عفوا . ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن فقد أوضح الجزء الاول كيف كان نبذه للمعتقدات الدينية يؤلمه اشد الايلام ، وكيف دفع به فى صراع عنيف مع أفراد أسرته ومشاعرها . ونحن نرى الآن كيف ان مبدأ « اللاعنف » كان يصطدم وأعمق الاحاسيس المتوارثة فى حياته : « حبه لوطنه » . فقد آمن بفكرة السلام المطلق واعتقد أنه يمكن بالسلام حتى مع الغزاة الفاتحين والمستغلين ، أن تنال الشعوب المناضلة حريتها واستقلالها اذا ما لجأت الى العقل والحكمة . ولكن حينما تقدم به العمر ، ومرت به تجارب الحياة ، تخلى عن فكرة هذا « السلام المطلق » وجعل يفرق بين حربين : **حرب الاستعمار والاستغلال فهى حرب غير مشروعة وغير عادية ، وحرب التحرر والاستقلال من أجل الحقوق السليبة .** ومن هنا دفع الحرب العالمية الاولى ، واهاب ببنى وطنه الا يستجيبوا لاوامر الانخراط فى سلك الجندية حتى لايكونوا أداة القوى الاستعمارية والرأسمالية من أجل مصالحها الذاتية ، ولكنه وقف بجانب الحلفاء فى حربهم ضد النازية فى الحرب العالمية الثانية ، وأيد المقاومتين الغربية والفيتنامية ، كلتيهما ، فهما حرب تحرر عادلة . وبذلك لا ينكر عليه أحد اهتمامه وكفاحه من أجل السلام وعالم يسوده العدل .

●

وهنا يبرز هذا السؤال : **لماذا كان الناس في البلاد التى يطلق عليها «المجتمعات المتقدمة» يعرضون عن طيب خاطر ، عن آراء راسل أو لا يصغون اليها الا قليلا او حتى يسفهونها ؟** ان راسل اذا ماقورن بسارتر مثلا ــ وهو رجل غارق في المؤامرات ، متورط دائما فى الحياة السياسية **النشيطة والمريبة فسوف تشد هنا الحقيقة ، وهى أن راسل لم يكن يلقى الاهتمام الخليق به كسارتر .. يجيب الجزء الثانى** من السيرة الذاتية عن هذا السؤال . فمن الجائز ان عالمنا الحاضر اصبح من الجمود والفظاظة بحيث لم يعد يستطيع أن يتقبل جادا الاقوال التى يدلى بها رجل امين يولى أصدقاءه ومشاعره وآراءه المجردة العناية نفسها التى يوليها تصريحاته فى المحافل العامة .

●

الجزء الثالث : سنوات العمل (١٩٤٤ ــ ١٩٦٧)

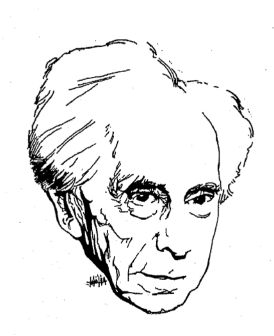
ان ظهور الجزء الثالث من «سيرة برتراند راسل الذاتية» يبعث فينا رعدة لانه الاخير : فانه ليشق على النفس أن تتقبل أن الكتاب كعمل فنى ضخم وسفر نفيس، أو حياة المؤلف الحافلة بالاحداث الجسام ، أو كليهما معا، وهما يتصفان بالواقعية والموضوعية ، وقد ألقى بهماالقدر، على جيل غير جدير بهما، يقتربان من النهاية وشيكا. ونحن نتقبل حياته «وسيرته الذاتية» بكل مافيهما من مفاجآت ومغالاة تضية مسلما بها .. وهذا الجزء الذى يغطى أحداث حياته حتى عام ١٩٦٧ **يبدأ بعودته من أمريكا فى النصف الاول من عام ١٩٤٤ ، أعنى مرحلة حياته فيما بين سن الحادية والسبعين والخامسة والتسعين ، يستحق أن يحمل عنوانا فرعيا : « سنوات العمل » .**

انه ليبدو من سياق هذا الجزء من «السيرة الذاتية» أن الفردوس المفقود الذى كان يحلم به لم يتحقق لهبعودته الى وطنه . فان انجلترا التى وجدها لم تتكشف عنالاشياء الجميلة التى كان يرجوها ويتوقعها . فان الحياة ، وماذا كانت تلائم طبيعته ومزاجه وتفى بحاجاته ، كانت موضوعا كثيرا مايردده ويذكره فى مواضع كثيرة . وهو اذ يتحدث عنه يؤثر الصراحة دائما على التلميح والتحفظ ليبلغ من الابانة والوضوح مابلغه «تليران» فى اعتقاده **انه لكى يتمكن أبناء جيل ما من تكوين فكرة صحيحة وصادقة عن الزمن الذى يعيشون فيه لابد أن تتوافر لهم المعرفة بعصر سابق لعصرهم.** ففيما هو يتعذب ويتألم من أجل ابنه وزوجةابنه، كان يعمل فكره مليا فيقول : **«لقد ولدا بعد عام ١٩١٤ ، ومن ثم فهما غير مؤهلين للسعادة»** . ولكنه لايقف عند حد هذا القول، فكما هو معروف جيدا عنه، يسترسل متسائلا: **«أين تقع المسئولية فى كل هذا ؟ وعلى من ؟ وهل سبب شقاء أبناء هذا الجيل يعود الى أبناء الجيل الماضى ممن يكبرونهم سنا ، بما فعلوه بسعادة هؤلاء الشباب ، أو بما لم يفعلوه من أجل سعادتهم ؟ ويوالى تساؤله .. الى أن يقول وهو ماذال يشير الى ابنه وزوجته : ان عيبهما هو العيب الذى يشين الشباب جميعا في كل رقعة من هذا العالم . ان قلبى ليتفطر حسرة على ذلك الجيل الضائع ــ ولكن جيلى الذى أنتسب اليه وأنتمى هو الذى كتبالضياع على هؤلاء الشباب ، بما ارتكب من حماقات وماكان عليهمن جشع .**

ان « **راسل** » فى كل صحائف الجزء الثالث من «سيرته» كما يفعل فى بقيتها ، يصور نفسه كعضو فىالمجتمع الانسانى ينتمى الى الماضى والحاضر والمستقبل معا وفى آن واحد . وأن عليه تقع مسئولية كبرى : **«انه عبء ثقيلولكن الواجب يحتم على أن ارتفع الى مستوى الاحداث واعلو عليها ، فربما استطعت بالمعاناة الى الدرجة القصوى أن أقول أو أن أفعل مايأسو جراح النفس ويحقق الراحة لها»** انه قد واسع الحيلة ، استبد بمكانته وتفرد فى غرابته ــ وهى صفات من مقومات العبقرية فى شخصيته حقا ، وجوانب تكشف عن نفسها في كل أقواله وأفعاله . وتكمن وتتبلور فى الوضع الذى يؤلف فيه بين هذه الالتزامات

المتباينة فى تناسق تام . فان انغماس راسل فى الثقافة التقليدية ، واغراقه فيها ، موضوع تحفل به **«السيرة الذاتية»** فى مجموعها ككل لايتجزأ .. فمن الواضح أن راسل يربط بين الثقافة وجوانب حضارتنا المادية الموروثة التى تبدو فى نظر البعض عاطلة من الاخلاق .. لقد اهتم راسل بالحاضر والمستقبل ، وتميز بأسلوبه فى كفاحه الذى جعله يتفهم الواحد حتى يجعل الآخر ممكنا . واستطاع أن يشكل الاول ويصوغه في قالب يجعله يفى بحاجات الثانى وتطلعاته. وهذا يعلل ويفسر النشاطات التى يزخر بها الجزء الثالث ويفيض ، الى حد كبير .

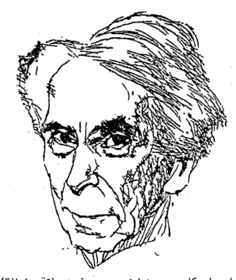
وفى الحقبة التى بدات بعام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٥٨ كرس جهوده لحشد كل طاقات العلماء فى الشرق والغرب ، فأهاب بهم أن يدقوا أجراس الخطر ، منذرين الشعوب قاطبة بما يهددهم من حرب نووية مدمرة على الطريف والتليد قضاء مبرما . ومن عام ١٩٥٨ الى عام ١٩٦٢ وقف جهوده على تنظيم **«حملة من أجل نزع الاسلحة النووية»** . وكانت هذه الحملة تستهدف حشد كل القوى للضغط على الحكومات البريطانية المتعاقبة والتأثير عليها واكراهها لنبذ الاسلحة النووية ، فقد كانت هذه المهمة رسالته الانسانية المفضلة فى هذه الفترة . ومنذ عام ١٩٦٣ بذل كل جهوده وصرف اهتمامه ونشاطه لتكوين **«مؤسسة برتراند راسل من أجل السلام»** ولم يدخر الجهد والوقت والمال فى سبيل الدعوة لها ونشرها وتوسيع آفاقها ، وطوال تلك الفترة كانت وجهات نظر فيلسوفنا قد استقرت وخلت من التناقضات .. وجعل يحاول أن يقنع المسئولين بالدليل القاطع ، بأن صنع الاسلحة النووية يعنى شن أو اندلاع الحرب النووية ، التى لن يكون فيها غالب ومغلوب ، ولكن سوف تكون نتيجتها الحتمية القضاء على المدنية وتراث البشرية عبر التاريخ الطويل .. ومن ثم وجب تعاون جميع الامم والشعوب والحكومات والدول تعاونا صادقا مخلصا يجعل من هذه الحرب «مستحيلا» يجب الا يخطر على بال أحمق ، أو يجول بخاطر مأفون .. ومن هنالك كانت ضرورة تضافر كل قوى الخير لجعل هذه الحرب امرا مستحيلا . ولكن مالم نسد الطريق أمام هذه الحرب فسوف يظل الامل في السلام أمنية تروادنا فحسب . والسبيل الى ذلك يكون بوقف التسلح الذرى ، والقضاء على الاسلحة الذرية الموجودة فعلا ، لان الحرب اذا مانشبت بصورة أو بأخرى فلن تكون لها الا نهاية واحدة : «دمار كل شيء آخر وزواله . لهذا يجب علينا أن نغير الحاضر ونعيد تشكيله وصياغته ، بحيث يسمح ببقاء الماضى وامتداده ومجيء المستقبل . وهذا عمل لاينكره علينا كل من كان ذا نوايا طيبة أو ادراك سليم» ان هذه الفكرة الجريئة الفذة البسيطة هى التى تجعل من راسل نمطا متميزا عن كثير من حلفائه وأتباعه ومؤيديه الذين أضافوا أهدافا أخرى من جانبهم لهذه المساعى المشكورة ، أو هم فرضوا القيود والسدود على الاسلحة التى يتأهبون لاستعمالها فى هذا النضال .



ومع ذلك ، فاذا ماقارنا رسل ــ مثلا ــ بالساخطين الشبان اليوم ، فان الخلاف لايكمن ، كما قد يظن ، في المشروعات التى اضطلعوا بالقيام بها بقدر مايكمن فى الوسيلة دائما التى يتفهمون بها مثل هذا المخطط : أعنى وجهات نظرهم المتصل بعضها ببعض وبمعتقدهم وعملهم . والمتطلب الاساسي ، عند راسل ، للاصلاح ، هو القدرة على رؤية الحاضر رؤية موضوعية تكشف عن حقيقة هذا الحاضر وواقعه الفعلى . **ومن أجل ذلك فهو يفرق بين مفهوم الراديكالية عنده ومفهومها السائد فى العالم اليوم ، والذى يختلف عنه . فهو بوسعه أن يرى الحاضر كما هو فى واقعه الحقيقى ، ومتأهب دائما أن يفعل ذلك . أما الراديكالى المعاصر فلايستطيع ذلك ، وهو يدرك قصوره وقصر نظره حيال هذه القضية ، ويعترف به ، الامر الذى يملؤه بدوافع قوية للتخريب .** أن سخرية رسل من المجتمع الذى حوله، وهى نقيض احتجاجات الثورى المعاصر ، جعلت هذا المجتمع يسىء فهمه وبالتالى يفسده ويمسخه ويغير طبيعته . ولهذا وضح لرسل ضرورة أن يكون قادرا على أن ينقل نقده بشكله ومضمونه الى البيئة التى يوجه النقد اليها . ومن المحتمل أنه يوجد ، وحقا انه ليوجد ، فى كل مجتمع هيئات وجماعات لاهم لاعضائها الا أن يموتوا على الاقل ، ان لم يستطيعوا أن يوقفوا تماما ، تيارات الآراء الجديدة . ورسل فى سيرته الذاتية صريح فى غير ماتحفظ فى الاشارة الى مايبذله أمثال هؤلاء المعوقين من جهود لاسكاته . ولكن من طبيعة الاشياء أن الآراء ــ اذا ماانطلقت ــ وصلت الى الجماهير ، واختفت كل القوى الاجتماعية المضادة التى تحول دون ادراك الناس لهذه الآراء وتفهمها ، ومن ثم قبولها والاعتراف بها . فان السمع والبصر هما عدة الحصول على الآراء عند البشر أساسا . ويبدو ان رسل يعتقد انه حين نقدم على اتخاذ قرارات خطيرة بشن حرب ، أو نكره على خوض غمار أخرى، وحينما نجنح للسلم، ومناقشة الوسائل والاساليب التى نتبعها فى اتخاذ هذه القرارات أو تلك ، تسنح لنا الفرصة لكى نفيد من آراء «كوندرسيه» و «جون ستيورت ميل» أكثر مما نتعلم من آراء «كارل ماركس» ، وفى كلتا الحالين ، فيما يتعلق بامكانيات النقد الاجتماعى واحتمالاته اليوم ، يجد المرء نفسه على اتفاق مع رسل ، أو هو يعتنق آراءه ويتجه اتجاهه .

وليس من شرعة العدل والنصفة فى شىء ، طبعا ، محاولة اثبات صدق آراء رسل والتدليل على صحتها ، باتخاذ رسل نفسه مثلا لذلك . فقد اتيحت لرسل ، حقا ، الشهرة والتفوق والمكانة الاجتماعية المرموقة .. وغيرها من المزايا التى لم ينعم بها غيره . ولكن هذا لايعنى أنه بلغ مابلغ من العبقرية والعظمة بفضل هذه المزايا والظروف ، فنحن نستطيع أن نستشف من خلال «السيرة الذاتية» أننا نتنكب طريق الحق والصواب اذا ماظننا ظالمين ، أن هذه المزايا هى التى أحلته المكانة الرفيعة التى ظل يشغلها طوال حياته . وعلى أية حال فان قيام المعارضة ، ووقوع الانشقاقات فى كثير من البلدان بما فيها الولايات المتحدة الامريكية ، في السنين القليلة الماضية ، ليؤكد لنا قوة الكلمة وسلطانها الذى لايقهر . وفى حال رسل بالذات ليس فى الامكان ، القول ان كل عمل شعبى قام به من جانبه ، كان قد أعد له مسبقا وتخيره عن عمد ، بغية تأييد قضيته وتعزيزها. فاذا ماكان قد أخطأ التقدير مرة فقد أصاب التقدير مرات ومرات . فقد خلا سجل حياته السياسية من كل مايستهدف توكيد ذاته ــ وتوكيد الذات الصفة الشائعة بين الساسة جميعا ــ بالاصرار على ابراز ماله من أهمية واثبات صحة دعاواه وصدق آرائه وتحقيق رغائبه وتوكيد تفوقه على من عداه . كما قد تجردت حياته السياسية من البطولية الصاخبة التى تستهدف لفت الانظار اليه . فلم يكن يرى في الاحتجاجات قوة أو يرجو منها فائدة . **ان تأملاته العميقة فى نتائج المحاكمة المشهورة التى أجراها في عام ١٩٦١ وفعاليتها تكشف عن مدى جديته واخلاصه في معالجة الامور السياسية وفهمه لها .**

لقد كان رسل يتمتع بشجاعة أدبية خارقة للعادة، فقد أخطأ مرة فى افرض افترضه . وبدا له هذا الخطأ



واضحا فيما بعد فصرح به معترفا فى «سيرته الذاتية» . ان المرء حين يقرأ المراسلات المتبادلة بينه وبين العالم «اينشتاين» عن الحرب واحتمالاتها ، يتذكر خطابات مثلها، كان قد تبادلها «اينشتاين» مع «سيجموند فرويد» على مدى عشرين عاما ، من قبل . وقد نشرت تحت عنوان : « لماذا الحرب ؟» وقد كتب فيها فرويد نزولا عند رغبة أينشتاين، عن دوافع الهدم ، عند الانسان . واتسم خطابه بروح من كان يتنبأ بالمستقبل ، بل أكثر من ذلك ، كان له طابع «اليوطوبيا» ، ولكنه فى الوقت نفسه يفتح العيون ويوجه الانظار الى الحقيقة الماثلة : ان الميول الطبيعية في الانسان التى تنزع الى الحروب يمكن كبح جماحها باقامة الروابط الجنسية بين الناس ، أو باندماجهم بعضهم ببعض ، بحيث يحققون ارتباطا عاطفيا وثيقا يحفظ للمجتمع تماسكه وترابطه ووحدته . وانه ليبدو أن رسل ، فى فترة معينة من ماضى حياته ، كان يؤمن أنه يكفى أن يظهر للناس مدى الاخطار التى تحيط بهم وتتهددهم ، ثم يبصرهم بما يتربص بهم من الاضرار حتى يتبينوها .. ومن ثمة لايرون مندوحة من العمل بكل ماأوتوا من قوة واقتدار لكى يتحاشوها . يقول رسل : **لقد كشفت عن حقيقة سياسية هامة فى حياة الجنس البشرى ، غالبا ماأغفلها الناس كما كنت قد أغفلتها أنا نفسى من قبل — «ان الناس لايحرصون كثيرا على حياتهم — أو هم فى الواقع ، وبمعنى أدق وأشمل ، لايهتمون ببقاء الجنس البشرى كله على قيد الحياة — بقدر مايحرصون على فناء أعدائهم»** . ويرى البعض أن الخطأ الذى كان يقع فيه رسل أحيانا نجم عن ايمانه المفرط بالمذهب العقلى . وهذا الاعتقاد خطأ بدوره فان خطأه كان يصدر عن تفاؤله الذى جاوز كل حد . — وهو شيء مناقض تماما لما كنا نتوقعه من الكتابات الحزينة الكئيبة التى صور بها كثيرا من تجربته الداخلية ، ووصف بها حياته الخاصة .

يبدو من منهج رسل الذى اتخذه فى كتابة «سيرته الذاتية أنه اتخذ نموذجه الفنى من ذخر العصور الوسطى وتراثها . ان كل جزء منها يضم بين دفتيه باقة مختلفة ألوانها من الموضوعات والآثار غير المنشورة وسجل صداقاته ورحلاته ، ومعتقداته ، ومشاعره وأحاسيسه . ان هذه الموضوعات التى جمعها ونسقها وألف بينها فى عقد نظيم فريد ، حافلة بكل جوانب الجمال، تجيش بالتأثيرات المختلفة وتبعث على السخرية اللاذعة فى آن واحد .. ويحوى الجزء الثالث ، من بين ما حوى ، الخطابات التى عاد الى تبادلها مع زوجه الاولى بعد صمت خيم عليهما زهاء الاربعين عاما. وهى بحق تؤثر في النفس تأثيرا عميقا . كما ورد فى هذه الخطابات ذكر كثير من الشخصيات البارزة ذات المراكز الرفيعة والاسماء اللامعة ، من مثل أسقف في الكنيسة ، وقائد فى سلاح الطيران ، وسفير ممثل لبلاده . وجرى الحديث عنها فى صراحة تامة جعلتها تتواكب الواحدة فى اثر الاخرى ، .وقد انطفأت من حولها الاضواء وزايلتها هالات المجد ، فبدت فى صورة غير تلك الصورة التى تركها التاريخ .

وفى نهاية المطاف ، تصل «السيرة الذاتية» بالجزء الثالث خاتمتها المنطقية ، حيث نلتقى فيه للمرة الاخيرة بالرجل الذى ظل حتى آخر أيامه يمارس التفكير الفلسفى بصدق ووضوح وقوة بيان لم يكن يباريه فيه أحد من أعاظم زمانه . هذا الفيلسوف الذى كان أول من جاء باتجاهات سياسية وحركات اجتماعية جديدة الى مجالات النشاط الانسانى . وكان دائما مستعدا لنبذها كلها أو بعضها والتخلى عنها بل محاربتها ، وهو لايخشى في ذلك لومة لائم، اذا ماتبين أنها لاترتفع الى مستوى الاحداث ولم تحقق الغرض فى هذا الجزء ، يظهر مرة أخرى الرجل الذى لم يرهب الردى ، ولم يخش الاذى والاساءة قط ، فى سبيل معتقد آمن به . وهو يخوض معركة ضارية من أجل السلام وعالم يسوده العدل فى عصر كان السواد الاعظم من الناس قد فقد فيه الامل فى تحقيق هذه الامنية منذ أمد طويل . وهذه قوة جبارة لحياة كفاح طويل لرجل ترك أثرا هائلا خالدا على عصره ..

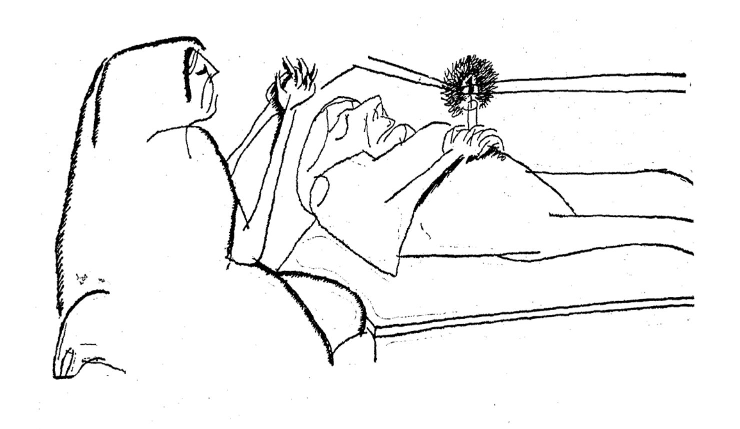
ميتافيزيقا الجوهر
بين ليبنتس وابن عربى

د. محمود قاسم

فى رأى « ليبنتس » أن العالم يتكون من ذرات روحية وأن طريقة التأليف بين هذه الذرات هى التى تؤدى الى نشأة الأجسام المادية التى تقع تحت ادراكنا • وترتبط هذه الفكرة لديه بمبدأ آخر ، وهو أن الحياة تسرى فى أدق أجزاء العالم ، سواء ظهرت لنا هذه الحياة فى بعض الكائنات ، أم خفيت علينا • وهذا هو نفس الرأى الذى سبقه اليه محيى الدين بن عربى على نحو أكثر تفصيلا وأشد ارتباطا ببعض الآراء الصوفية •

ولا يقف التماثل بين مذهب كل من ليبنتس وابن عربى عند هذا الحد ، بل يمتد الى مسائل عديدة ترتبط بخواص الجواهر ، أو الذرات الروحية التى تنطوى على عنصر الطاقة أو النشاط والتى تؤدى الى جميع الأفعال التى نشاهدها فى عالم الطبيعة • وهذا التماثل يؤكد لنا أن فلسفة « ليبنتس » يمكن أن تفهم على نحو أفضل اذا نحن قارنا بينها وبين تصوف ابن عربى •

أما فيما يتصل بخواص الذرات الروحية عند الأول منهما فانا نجد تفصيل هذا الأمر فى تحديده لطبيعة الجوهر الفردى • **فهو يذهب الى القول بأن جميع صفات هذا الجوهر توجد منذ الأزل ، وأنها غير متناهية** • غير أنه اعتمد على فكرة منطقية لكى يبين لنا كيف تحتوى « الموناد » أى الجوهر الروحى الفرد ، على خواصها • وهذه الفكرة المنطقية تتلخص فى أن القضية المنطقية التى تحتوى على موضوع ومحمول ، أى موصوف وصفة ، كقولنا ان آدم هو ابو البشر ، أو كقولنا ان الاسكندر قائد يونانى عظيم ، تمتاز بأن الموضوع فيها ينطوى على مالا نهاية له من المحمولات وأن هذه الصفات أو المحمولات لا تأتيه من الخارج بل هى تنبع من ذاته ، فى حين أن الموضوع نفسه لا يمكن أن ينسب الى أى من هذه المحمولات على حدة • ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الموصوف لا يمكن أن يكون منحصرا فى بعض صفاته ، لأن صفاته لا نهاية لها ، فكيف يمكن اذن أن نجعله قاصرا على بعض هذه الصفات • ولتقريب هذا المعنى يمكن أن نضرب مثالا واقعيا لانسان يفكر يعيش لفترة من الزمن • فهل نستطيع أن نحضر جميع أفكاره وخواطره شعورية كانت أو غير



شعورية ؟ وهل نستطيع أن نقتطع مجموعة من هذه الأفكار والخواطر لنجزم بأنها تحدد شخصيته ككائن مفكر بصفة نهائية ؟

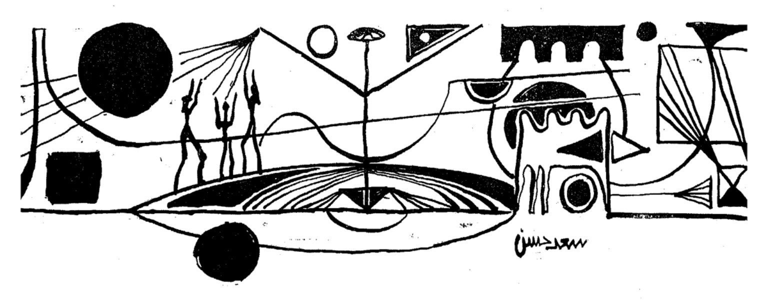
هذا ، ويقرر «ليبنتس» (مقال فى الميتافيزيقا الفقرة الثامنة) أن كل صفة ننسبها الى موصوف يجب أن تكون قائمة على أساس من طبيعة هـذا الموصوف • واذا نحن لم ندرك وجود هـــذه الصفة فى الموصوف ادراكا واضحا فمن الضرورى أن تكون متضمنة فيه • وهذا ما عبر عنـــه الفلاسفة بقولهم ان المحمول متضمن فى الموضوع، بحيث ان الشخص الذى يدرك الموضوع يحكم فى الوقت نفسه بأن المحمول خاص به لا بغيره •

ويرى « ليبنتس » أننا اذا سلمنا بأن المحمول متضمن فى الموضوع ، بمعنى أننا اذا أدركنـا موضوعا ما ، وجب أن ننسب اليه جميع صفاته الذاتية ، فمن الممكن القول اذن بأن طبيعة الجوهر الفرد ، أو طبيعة الكائن التام ، تنحصر فى أن يكون له معنى كامل ، بحيث يكفى هـذا المعنى التام فى فهم جميع المحمولات أو الصفات التى يحتوى عليها هذا الموضوع الذى نعلم معناه• ولكى يقرب الينا هذه الفكرة المنطقية نراه يستشهـــد بمثال الاسكندر الاكبر فيقول : ان صفة الملك التى ننسبها الى الاسكندر ، ليست محددة بفرد ما ، وهى لا تنطوى على الصفات الاخرى لنفس هذا الشخص ، كما أنها لا تنطوى على جميـــع ما يحتوى عليه المعنى التام له ، فى حين أن الله عند رؤيته للمعنى الفردى للاسكندر أو لماهيته، فانه يرى ، فى الوقت نفسه ، أساس أو سبب جميع هذه الصفات التى يمكن أن تنسب اليـه حقيقة ، كأن يرى سلفا ، فى علمه الازلى ، أن الاســكندر سوف ينتصر على كل من « دارا » و «بوريس» ، وانه سيموت اما موتا طبيعيا واما مسموما • **وهذا العلم الشامل ليس الا الله وحده الذى يدرك جميع الصفات الخاصة بأى كائن فردى فى هذا الكون** • ولذا فان ليبنتس يصرح بأننـا « متى فحصنا جيدا العلاقات التى بين الأشياء أمكننا القول بأن روح الاسكندر كانت تنطوى ، منذ الأزل على آثار كلّ ما سيحدث له ، وعلى

العلامات التى تنبىء بكل ما سيحدث له ، بل على آثار كل ما يحدث فى الكون ، على الرغم من أن الله وحده هو الذى يعلمها » • وكأنما أحس « ليبنتس » بأنه لم يوضح فكرته القائلة بأن الجوهر الفرد يحتوى على مالا نهاية له من الصفات ، وأن الله وحده هو الذى يعلم ذلك منذ الأزل ، توضيحا كافيا ، فاستعان بأمثلة أخرى ، بعضها خاص بقيصر وبعضها خاص بنفسه ولا يكاد يفترق مثال قيصر كثيرا عن مثال الاسكندر الأكبر • ومن ثم فلنكتف بمثاله الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول فى رسالة الى أرنولد ١٣ مايو سنة ١٦٨٦ : «**لنفرض أن هناك خطا مستقيما هو أ ب ج ، وأنه يعبر عن زمن معين ، ولنفرض ذاتا فردية ، ولتكن هى ذاتى التى تستمر أو تبقى خلال هذه الفترة الزمنية • واذن فلننظر أولا الى شخصى الذى يبقى طيلة الفترة أ ب ، أى تلك الفترة التى كنت فيها فى باريس ، ثم لننظر الى شخصى الذى استمر فى أثناء الفترة ب ج • واذن فلما كنا نفرض أن نفس الذات التى تستمر أو أننى أنا الذى أبقى خلال الفترة ب ج ، وأننى أوجد خلالها فى ألمانيا ــ فمن الواجب ضرورة أن يوجد سبب يجعلنا نقول حقيقة اننا نستمر فى الزمن ، بمعنى أننى نفس الشخص الذى كان فى باريس ، لكنه يوجد الآن فى ألمانيا • ولو لم يوجد هذا السبب لحق لنا القول ان الشخص الذى يوجد الآن فى ألمانيا شخص آخر • حقا ان تجربتى** الداخلية تقتضى ، بصفة بعدية (أى عن طريق الاستقراء لحياتى) أن هذه الذات ظلت هى هى • لكن يجب أن يوجد سبب قبلى (أى منطقى أو سابق للتجربة) يفسر استمرار هذه الذات (نجد هذه الفكرة من قبل لدى ابن سينا فى برهانة على وجود النفس المسمى ببرهان الاستمرار •) •• ولذا فليس من الممكن العثور على سبب آخر سوى أن صفاتى فى حالة الفترة الزمنية السابقة وصفاتى فى المرحلة التالية هى صفات شخص واحد بعينه وأنها توجد بصفة ضمنية فى ذات هذا الشخص أليس معنى ذلك أن معنى المحمول يوجد ضمنا ، على نحو ما ، فى معنى الموضوع ؟ ولما كان من الممكن أن يقال عنى ، منذ أن وجدت فى هذه الحياة ، ان هذا الحادث أو ذاك سوف يقع لى ، فمن الواجب الاعتراف بأن هذه المحمولات كانت قوانين حبيسة فى الموضوع أو فى المعنى التام الحقيقى ، وأنها هى التى تحدد ما أسميه (الأنا) فهذا المعنى التام لحقيقة ليبنتس هو أساس الرابطة بين جميع حالاته المختلفة وهى الحالات التى كان يعلمها الله تماما منذ الأزل ثم يستمر هذا الفيلسوف فى توضيح فكرته فيقول : « **ومن ثم فانى أعتقد** أن جميع الشكوك يجب أن تختفى ، لأننا **اذا قلنا ان المعنى الفردى لآدم يحتوى على كل ما سيحدث له فى المستقبل، فانى لا أريد أن أقول سوى ما يفهمه الفلاسفة من قولهم ان المحمول** متضمن فى الموضوع » وهذا شبيه بما نعلمه فى الهندسة مثلا من أن المعنى التام للدائرة أو المثلث ينطوى على جميع الخواص لكل شكل من هذين الشكلين •

لكن يجب الا نسارع الى القول ، كما فعل « برتراند راسل » ، بأن المنطق عند « ليبنتس » هو مفتاح الميتافيزيقا • ذلك أن مثل هذا التسرع قد يوقعنا فى الخطأ لو نسينا أن «ليبنتس» لم يستشهد بقول الفلاسفة ان المحمول متضمن فى الموضوع ، أو أن خواص الدائرة متضمنة فى تعريفها الا لكى يعرض فكرة ميتافيزيقية فى جوهرها • فمن الواجب اذن أن نفرق بين الحقيقة الفلسفية التى يشرحها وبين المثال الذى يستعين به على شرحها • ان الخلط هنا بين الحقيقة والمثال يوشك أن يقودنا الى ما ذهب اليه «برتراندراسل» من القول بأن مذهب « ليبنتس» ينقصه التجانس أو أنه يحتوى على نوعين من الانتاج أحدهما خاص بالعامة ككتاب العدل الالهى الذى نشره «ليبنتس» فى حياته وكتبه الاخرى التى آثر أن يخفيها لأنه كتبها من أجل الخاصة ، وهى التى تحتوى على أوجه شبه قريبة بكتابات اسبينوزا •

وفى رأينا أن « رسل » كان محقا عندما عقد وجه شبه بين هذين الفيلسوفين ، ولم يكن محقا عندما ميز بين نوعين من الانتاج ، اذ نرى نحن، حتى يثبت العكس ، أن هناك اتساقا بين ما نشره « ليبنتس » وبين ما لم ينشره فى حياته ، ونحن نعتمد ، فى ذلك ، على الملاحظة الآتية : وهى أن هناك اتحادا عميقا بين رأيه ورأى محيى الدين ابن عربى فى هذه المسألة ، وذلك على الرغم من أن هذا المتصوف لم يتخذ المنطق مفتاحا لمذهبه الصوفى ، ومن انه كان شديد الكراهية لأرسطو ومنطقه ، أو نقول بعبارة أخرى كيف يمكن أن يوجد هذا التماثل بين مذهبين يقال ان أحدهما اعتمد على تحليل القضية المنطقية ، ونقول نحن ان الثانى أساسه عدم الاعتراف بهذا المنطق الأرسطو طاليسى ؟ ذلك أن ابن عربى لا يفتأ يذكر لنا أن العقل أعمى وأنه يقلد نفسه •



ومما قد يعضد وجهة نظرنا فيما يتعلق بالاتجاه الميتافيزيقى لدى « ليبنتس » ، عندما يقول ان الجوهر الفرد الروحى يحتوى على مالا نهاية له من الصفات ـ أنه لا يقف عند استشهاده بتحليل القضية المنطقية كما ظن « رسل » ، بل يتجاوز ذلك الى تأكيد أن كل جوهر من الجواهر الروحية ، التى هى العناصر الاولية لجميع الكائنات ، يعد عالما قائما بذاته • فهو مستقل عن كل شىء آخر فيما عدا الله ، الذى يصفه ليبنتس بأنه الجوهر الاكبر « أو المونادالكبرى » حسب مصطلحاته الخاصة ، وهى الموناد التى تتفجر منها جميع الجواهر الأخرى فى موجات متتابعة لا تنقطع • ومن ثم نجده يؤكد لنا « أن جميع ظواهرنا ، أى ما يقع لنا ، ليس الا نتيجة لوجودنا الذاتى • ولما كانت هذه الظواهر تحتفظ بنظام يتسق مع طبيعتنا ، أو بالنسبة الى هذا العالم (الداخلى) الذى يحتوى عليه كل واحد منا ، بحيث نستطيع القيام بملاحظات مفيدة لتنظيم سلوكنا ، وهى الملاحظات التى يبررها نجاح الظواهر المستقبلة ـ (نقول لما كان الأمر كذلك) ـ **فانا نستطيع ، فى كثير من الاحيان ، أن نحكم على المستقبل بناء على الماضى دون أن نخطىء** • وهذا يكفى فى القول بأن هذه الظواهر حقيقية ، دون أن نجد مشقة فى تأكيد هذا الامر نفسه اذا كانت خارجية عنا ، ولاحظها آخرون غيرنا » (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٤) ومعنى ذلك أن كل ذات فردية تحتوى على خواصها الذاتية ، وهى تشعر بما ينبثق منها • لكن اذا اتفق أن تماثلت تجارب ذرات عديدة فذلك يرجع الى ارتباط كل منها ارتباطا خاصا بالله وهو الذى جانس بين هذه الذوات التى تتفجر منه تباعا لأنه لا يخرج الى حيز الوجود الا أفضل الممكنات التى يحتوى عليها علمه الأزلى • ولنا أن نتساءل هنا هل ما زال « **ليبنتس » فى مجال تحليل القضية المنطقية ، أم أنه انتقل من مجرد مثال ضربه لتوضيح فكرته الى صميم مذهب وحدة الوجود وهو ذلك المذهب الذى نجده أيضا لدى محيى الدين بن عربى وان لم ير هذا الأخير أن يستشهد لما يقول بمثال منطقى • على نحو ما فعل ليبنتس ؟**

ان « ليبنتس » يكفينا كل مشقة فى هذا الصدد لأنه يفسر كيف تتسق صفات كل ذات فردية مع طبيعتها الخاصة التى كانت فى علم الله منذ الأزل • فهو يعلل لنا هذا الاتساق بقوله (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٦) : ان كل ما يحدث بالنسبة الى احدى الذوات الفردية انما هو نتيجة لدقة الصنعة الالهية • ذلك أن الحكمة الالهية قضت ألا يخرج الى الوجود الواقعى الا أفضل الممكنات • فكل ما يحدث لشخص من الاشخاص انما يتم بعون خارق للعادة وهو العون الالهى • ومع ذلك العون الخارق للعادة فان كل ما يقع لاحدى الذوات أو الاشخاص يدخل

فى نطاق النظام العام للكون الذى أراده الله له وذلك أن الطبيعة التامة لأى جوهر من الجواهر قد حددت سلفا • وهذا هو السبب فى أننا متى قلنا بأن كل ما تعبر عنه طبيعتنا انما يدخل فى مفهومنا ، فليس ثمة شيء يعد خارقا للعادة بالنسبة اليها وذلك لأنها تحتوى على جميع خصائصها منذ الأزل • **اذن لا تبديل لكلمات الله كما يقول ابن عربى** • ويمكن القول بأن كل شيء يحدث فى العالم ، أو فى أنفسنا ، انما يرجع فى التحليل الاخير الى التدخل الالهى ، وهو الوجه الخاص الذى يوجد فى كل جوهر من الجواهر ، فكل نتيجة تعبر دائما عن سببها والله هو السبب الحقيقى للجواهر » **وعجيب حقا أن سنجد مصطلح الوجه الخاص لكل جوهر من الجواهر كثير التكرار فى كلام ابن عربى** •

وفى رأى » ليبنتس » أن كل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر • ذلك أن له وجها خاصا مع خالقه • وهذا الوجه الخاص هو الذى يميزه عن غيره من الجواهر • وعندئذ فان كل جوهر روحى يتحرك بطريقة تلقائية ، دون أن يكون فى حاجة الى عون من أى مخلوق آخر • **فلكل جوهر تلقائيته الكاملة ، بحيث نجد أن كل ما يحدث له انما هو نتيجة لمعناه أو لوجوده الذاتى • ومن ثم فلا يحدده شيء آخر سوى الله** • ولذا يقول ولذا فان شخصا يمتاز بذهنه الثاقب وقداسته المبجلة كان من عادته أن يقول : يجب على النفس، فى أكثر الاحيان أن تفكر كما لو يكن هناك سوى الله وسواها فى العالم « **وقد وضح هذه الفكرة عندما بين أنه ليس ثمة وسيلة لتفسير كيف تتغير « المونادة » أو الذرة الروحية تغيرا داخليا عن طريق تاثير مخلوق آخر » « وذلك لأنه لا يمكن أن ينقل المرء اليها أى شيء من الخارج أو أن يتصور أن حركة داخلية يمكن اثارتها أو توجيهها أو زيادتها أو النقصان منها من داخلها كما قد يحدث ذلك فى المركبات حيث يوجد التغير عن طريق تغيير أجزائها • فليس للمونادات نوافذ بحيث يمكن أن يدخل اليها أو يخرج منها شيء • واذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر أو تخرج منها شيء** • واذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر او تخرج منها لكى تتجول خارجها •• وهكذا لا يمكن أن يدخل جوهر ولا عرض الى « المونادة » من الخارج ومع ذلك فمن الواجب أن تكون للمونادات صفات خاصة تميزها عن غيرها ، لأنه لا يوجد فى العالم كائنان متطابقان تماما • فلا بد من وجود فارق داخلى أو من اعتماد هذا الفارق على تحديد داخلى • وليس من الممكن أن تختلف الجواهر فيما بينها من جهة الكم فقط باعتبار أنها نقط ميتافيزيقية يمكن تعدادها على نحو النقط الهندسية بل لا بد أن تكون بينها فوارق نوعية •

وقد ذكر ليبنتس فى رسالة له الى أرنولد فى سنة ١٦٨٦ أنه قد انتهى الى شعور دهش له ولكن بدا له من المستحيل أن يتحرر منه وهو الى جانب ذلك ينطوى على مزايا عظيمة جدا وعلى ضروب هائلة من الجمال • ولذا فهو مضطر الى القول « **بأن الله خلق الروح أو أى وحدة حقيقية أخرى ، وذلك على نحو أن كل شيء ينشأ لها من أعماقها بتلقائية تامة** » ، **ومع ذلك فان هذه الحالات التى تنشأ فيها تتسق أتم الاتساق مع الأشياء الخارجية** » ، ويمكن تفسير هذا الاتساق بين الجواهر المستقلة بأنها تصدر من نبع واحد ، وهو منطقة الحقائق الازلية التى تخرج أفضل الممكنات لتحقيق أفضل عالم ممكن • وهذا الاتساق هو الذى سوف يستخدمه « ليبنتس » لبيان الصلة المتبادلة بين النفس والبدن • وتلك آراء نجد ما يطابقها تماما عند محيى الدين بن عربى •

هذا الى أن كل جوهر من الجواهر الروحية يحتوى على المبدأ الذى تنبعث منه جميع أفعاله بل جميع أحواله • وهو يشبه فى ذلك النفس الانسانية التى تنبع جميع أفعالها وانفعالاتها من أعماقها • ويصدق هذا الامر بالنسبة الى جميع الجواهر البسيطة المنتشرة فى الطبيعة بأسرها مع الاعتراف بأن الحرية التى ترتبط بفكرة الطاقة والتلقائية لا تنسب الا الى الجواهر العاملة كالنفوس الانسانية (مونادلوجى ٨٠ ، ٨١ ، والعدل الالهى ج ١ ص ٦٥ ـ ٦) • ثم يتساءل ليبنتس، فيقول : « ولماذا لا يستطيع الله أن يعطى كل جوهر طبيعة أو قوة داخلية تمكنه من أن ينتج بها كل ما سيحدث له ، أى جميع المظاهر والتغيرات التى ستتحقق له ، وذلك دون عون من أى مخلوق آخر ، خاصة وأن طبيعة الجوهر تقتضى ذلك بالضرورة كما تنطوى بصفة جوهرية على تقدم أو تغير داخلى ، ولولا ذلك لما كانت لها القدرة على الفعل (المذهب الجديد ص ١٢ ـ ١٦) وتشبه هذه الفكرة ما نجده عند ابن عربى عن الخلق الجديد فى الكائنات •

فاذا نحن صعدنا فى الزمن الى محيى الدين ابن عربى وجدناه يؤكد فى مواطن كثيرة من كتاباته أن الحياة تسرى فى جميع الموجودات ،وأن هذا هو السبب فى أن جميع الكائنات ، مهما دقت

وصغرت ، عاله أو ناطقة ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه · فالاصل النهائى للأشياء هى تلك الأعيان ، أو الذرات الروحية ، سواء وجدت على هيئة الممكنات أم على هيئة الموجودات المتحققة بالفعل فى هذا العالم · وقد احتج هذا المتصوف لفكرته القائلة بأن كل شىء حى وناطق بقـوله تعالى : «وان من شىء الا يسبح بحمده» ولا يسبح بحمده الا حى ناطق · فالله لم يفرق اذن ، من هذه الناحية ، أعنى من ناحية الادراك بين الكائنات التى ما زالت فى حالة الامكان ، أو فى خزائن الجود الالهى على حد تعبيره ، وبين الموجودات التى تحدث أو تظهـر فى الكون ، وهى التى كانت ممكنات قبل أن تخرجها الحكمة الالهية مرتبة ومتسقة من خزائن الجود · ثم نراه يقرر لنا ،دون

لبس ، أن الممكنات قد قبلت الوجود ، وخرجت اليه فعلا على الحال التى كانت عليه عندما كانت مجرد ممكنات ، أو كما يسميها هو « أعيانا ثابتة فى العدم » · فما ظهرت أعيان الموجودات الا بالحال التى كانت عليها فى حال العدم · فما استفادت الا الوجود من حيث أعيانها ومن حيث بقاؤها · فكل ما هى عليه الاعيان القائمة بأنفسها ذاتى لها وان تغيرت عليها الاعراض والامثال والأضداد · فلا تزال الممكنات ، فى حال عدمها ، ناظـرة الى الحق بما هى عليه من الأحوال ، **لا تتبـدل عليها حال ، حتى تتصف بالوجود ، فتتغير عليها الاحوال · وليست كذلك فى حال العدم ، فانـه** لا يتغير عليها شىء فى حال العـدم ، بل الأمر الذى هى عليه فى نفسها ثابت » (فتوحات ٣/ ٢٦٣) · وتبدل الأحوال عليها معناه أن جميع خواصها الذاتية تظهر فى حال وجودها الفعلى ، وهى الخواص التى كان يعلمها الله منذ الازل علما تفصيليا ، كما سيصرح ابن عربى بذلك بعـد قليل · فالوجود اذن هو السـبب فى التغيرات التى تطرأ على الجوهر ، وعندئذ تبدو خصائصـه الذاتية شيئا بعد شىء ، لأن الله قد منحه ، منذ الأزل ، الحياة أو الروح التى تسرى فى جميـع الأشياء · فكل ما يقع له فى أثناء وجوده انما يفعله من ذاته بعد أن منحه الله الوجود ، وواضح أنه يفسر تغير أحوال الاعيان أو الذرات الروحية تفسيرا ميتافيزيقيا لا منطقيا · ذلك أن الممكنات التى تتحقق بالفعل لا تزول عنها صفة الامكان قط وهى دائما فى حاجة الى العون الالهى الذى يبقيها أو يحفظها فى الوجود ، حتى تستوفى أجلهـا الذى سمى لها ، فى حين أن العدم ، وهو صفة ذاتية فيها ، يلاحقها دائما ، فيقهره الحكم الالهى أن ينتظر ، حتى يحل ذلك الأجل المسمى ·

وقد بين لنا ابن عربى كيف تخرج الممكنات من العدم الى الوجود فقال : « ان هذه الممكنات متميزة الحقائق والصور فى ذاتها ، لأن الحقائق تعطى ذلك · فلما أراد الله أن يلبسها حـالة الوجود ·· ظهر تعالى للمكنات باسـتعدادات الممكنات (فتوحات ٣/٢٥٥) أى أن الاستعداد الخاص لكل جوهر ممكن هو الذى يحدد الوجـه الخاص الذى يربطه بخالقه ، ومع ذلك فهناك فارق بين وجود الممكنات فى العلم الالهى وبين ظهورها الى الوجود الفعلى · **ويوضح ابن عربى هـذا الفارق الدقيق فيقول : ان هذه الممكنـات التى تحتوى عليها خزائن الجود الالهى ، أو التى توجد فى منطقة الحقائق الازلية ، على حد تعبير لينتس لها حكم ذاتها ، أى أن استعدادها الخاص أودرجة كمالها هى التى تتحكم عليها · فهى تنطوى اذن على جميع امكانياتها المستقبلة ، أو تحتوى على جميع محمولاتها اذا نحن فضلنا استخدام هـذا المصطلح المنطقى** ·لكن هذا الاستعداد يظل راكدا فيها كما قلنا · ولن يتحرك هذا الاستعداد الا تبعا للحكمة الالهية التى تحدد له الزمن الذى يستطيع أن يخرج فيه منحالة الركود ·فالممكنات تنتظر اذن الجود الالهى ، ولن تتحرك امكانياتها الا اذا شاءت الحكمة الالهية أنتكسوها حالة الوجود فتصطبغ بنورها ، ظلمة العدم ·

ثم يوضح لنا محيىالدين بن عربى كيفتحتوى الجواهر أو الذرات الروحية على خصائصها منـذ الأزل ، وكيف تصطبغ بالنور عند ظهورها الى الوجود فيقول : ان الله هو الذى يخرج الممكنات « من وجود لم ندركه الى وجود ندركه ، أىيخرجها من خزائنه الى العالم الذى نراه » (فتوحات ٣ ـ ١٩٣) فنحن لا نعلم شيئا عن هذه الخصـائص لأنها مستقرة فى عالم الغيب الذى لم يقدر لنـا الاطلاع عليه · فالله وحده هو الذى يعلمها ·ذلك أن هذه الجواهر الممكنة مشهودة لله منذ الازل ·

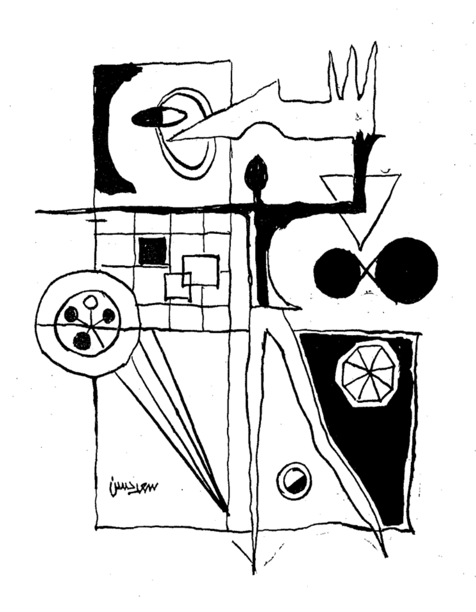
وعلم الله بها علم تفصيل ، آجمالى ، كما ظنبعض المتفلسفة « فان الاشياء فى حالة عدمها مشهودة له ، يميزها بأعيانها ، مفصلة بعضها عن بعض ، ما عنده فيها اجمال » وخزائن الأشياء فى نظر ابن عربى ، هى « امكانات الاشياء · ليس غـير ذلك ، لأن الأشياء لا وجود لها فى أعيانها ، بل لها الثبوت ، والذى استفادت من الحق الوجود العينى ، فتفصلت للناظرين ولا نفسها بوجـود أعيانها · ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا » ان الممكنات متميزة فى ذاتها والله يعلمها على ماهى

عليه فى نفسها ، « ويراها ويأمرها بالتكوين ، وهو الوجود ، فتكون عن أمره • فما عند الله اجمال ، كما أنه ليس فى أعيان الممكنات اجمال، بل الأمر كله فى نفسه ، وفى علم الله مفصل • وانما وقع الاجمال عندنا وفى حقنا ، وفينا ظهر • فمن كشف التفصيل فى عين الاجمال علما أو عينا ، أو حقا ، فذلك الذى أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا للرسل والورثة خاصة»

وهكذا نفهم لماذا كانت جميع الاشياء مفتقرة الى الله ، وخاصة اذا علمنا أن هذه الممكنات اذا خرجت الى الوجود لم تستطع التخلص قط من امكانها ، لأنه الصفة الذاتية الأولى فيها • فالامكان لا يفارقها طرفة عين ، وجدت فى خزائن الجود الالهى أو فى هذا العالم الذى نراه • اننا نعلم أن من طبيعة الممكن أن يكون قابلا للوجود أو للعدم على حد سواء • واذن فلا بد من التسليم بأن الممكنات تظل مفتقرة الى العون الالهى ، حتى يرجح فيها جانب الوجود على جانب العدم ،ومعنى ذلك أنه لا بد من مرجح لأحد هذين الجانبين على الآخر ، وهذا المرجح هو التدخل الالهى الذىرأينا « ليبنتس » يشير اليه عند حديثه عن العون الالهى الذى يتم وفقا لحكمته السامية وتحقيقا لأفضل عالم ممكن • أما ابن عربى فيرى ان الممكنات وخواصها تظل فى القبضة الالهية ، سواء كانت فى حال العدم النسبى (اذ لا وجود للعدم المطلق لأنه شر) أم كانت فى حالة الوجود الفعلى • فهى دائما ممكنة وهى مفتقرة الى الله أبدا • « **وانما الحق فتح أبواب هذه الخزائن** حتى نظرنا اليها ونظرت الينا » وقد سبق هذا المتصوف الى الاستشهاد بمثال آدم الذى ظل فى قبضة الرحمن منذ الأزل ، فيقص علينا أن آدم رأى نفسه خارج قبضة الرحمن وداخلها فى آن واحد ، دون أن يخرج قط عن القبضة الالهية ، سواء كان فى حالة الامكان أم فى حالة الوجود الفعلى ، وهو يستشهد لذلك بحديث يصفه بأنه من الخبر المشهور والحسن الغريب • فقد جاء فى هذا الخبر أن الله تجلى لآدم عليه السلام ويداه مقبوضتان ، فطلب اليه أن يختار احدى القبضتين فقال آدم : كلتا يديك يمين • فلما بسط احدى قبضتيه رأى آدم نفسه فيها ومعه ذريته • ثم ينسب ابن عربى الى الرسول انه قال : « **فهذا آدم وذريته صور قائمة فى عين الحق • وهذا آدم خارج عن تلك اليد ، وهو يبصر صورته وصور ذريته فى يمين الحق** » ثم يستطرد فيقول : « **فما لك تقر فى هذا الموضع وتنكره علينا ؟ فلو كان هذا محالا لنفسه لم يكن واقعاولا جائزا بالنسبة ، اذ الحقائق لا تتبدل • فاعلم ذلك • وأكثر من هذا التأنيس ما أقدر لك عليه » (فتوحات ٣/ ١٩٣)**

كذلك يحتج ابن عربى لفكرته القائلة بأن الأعيان أو الممكنات تخرج الى الوجود بصفاتها التى كانت لها منذ الأزل ، بما جاء فى القرآن من أنه « **لا تبديل لكلمات الله** » ومن الموجودات التى تحدث فى هذا العالم • فجميع صفاتها التى كانت لها فى عالم الغيب أو التى كانت معلومة لله علما تفصيليا منذ الازل هى بعينها تلك التى تظهر فيها عندما تخرج الى عالم الشهادة • هذا الى أنه يرى أن عالم الغيب نفسه يخضع للتغير المستمر فهو فى تقليب دائم • فاذا خرجت منه الاعيان التى كانت ثابتة أو راكدة فى العدم فانها لاتخرج دفعة واحدة ، لأنها غير متناهية ، واللامتناهى لا ينقضى أبدا ولا يحده حد • وأيا كان الامر فان خواص الكائنات لا تتبدل « **فهى فى الشهادة بحسب ما هى عليه فى الغيب • فهى فى الغيب بصورة ما تنقلب اليه فى الظاهر مما لا نهاية له فى الغيب من التقليب ، وهو فى الظاهر يبدو مع الانات ، اذ لا يصح دخول ما لا يتناهى فى الوجود ، لأن مالا يتناهى لا ينقضى ، فلا يقف عند حد ، والمادة التى ظهرت فيها كلمات الله ، التى هى العالم ، هى نفس الرحمن » (فتوحات ١٥/٤)**

وهكذا ، متى خرجت الممكنات التى لا تتناهى الى عالم الوجود الفعلى ، ممكنا بعد ممكن ،وبطريقة تدريجية مع لحظات الزمن ، أى متى قبلت حالة الوجود بدلا من حالة الامكان أو الركود « **قبلته بجميع نعوتها وصفاتها ، وليس نعتها سوى عينها » (فتوحات ٣ / ٢٥٨)** فانما تخرج من خزائن الجود بجميع صفاتها • ولذا يقول ابن عربى : « فمن رأى الاشياء ولم ير الخزائن ، ولا رأى الله الذى عنده هذه الخزائن فما رأى الأشياء قط » ، أى أن من لم ير أن جميع الجواهر تحتوى على خواصها الذاتية منذ الازل لم يفهم شيئا • فالأشياء لم تفارقها خواصها ، وخواصها فى قبضة الرحمن دائما • وانما كانت لها هذه الخواص الذاتية بصفة دائمة لأنها كانت حية فى حالة الامكان كما أنها حية فى حالة الوجود • فكل شىء حى ، ممكنا كان أو موجودا بالفعل ، وان أخذ الله سبحانه « بأبصار بعض عباده عن ادراك هذه الحياة السارية فى جميع الموجودات • وأهل



الكشف والايمان على علم بما هو الامر عليه في هذه الأعيان في حالة عدمها ووجودها » أما أن تلك الممكنات كانت حية قبل وجودها فى هذا العالم فذلك لأنها تستجيب للنداء الالهى عندما يدعوها أن تخرج الى الوجود ، أو عندما يقول للشيء كن فيكون . ويصف ابن عربى أهل الكشف بأنهم يعجزون عن انكار ما تكشف لهم عنه المشاهدة الصوفية ، أو عن حجب أمر تيقنوا صدقه « فأسمعهم الله نطق الموجودات ، بل نطق الممكنات قبل وجودها ، فانها حية ناطقة بحياة ثبوتية ونطق ثبوتى وادراك ثبوتى (أى فى حالة الامكان) » فهى تنطوى اذن على صفات الحياة والنطق والادراك منذ الازل . فاذا هى انتقلت الى مرحلة الوجود لم تطرأ عليها خواص لم تكن لها . كذلك يرى محيى الدين بن عربى أن هذه المعرفة الصوفية التى تكشف للعارفين عن حقيقة هذا الأمر توجب عليهم مالا توجبه على أهل التفكير النظرى ، أو على غير المؤمنين ممن طمس الله على قلوبهم « فمن علم أن كل شيء ناطق ناظر الى ربه لزمه الحياء من كل شيء ، حتى من نفسه وجوارحه » (فتوحات ٣/ ٢٥٩)

وفي الجملة يؤكد ابن عربى فى نصوص أخرى لا تدخل تحت حصر أن أعيان الممكنات ، أو الذوات الروحية ، قائمة بنفسها منذ الأزل ، وأنها تحتوى على جميع الخصائص والقوى التى ستظهر

الى عالم الوجود . فهذه الخصائص والقوى الذاتية فيها سواء وجدت فى حالة الامكان أم فى العالم الذى نراه ، ومن ذلك صفة السمع **«فلولا ما سمع الممكن في حال عدمه « كن » من الحق . لما أراد الحق تكوينه ما كان .. فهذا ادراك خاص من الممكن الذى يريد الحق ايجاده » أما عندما يبرز الى الوجود « فيكون ما أدركه منه الممكن هو عين « كن » فانصبغ بالوجود فكان » (فتوحات ٤/٤٢٤)**

أما عن استقلال الجواهر بعضها عن بعض فهذا هو ما سبق اليه ابن عربى أيضا . وليس من العسير أن نجد عنده الاصول الاولى لما رأيناه عند « ليبنتس » من قبل . ذلك أن هذا المتصوف يذهب الى أن كل عين من الاعيان أو الجواهر الروحية كائن مستقل ، والى أنه ليس ثمة صلة تربط أى جوهر بشىء آخر سوى تلك الصلة التى تربطه بالله وحده . وهكذا استطاع أن يفسر لنا كيف تنبع الصفات الذاتية لكل جوهر من أعماق نفسه عن طريق التدخل الالهى .. فهذا التدخل هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربط هذا الجوهر بالذات الالهية . وقد عرض ابن عربى لفكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض فى أثناء حديثه عن تكريم الله للانسان حين أودع في نفسه علم كل شىء ، ثم حال بينه وبين أن يدرك ماعنده مما أودع الله فى أعماق نفسه . فكل علم يصل اليه الانسان ، انما ينبثق بصفة تلقائية فى داخله ، ثم يتضح شيئا ما بعد أن كان مجملا . فالعلم الانسانى ليس الا تذكرا للعلم الفطرى الذى منح للانسان فى مشهد الميثاق عندما أقر بربوبية خالقة . لكنه نسى هذا العلم دون أن ينمحى أصلا فى أعماق نفسه . فهو على استعداد ذاتى لأن يعلمه . غير أنه لا يقبل علما جديدا الا لأنه كان قد علمه ثم نسيه « ولولا أنه عنده ما قبله . ولكن لا شعور له بذلك . ولكن لا يعلمه الا من نور الله بصيرته » (فتوحات ٢/٦٨٦)

غير أنه ينبغي لنا الا ننساق وراءه فى عرض نظرية المعرفة عنده . ذلك أن الذى يهمنا هنا أنه يشير الى فكرة الجوهر المستقل عن كل جوهر آخر ، فيقول : ومن هذا العلم الفطرى الذى أودعه الله فى نفوسنا التفرقة « بين المتنافرين من جميع الوجوه ، ويتضمن أن كل جوهر فى العالم يجمع كل حقيقة فى العالم .. فرحم الله عبدا بلغه أن أحدا قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما فعلت أنا ، أو عن غيره ، فيلحقها بكتابى هذا فى هذا الموضع استشهادا لى فيما ادعيته . فانى أحب الموافقة والا أتفرد بشىء دون أصحابى » كذلك نجده يقرر أن لكل جوهر أحديته الذاتية التى تميزه عن غيره اذ « بأحدية كل شىء يتميز كل شىء عن شيئية غيره . وليس المعتبر فى كل شىء الا ما يتميز به . وحينئذ يسمى شيئا » (فتوحات ٤/٢٣٠) ولو أراد هذا الشىء أن يخرج عن أحديته « **لما كان شيئا وانما يكون شيئين** » وهذه الاحدية التى تميزه عن غيره هى الوجه الخاص الذى يربطه بالله ، وبه يمتاز عن سائر الأشياء . فليس له مثال فى الوجود ، بل هو مستقل بذاته . وان شئت قلت انه على مثال نفسه وعينه . وذلك لأنه لم يخرج الى الوجود الفعل الا حسب ما كان عليه فى حالة الامكان . وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربى بمصطلحاته الخاصة فيقول : « **فهو على غير مثال وجودى ، الا أنه على مثال نفسه وعينه ، من حيث انه ما ظهر عينه فى الوجود الا بحكم عينه فى الثبوت (حالة الامكان (من غير زيادة ولا نقصان** »

وقد فسر تمايز الجواهر واستقلالها بأن لكل شىء وجها خاصا الى أحد الاسماء الالهية يميزه عن غيره ، وبأن كل نظرة الهبة فى أحد الممكنات أو فى خزائن الجود توجد كائنا مختلفا عن غيره . ولولا هذا الاختلاف لما كانت هناك حدود تفصل بين الاشياء . فالجواهر اذن مستقلة بعضها عن بعض . وليس من الممكن القول بوجود جوهرين متماثلين تماما ، بل يكفى أن نقرر أن بينهما شيئا من حيث ان لكل منها وجها خاصا الى أحد الأسماء الالهية ، مما يفسر لنا ما عجز « ليبنتس» عن تفسيره بوضوح كاف من أن كل جوهر يعكس الكون بأسره . ذلك أن الأسماء الالهية التى تتجلى يتضمن كل اسم منها بقية الاسماء . ومهما يكن من شىء فانه يربط فكرة استقلال الجواهر فى العالم بما يوجد بين الأسماء الالهية من استقلال نسبى ، فيقول : « معلوم اختلاف صور العالم واختلاف الاسماء الالهية . ولا معنى للاختلاف الواضح الا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز ، وان كان الوجود عينا واحدة وهو الوجود الحق . فالموجودات والمعقولات مختلفة . وقد لعن الله على لسان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، من غير منار الأرض ، وهو الحدود .. فلا بد من فارق فى التماثل فى الحد (أى التعريف) ويكفيك أن جعلته مثله لا عينه » .

ولما أراد أن يزيد الامر وضوحا لجأ الى مثال حسى ، وهذا المثال ينحصر فى أن الاجسام المركبة عنده لما كانتوليدة تجمع الذرات الروحية فمن الواجب أن تختلف فيما بينها لاختلاف طريقة التأليف بين العناصر الاولية فى كل مركب منها • وقد ثبت بالتجربة أننا لا نجد فى الطبيعة جسمين متطابقين أو متماثلين تماما ، فان المزاج الواحد لا يجمع أثنين فى الطبيعة ، والتجلى لا يكون عنه اثنان • فان الامر أوسع من ذلك •• فالطبيعة لا تلد توأمين » (فتوحات ٤/١٥٧)

ويجب أن نقرر أنه يعود لكى يربط فكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض بنظريته فى وحدة الوجود فيقول : « فليس الا أمرا واحد وأعيان كثيرة ، كل عين فى أحديتها لا تتغير عن العين ، بل يظهر بعضها لبعض ويخفى بعضها عن بعض بحسب صورة الممكن •• (فتوحات ٤/٢٠٢) فالاختلاف بين الأجسام انما يأتى بسبب طرق التأليف بين الجواهر التى كانت على هيئة ممكنات فى العلم الالهى الأزلى ، أو فى منطقة الحقائق الازلية ، ان شئت الحديث بلغة « ليبنتس » •

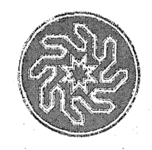
واذن فكل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر وهو لا يرتبط الا بالله لسبب افتقاره اليه فى وجوده • ولذا فليس هناك تأثير مباشر بين كل جوهر وبقية الجواهر الاخرى • « فان كل شيئين اعتبرا من حيث ما به يتميزان فانه لا يصلح بينهما من ذلك الوجه ارتباط ولا أثر ولا حب ولا حكم أصلا ، وعرف أن الارتباط بالحق من حيث أحديته » • ومعنى ذلك أن كل وجود فى العالم له وجه خاص من حيث ارتباطه بخالقه وذلك بحسب تجلى الله لكل موجود منموجوداته حسب استعداد هذا الموجود •

وهذه الوجوه الخاصة التى تربط الموجودات بخالقها هى تلك التى يسميها ابن عربى أحيانا بالرقائق التى تمتد من الاسماء الالهية والحقائق الربانية ، لكى تحدد أحدية كل جوهر وتميزه عن غيره « وهى الوجوه الخاصة ، التى لكل ممكن الذى صدر منه ، عن كلمة كن ، بالتوجهالارادى الالهى الذى لا يعلمه المسبب عنه من غيره (أى جوهر آخر) وان كان له وجه خاص من نفسه يعلم ذلك أو يجهله » (فتوحات ٣/٢٦٠) والانسان نفسه لا يعلم كيف تنشأ الكائنات الأخرى التى تنعكس صورها فى نفسه ، فهو يجهل كيف تتجمع العناصر الاولية المختلفة فتؤدى الى ظهور كائن مستقل فى عالم الوجود وان لم يكن مستقلا عن خالقه • ان ذلك هو سر الصنعة الالهية الذى أشار اليه ليبنتس فيما بعد •

وهذا السر هو أن هذا الكائن يظل ممكنا رغم أنه تحقق بالفعل فى عالم الوجود • وهو لا يستمر فى الوجود ، رغم العدم الذى يطارده ويلاحقه ، الا بسبب ذلك الوجه الخاص الذى يربطه بخالقه والذى يحفظ عليه الوجود الى أجل مسمى • « وهذا علم لا يعلمه آلا الله • وليس فى الامكان أن يعلمه غير الله تعالى ، ولا يقبل التعليم ، أعنى أن يعلمه من شاء من عباده . فأشبه العلم به العلم بذات الحق • والعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله • فمن المحال حصول العلم بالعالمأو بالانسان نفسه ،أوبنفس كل شىء لنفسه لغير الله • فتفهم هذه المسألة فانى ما سمعت ولا علمت أن أحدا نبه عليها ، وان كان يعلمها • فانها صعبة التصور مع أن فحول العلماء يقولون بها ولا يعلمون أنها هى» (فتوحات ٣/٥٥٦) •

وأيا كان الأمر فان هذا الوجه الخاص هو الطريق الذى يعلم به كل مخلوق خالقه حسب طاقته واستعداده » فان الله يتجلى فى كلموجود من ذلك الوجه الخاص ، فيعطيه من العلم به مالا يعلمه منه ذلك الموجود ، وسواء علم ذلك الموجود أو لم يعلم ، أعنى أن له وجها خاصا ، وان له من الله علما من ذلك الوجه» • وما فضل أهل الكشف الا بعلمهم بذلك الوجه ثم يتفاضل أهل الله فى ذلك « ويقول القونوى فى نفس هذا الاتجاه : « **فالمعرفة بمرتبة الحق وأحكامها تحصل للانسان من معرفة نسبة مرتبته من مرتبة الحق •• فافهم هذا فانه من أدق العلوم وأغمضها وأشرفها وأجلها قدرا •** » كذلك نجد عند تلميذ ابن عربى تعبيرا عن القوة والطاقة التى يختص بها كل جوهر والتى تنبع من استعداده الذاتى اذ يقول : « اعلم أنه ما من حقيقة من الحقائق البسيطة والمعانى المجردة الا ولها قوة وحكم أو قوى وأحكام تخصها دون غيرها » •

وأخيرا فأعتقد أنه يجب أن نقف عند هذا الحد حتى لا ننساق الى عقد مقارنات أخرى بين ابن عربى « وليبنتس » فى مسائل تتصل بميتافيزيقا الجوهر كفكرةعكس كل جوهر للكون والحديث عن سر القضاء والقدر ومسائل عديدة أخرى •



حول التراث العلمي عند العرب

مصطفى لبيب عبد الغنى

التراث العلمي عند العرب حقيقة ضاع من معالمها الكثير بين بواعث العصبية وغفلة الجهل وفتور القصد • ونحن ، اذ نمس هذه القضية المتشعبة ، البالغة الاهمية ، مسا رفيقا يعنينا أن نؤكد منذ البداية أنه لن تحكم مسعانا اعتبارات الهوى الجامح أو التعصب المرذول أو ردود الفعل العفوية ، ونرى أن المقصد الأول بجهد الباحثين هو تقييم هذا التراث بعد فهمه والوقوف على كنهه •

ولئن يكن الكشف عن تاريخ العلم عموما هدفا أصيلا ونبيلا بغية اثراء وعى الانسان المعاصر بحقيقة وجوده ، فالسبيل الى ذلك هو أن نجعل العلم يبدو انسانيا • وأفضل مايمكن عمله هو أن نقص تاريخ العلم نفسه ونراجعه ، واذا كانت الجهود العلمية هى الجهود الانسانية الوحيدة التى يمكن أن تتراكم وأن تقبل التقدم فانه ينبغى أن نبنى تاريخ الانسانية على تاريخ العلم • واذا جاز لنا أن نعتبر أهم اقسام التاريخ تاريخ الدين وتاريخ الفن وتاريخ العلم، فان التقدم لا يكون أبدا ملموسا وأكيدا الا فى

● إنّ الابتكار العلميّ فى الحقيقة هو حياكة الخيوط المتفرقة فى نسيج واحد ، وليس ثمة ابتكارات مخلوقة من العدم ، وإذا لم يكن ما فعله العلماءُ العربُ ابتكارًا ، فليس فى العلم إذن ابتكارٌ على الإطلاق .

ج . سارتون

القسم الأخير من هذه الاقسام . فما من ملحمة مكتوبة وما من قصيدة تشيد بالأفعال والانفعالات تعدل فى ثرائها وعمقها هذه الملحمة الرائعــة التى حولت الانسان من مخلوق ضعيف مذعور ، سريع التصديق ، الى فاتح من الفاتحين المسالمين الذين يغيرون على أسرار الكون — فيما يقــول « **ألبيربابيه** » .

وعلينا ألا نأمل فحسب فى العثور على حكمة مطمورة فى جوف التاريخ ، بل أن نأمل أيضا فى اكتشاف الخطأ المتأصل حيث يسهل ادراكه وأن نبذل الجهد لنبين فى الدعوى التى تبدو أمتن الدعاوى فى البطلان المشروعية التى أوجدتها . وليس هذا تأنقا ذهنيا ، ولكنه شدة عناية بأن لا تفلت منا أدنى ذرة من حقيقة ممكنة . وبمحاولة النظر هذه الى الموقف العقلى للمفكرين القدماء — الذين وان كانوا أقل منا خبرة بســلوك الطبيعة الحقيقى الا أنهم كانوا ، مع ذلك ، أقل منا انسياقا للأهواء — يمكننا أن نكتســب منهم حرية الفكر ، حتى ولو كان ذلك لتصحيح الأخطاء الاولى التى لا تزال تضللنا ، على ضــوء معرفتنا التى تفوق معرفتهم بالوقائع .

ان جهل الماضى ليس أمرا غير مرغوب فيــه فحسب ، بل انه لأمر مستحيل كذلك . ومن ثم يجب — بالنسبة لتطور تاريخ العلم — أن نفحص فى دقة متناهية كيف أصبح الامر على ما هــو عليه ، والا أخطأنا فوضعنا ما هو نتيجة للتطور مكان المبدأ ، وما هو مصطنع مكان الطبيعى . هذا الى أن وجود أخطاء العظماء منتشرة جنبا الى جنب مع اكتشافات عبقرياتهم جدير بأن يؤدى الى نتائج خطيرة .

الا أن الاحترام الواجب نحو التراث ينبغى ألا يجعلنا نغفل الانجازات التى حققها عصرنا ، ولابد لنا من استقلال فى الحكم ودقة فى النقد من أجل كشف تلك القلة من المشكلات الاصيلة ، من بين تلال التصورات الغامضة والمربكة أحيانا التى ورثناها عن القدماء . ولن يكون بمقدورنا حل هذه المشكلات الا عن طريق الفهم العميق للمنهج العلمى الحديث .

وانطلاقا من هذه الاعتبارات العامة ننظر الى التراث العقلى عند العرب لنضع أيدينا على حقائق هامة منها : —

(أولا) أن هذا التراث تراثنا وصــميم وجودنا ، وأنه ليس هنالك من هو أجدر منــا بدراسة فاحصة واعية مقارنة . فتلك مســألة يستوجبها صراع الافكار من ناحية ، واتصــال تيار الوعى الانسانى من ناحية أخرى . ولئــن تكن تلك المسألة غير بينة بيانا جليا وغير مؤثرة تأثيرا ملموسا فى وجدان الفرد الواحد ، فانهــا لعظيمة القدر ، بالغة الاثر فى وجدان الامة التى لا تحسب أعمارها بالشــهور والأعوام . فان ما نراه واضحا حينما نلقى نظرة الى الوراء يجب أن يكون واضحا ونحن نمد بصرنا الى الامام فيهدى خطانا الى المستقبل .

(ثانيا) : انه لا ينبغى أن تؤخذ جوانب التراث العربى منفصلة بعضها عن بعض ، وكأن كل فكرة نبتت بمعزل عن الاخرى ، وكأن مفكريه منعزلون عاش كل واحد منهم مقطوع الصلة بغيره ممن سبقه أو عاصره فى بيئته أو بيئة غيره من أهل البحث والدرس وان يكن من ألزم الضروريات الا ننساق لخطر تأويل الافكار ، وأن لا نحمل النصوص والوثائق أكثر مما تحتمل ، وأن نحرص على وجهة النظر التى توجب أن يكون تاريخ العلم عملا تاريخيا حقا يعكس واقعا حضاريا خصب الأبعاد فان ذلك لا يعنى أن نغفل عما فى التراث من

انجازات خلاقة وأصالة حقيقية ، لم يكن عبثا أن تحيا الانسانية عليها قرونا عدة

ان من النتائج المقررة فى تاريخ الحضارات أن التقدم ليس بطفرة وليس خلقا من عدم . وعلى هذا ننظر الى التراث العلمى المعاصر فى ضوء التراث العلمى العربى ، المتفرد بالجهد والاصالة فى العصور الوسطى ، وننظر الى التراث العلمى العربى فى ضوء التراث العلمى اليونانى من سوابق الحضارة العربية . وكلا شقى البحث يفرض صدارته . وان يكن يعنينا هنا - والآن - أن نعرض لقضية الاصالة والتقليد فى العلم العربى ، وهى مسألة لن يفصل فيها ، بطبيعة الحال ، فصلا قاطعا الا بعد دراسة نقدية واعية لجوانبه المتنوعة فلن يسعنا غير أن نثبت رأى **جورج سارتون** - حجة الباحثين فى العلوم - بصدد العلم العربى ، وهو يقول : « **يحاول نفر من المؤرخين أن يبخسوا قدر هذا الانتاج العظيم مدعين بأنه لم يكن فيه ابتكار ما ، وبأن العرب لم يكونوا سوى مقلدين . ان هذا الحكم يكشف عن خطأ فادح ... كلنا نقلد ، الا أن الادعياء منا يقلدون تقليدا رديئا ، انهم يحاكون ما ظهر من الاشياء . أما الرجال العباقرة فانهم يقلدون تقليدا جيدا ، ثم يبدعون منه أشياء جديدة . ان غاية التهذيب ، على الحصر ، هو التقليد المحكم لأحسن الامثلة . انه تقليد المناهج لا تقليد النتائج . ان الابتكار العلمى فى الحقيقة هو حياكة الخيوط المتفرقة فى نسيج واحد ، وليس ثمت ابتكارات مخلوقة من العدم . واذا لم يكن ما فعله العلماء العرب ابتكارا ، فليس فى العلم اذن ابتكار على الاطلاق** » [٢]

وما أجدرنا أن نتمثل قول « **الكندى** » - «فيلسوف العرب» : « ينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق اذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ، فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع فى الاعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب ، وايثار التعب فى ذلك »

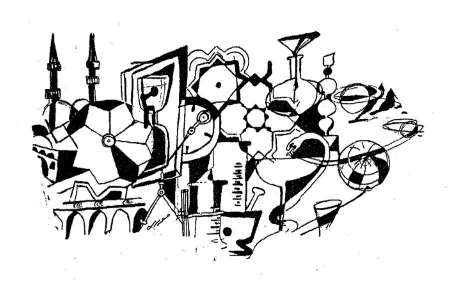
(من كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى) .

(ثالثا) ان التراث العلمى - على وجه الخصوص - من بين جوانب التراث الروحى والعقلى هو أقلها حظا من الكشف والدراسة ، بما يتفق مع ما ينبغى أن يكون ، مع ما للعلم من دور خصير فى بنيان الحضارة .

(رابعا) أننا ونحن نحاول التصدى لهذه المهمة الكبرى ، مهمة الكشف عن التراث العربى العلمى ، والنظر فيه ودراسته ، نضع فى الاعتبار أن ما يوحد العلم هو منهجه لا موضوعه ، وأن النشاط العلمى فى صميمه نشاط منهجى يتبع خطة سير بعينها وليس تراكمات من وقائع وحادثات هى بطبيعتها موجودة، وجد هذا العلم بعينه أم لم يوجد وأن العلم بقوانينه وتمام بنيانه والوجهة التى يتجه اليها والطابع الذى يكون مطبوعا به كل ذلك رهن بملكات الانسان وطاقاته التى هى نحو من أنحاء النظر ، ومنهج فى التناول . على هذا الاساس نبغى ألا تقف الغاية عند حد نشر التراث العلمى ، وتبين قصارى ما انتهى اليه من نتائج ، بل يعنينا ، فى الاصل ، أن نقف على المسالك التى سلكها ، والمنطق الذى استند اليه، والفروض المسبقة التى كانت توجه نشاطه وتحكم سيره، والمناهج التى اصطنعها فأدت به الى ما أدت وقصرت به عما قصرت. ذلك أمر لازم وضرورى. وهو يستمد لزومه وضرورية من الاهمية البالغة لمنطق العلوم ومناهج البحث من ناحية ، ومن أن كثيرا من حقائق التراث العلمى العربى ونتائجه هى حقائق ونتائج قد تجاوزها عصرنا وتطورنا الراهن ، بطبيعة الحال . وهو أمر من الخطأ والغفلة أن نأسى عليه ، أو أن يشغلنا عن الاهتمام الجاد بالتراث .

وربما يرى البعض صعوبة فى تصور أهمية منطق العلوم وضرورته ، وربما يكون مفهوما فحص التراث العلمى فى حد ذاته ومراجعته من حيث هو نشاط ايجابى خلاق ، والاسهام فيه . وانطلاقا من ذلك يصبح التأريخ العلمى نشاطا مشروعا على حين تبدو مشروعية التأريخ لمنطق العلوم موضع ريب أو مسألة غير واضحة . بيد أن الحقيقة فى تلك المسألة الهامة هى على خلاف ما يظهر للنظر المتعجل . وعلى الرغم من عدم اهتمام معظم العلماء وقلة شغفهم بالأسس المنهجية لموضوع بحثهم ، الا أن فترات التقدم العلمى العظيم هى أيضا فيما لاحظه « ناجل » فترات النقد الذاتى

(خامسا) ينبغى ألا نغفل أثر العقيدة الاسلامية فى تشكيل الجو العلمى فى البيئة العربية ، وان لا ننظر الى العلم العربى منفصلا عن الجو الدينى تماما . وهو أمر نبه اليه « جورج سارتون » فى مقدمته لتاريخ العلم وهو يؤرخ للعلم العربى .



وجدير بالنظر حقا تلك النزعة الغالبة التى دفعت بمعظم المفكرين فى البيئات الاسلامية الى محاولة التوفيق بين نتاجهم العقلى عموما وبين ما تقضى به شريعة الاسلام. وكثير من هؤلاء المفكرين افردوا لذلك رسائل خاصة بأكملها مشـــهورة . وهى ان دلت على شىء فانما تدل على أن هذه المسـألة كانت ملحة اذ ذاك ، وعلى أنه كانت ثمت خشية متجددة من أن يتهم النشاط العقلى الحر بخروجه على تعاليم الاسلام ، خاصة من متزمتى الفقهاء أو من غيرهم على اختلاف مقاصدهم فى هذا الاتهام .

واننا لنحرص أشد الحرص على أن نبين حقيقة هامة : تلك هى التفرقة الضرورية بين أن تسود البيئة الاسلامية محاولة للتوفيق بين **العقل والنقل** وهى مسألة فرضتها على الثقافة الاسلامية فى زمن معين ظروف خاصة لعل أهمها أن هـــذه الثقافة انطلقت أول ما انطلقت فى تشربها بعناصر أجنبية من علوم «**الاوائل**» ـ وجانب كبير من تلك العلوم مصبوغ بصبغة وثنية ، أقول يجب التفرقة بين هذا وبين ما ظهر قديما ولا يزال يروج له الكثيرون ، حتى فى أيامنا هذه ، على نحو عجيب، من المبادرة الى التوفيق بين العلم كنسق من الحقائق وبين العقيدة كنسق علمى ونظام من الحقائق الواقعية كذلك بغية الوصول الى تقرير أن القرآن أو الحديث أو كليهما متفق مع ما جاء به العلم الحديث بعـد ذلك بمدة من الزمان تطول أو تقصر ، يظنون بذلك أنهم يثبتون للوحى قداسته وكأن هذه القداسة موضع شك أو محل نظر ! وكأن العلم الحـديث نطاق محدد من الحقائق لا تبديل لكلماته وليس جهدا انسانيا صبغته الجوهرية الاحتمال المرجح الحدوث لا اليقين الحتمى ، وسمته المنهجية هى فى نهاية أمرها محاولة وخطأ يقترب من الصـواب الذى قد يصبح بدوره خطأ أو قصورا فى نسق علمى آخر أكثر تطورا أو أرحب مجالا . وفات هؤلاء المجتهدين ، وان أخلصوا النية ، أن الخطورة كل الخطورة فى محـــاولة كهذه تؤول نصوص العقيدة تأويلا علميا مجملا حينا أو مفصلا حينا آخر ، وأن ما ورد فى القرآن من أمثلة قد يراها البعض براهين علمية أو تشكل علما انما جاءت على سبيل التذكرة وضرب الامثال من غير أن تكون اثباتا لرأى بعينه أو تفنيدا لآخر ، ودفاعـا عن نظرية بعينها أو دحضا لسواها . وما نظن هؤلاء المجتهدين على وعى كامل بجدوى مسعاهم هذا . وما أحرانا أن نتدبر ذلك الموقف الحكيـم الذى وقفه حجة الاسلام « أبو حامد الغزالى » من دور القضايا العلمية الطبيعية ، وهـــو فى معرض التصوير لمواطن الخلاف بين الباحثين فيها ، مثبتا رأى الدين الحنيف فى قضية كقضية الكسوف مثلا اذ يقول عن هذه القضايا : **« وهذا الفن لسنا نخوض فى ابطاله ، اذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فان هذه الامور تقـوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معهـــــا ريبة ، فمن يطلع عليها ويتحقق من أدلتها ، حتى يخبر اذا قيل له : ان هذا على خلاف الشرع ، لم يستريب فيه وانما يستريب فى الشرع ، وضرر**

الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يطعن بطريقة ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « **ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته ، فان رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة** » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر بالصلاة عنده ، والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب ، والطلوع ، من أين يبعد منه وأن يأمر عند الكسوف بها استحبابا ؟ »

يحذر الغزالى من خطورة هذا المنحى فى فهم نصوص الدين فيقول ، وهو فى ذلك محق كل الحق : « : فان قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى ، قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها وانما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية . فكم من ظواهر أولت بالادلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح الى هذا الحد ، وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه أمثال ذلك . »

وينتهى الامام الغزالى من ذلك الى أن البحث فى هذه الأمور وأمثالها ليس بينه وبين أمور الدين مناسبة حقيقية ، وأن المقصود بها كونها فعلا من أفعال الله فقط كيفما كانت . (كتاب « تهافت الفلاسفة » — المقدمة الثانية) . ولا يلبث أبو حامد حتى يعود الى تأكيد هذا المعنى مرة أخرى فى « المنقذ من الضلال » وهو يعدد أقسام العلوم الفلسفية وينبه الى ان العلوم الرياضية والبحوث الطبيعية لا يتعلق منها شيء بالامور الدينية نفيا واثباتا ، بل هى أمور لاسبيل الى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها .

ولئن لم يكن أبو حامد قد اشتغل بعلوم الطبيعة أو صنف فيها فعلا فان لرأى علم آخر — يعد بلا منازع من أكبر العقول المفكرة فى الاسلام بل لعله أشدها تأثيرا فى عقول الاجيال اللاحقة — قيمة كبيرة فى هذا الشأن . فقد ألف **أبو الوليد ابن رشد** — فيلسوف قرطبة العظيم — كتابه « **الكليات** » ، الذى ظل الى جانب « **قانون** » **ابن سينا** من مراجع الدراسة العلمية فى الطب زمنا ليس بقصير . كما مارس ابن رشد الطب والعلاج وكان من أقطاب الحركة العلمية فى زمانه

يذهب ابن رشد الى أن الوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى الى اعطاء الناس علما ، وانما يرمى الى اصلاحهم ، وليس غرض الشارع تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة ، وبالأعمال الصالحة . »

وعلى تباعد الزمن بين عصر ازدهار الحضارة الاسلامية وبين عصرنا الراهن ما زال رواد الوعى الاسلامى حريصين على توكيد هذه القضية ، فنجد الشيخ « **محمد عبده** » يثبت فى قوة ووضوح قوله فى « **رسالة التوحيد** » : « ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ولا بيان ما اختلف من حركاتها ولا ما استكن من طبقات الارض ولا مقادير الطول فيها والعرض ولا ما تحتاج اليه النباتات فى نموها ولا ما تفتقر اليه الحيوانات فى بقاء أشخاصها أو أنواعها وغير ذلك مما وضعت له العلوم وتسابقت فى الوصول الى دقائقه الفهوم ، فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة هدى الله اليه البشر بما أودع فيهم من الادراك يزيد فى سعادة المحصلين ويقضى فيه بالنكد على المقصرين ، ولكن كانت سنة الله فى ذلك أن يتبع طريقة التدرج فى الكمال ، وقد جاءت شرائع الانبياء بما يحمل الاجمال بالسعى فيه وما يكفل التزامه بالوصول الى ما أعد الله له الفطر الانسانية من مراتب الارتقاء .

أما ما ورد فى كلام الانبياء من الاشارة الى شيء مما ذكرنا فى أحوال الافلاك أو هيئة الأرض فانما يقصد منه النظر الى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه أو توجيه الفكر الى الغوص لادراك أسراره وبدائعه .

على كل حال لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثا على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد فى معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد والوقوف فى سلامة الاعتقاد عند الحد ، ومن قال غير ذلك فقد



جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين » .

ذلك هو رأى الأستاذ الامام . ونحن نقره عليه وندافع عنه ونذهب مذهبه ونقول ما قاله أستاذنا **العقاد من أنه** « لا يطلب من كتب العقيدة أن **تطابق مسائل العلم .. كلما ظهرت مسألة منها لجيل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ، لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الانسان وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه .. ولا حاجة بالقرآن الى ادعاءات علمية لأنه كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من كتاب العقيدة فى مجال العلم أن يحث على التفكير ولا يتضمن حكما من الأحكام يشل حركة العقل فى تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلم ، ما استطاع حيثما استطاع .. فالقرآن الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية بهذا المعنى الذى تستقيم به العقيدة ، ولاتتعرض للنقائض والأظانين ، كلما تبدلت القواعد العلمية او تتابعت الكشوف بجديد ينقض القديم أو يبطل التخمين »** .

وبعد ، فمهمة دراسة التراث العلمى عند العرب بصبر ووعى وأناة مهمة شاقة تنوء بها العصبة أولو القوة ، بالغا ما بلغت من الحمية والاخلاص وبذل الجهد المضنى ، فهى مسئولية الهيئات المختصة بما لها من امكانيات ومن خطط طويلة الاجل ، وما أحرانا أن نوجه الجهود اليها حتى نصل الى نتائج يرضى عنها من يحس **بمسئولية القضية ، خصوصا وان التراث كثيره** مخطوط وقليله مطبوع ، والجانب المفقود منه مجهول القدر ، كما وكيفا ، بطبيعة الحال ، ألا أن القليل الباقى فى حاجة الى مداومة النظر فيه بالنشر والتحقيق والبحث والتمحيص حتى ينكشف عنه الغطاء فنبصره فى وضوح .

واننا لواجدون أنفسنا منذ البداية أمام خضم هائل ، بعضه مختلط غثه بسمينة ، وحقه بباطله وقضية الصحة التاريخية لما هو منسوب من التراث الى أهله قضية أخرى هامة تثار فى هذا الميدان من البحوث وعقبة تواجه الباحثين – ليس هنا مجال تفصيل القول فيها .

ومع ادراكنا منذ البداية ، لما ينتاب جهدا كهذا من قصور ، لا نملك فى – فى هذه المرحلة الراهنة على الاقل من مراحل بحثنا – الا أن نختار بعض النصوص العلمية على أساس من مقارنتها بغيرها ووفق قواعد التحقيق المعتمدة ونحاول النظر فيما تنطوى عليه ، وتنطق به ، وتحدده منهجا للبحث .

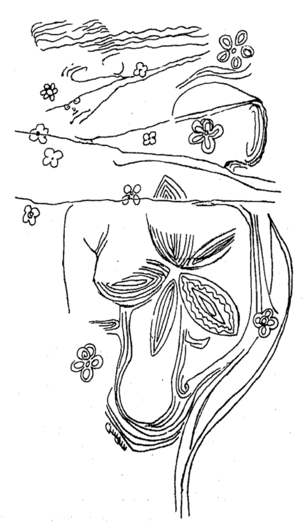
ويبقى بعد ذلك عمل آخر ، واجب وعظيم ، هو أن تنهض فئة مؤمنة من العلماء الاجلاء بمتابعة الكشف عن النظريات والحقائق العلمية التى تحتاج الى غير قليل من التخصص فى مجالات الفيزياء والكيمياء والطب والنبات والفلك والرياضيات بغية فهمها وتقويمها .

« مصطفى لبيب عبد الغنى »

محاورة في الحب والكراهية

اسماعيل البنهاوى

أرقى الحب : الحب الصامت •
ولم ؟
لأن الصمت يرقيه • !
نعنى الحب المكبوت ؟
ممكن •
وما الرقى فى كبته ؟
كبت الحب يرفعه عن التبذل •
و طلاقه ابتذل له ؟
طبعا •
أجد نفسى مضطرا أن أسألك : ما الحب ؟
شعور يختلف من شخص لآخر وفق تكوينه ، لكنه ـ بالتعميم ـ شعور يجذب كائنا الى كائن بالذات ، وبالتبادل •
أى شعور ؟
يختلف عن غيره من المشاعر الأخرى فى أنه ـ فى أرقى صوره ـ رغبة فى الاتحاد بالطرف الآخر • ممكن أن نقول ذلك ؟
وما الرقى فى كبت هذه الرغبة ؟
اطلاق الرغبة يكاد يكون تلقائيا ، أما كبتها فيحتاج الى ارادة • وهكذا ، فان كبت الحب ينميه فى نفس المحب تجنب تبـــذل التخلص منه •
دعنى أطرح عليك الحالتين الآتيتين بالنسبة لأنثى لنسمها « س » •
الحالة الأولى أن أ يحبها حبا صــامتا ـ كما تقول أنت •
والحالة الثـــانية أن ب يكره س كراهيـــة صامتة (قياسا على حبك الصامت •
اذن أ يكبت حبــــه ل « س » ، و ب يكبت كراهيته لها •
أيهما ـ فى رأيك ـ أخير ، وأيهما أفضـــل ل «س» ؟
ألا ترى أن مثليك يقومان على تعميم متعسف ؟
يبدو أنك نسيت أنك بدأت أساسا بهـــذا التعسف • ومع ذلك ، فليس لدى مانع من أن نمضى معا فى ذلك التعميم ، متجنبين أصلا أى



بحث فى أية عوامل أو دوافع نفسية أو اجتماعية أو غيرها ، مفترضين الارادة مطلقة أساسا لبحثنا فحسب ، حتى نستطيع أن نبتعد عن التخصيص وحتى نصبح قادرين على المناقشة على أساس عام ٠

وانتهاؤنا الى قاعدة عامة لا يمنع طبعا أن تتعرض هذه القاعدة فى نفس كل فرد للتركيب ٠

لا يمنع طبعا ٠ وليس هناك – على هذا الأساس – ما يمنع من الانتهاء الى مبدأ أخلاقى عام ٠ أنت البادىء ، تذكر هذا مرة أخرى ٠

تذكرت ٠

اذن ، أيهما أفضل لـ « س » ؟

من يحبها طبعا ٠

لم ؟

ببساطة لأنه يحبها ، والآخر يكرهها ٠

هكذا افترضت أنا ، وأنت لم تجبنى بعد ٠

أجبتك ٠

حاول أن تتخيل معى ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن أ لم يكبت حبه لـ «س» ؟ ٠

كان سيعبر عنه طبعا ٠

الذى أعنيه هو ماذا كان يمكن أن يحدث لو أن أطلق الشعور الى غايته بدل أن يظل محبوسا داخله ؟

لا أفهمك ٠

ألست توافقنى على أنه كان « سيعطى » ؟

ماذا يعطى ؟

أغلى ما يحتاج الانسان أن يتلقاه ٠ هل يستوى المنع والعطاء ؟

قد يكون المنع بسبب الحياء أو لأى سبب نفسى أو اجتماعى ٠

لا تنس أننا اتفقنا على التعميم المطلق وعدم افتراض أية معوقات للارادة ٠

اذن ، لا ترى أن أ يكون أضعف عندما « يعطى » ؟ لأنه فى نفس الوقت « يطلق » ، وأن أقوى منه من « يكبت » ؟

تأمل الحالة الثانية :

"ينبغى أن يمضى الإنسان إلى حيث يقودُه دمُه .. الموت بنزف الدم ، خيرٌ من الحياةِ بدمٍ عفن ."

لوركا ، عرس الدم

ماذا كان يمكن أن يحـــدث لو لم يكبت ب كراهيته لـ « س » ؟

قياسا على ما سبق ، كان سيطلق شعوره الى غايته بدل أن يظل محبوسا اداخه .

أى سيطلق كراهيته ، « سيعطيها » ، سيؤذى اذن . هل يستوى هنا المنع والعطاء ؟

تعنى أن من يكبت كراهيته أفضل ممن يكبت حبه ؟

من يكبت كراهيته « يمنع » نفسه عن عطاء الشر ، ومن يكبت حبه يمنع نفسه من عطاء الخير .

أعنى أنه لا يجوز هنا أن نقول ما قلته أنت فى البداية ، أن اطلاق الحب يكاد يكون تلقائيا وكبته يحتاج الى ارادة .

ولأوضح لك ذلك ، أســألك : أيهما أقوى ارادة ؛ من يكبت الشر أم من يكبت الخير ؟

كلاهما قوى ، مادامًا متســاويين فى قدرة الكبت .

أيحتاج كبت الحب الى قدرة اطلاقه ؟

اطلاقه ضعف ، كما سبق أن قلت لك .

كيف ؟ ألا ترى أن العكس بالضـــبط هو الصحيح ؟

ان منع الحب لا يتطلب ــ بالضرورة ــ قدرة ما . انما اطلاقه هو الذى يترتب عليه بالضرورة مسؤولية ارضاء الطرف الثانى ، ليتلقى عنـه بالتـــالى . أما اطلاق الكراهية فلا يحتـــاج ــ بالضرورة ــ الى ارادة ما ، لأن ايذاء الطـــرف الثانى لا تترتب عليه ضرورة الشعور بالمسؤولية عن ارضاء الطرف الثانى .

السؤال الآن ، هو أيهما أقوى : من يطلق الحب ، أم من يكبت الكراهية ؟

الأول « يعطى » الخير ، أما الثانى « فيكبت » الشر ، أهذا ما تقصد اليه ؟

بالضبط .

وفق ما انتهينا اليه ، كلاهما قوى .

وانتهينا أيضا الى أن الأول « يفعل » مايترتب عليه الشعور بالمسؤولية ، أما الثانى «فيمتنع عن الفعل » .. لكن ، هل يترتب على امتناع هـذا الثانى عن الفعل شعور بمسؤولية ازاء طرفه الثانى ؟

لا . لكن ، فى امتناع هذا الثانى عن الفعل قدرة لا يتصـــف بها من يفعله ، لان اطـــلاق الكراهية ــ كما اتفقنا ــ أيسر من كبتها .

نعم ، لكننا نفاضل بين قويين : بين من يطلق الحب ، وبين يكبت الكراهية .

لا بد أن من يقوم بالفعل الذى يـــؤدى الى



مســـؤولية أقوى ممن تنحصر قوته فى حبس انطلاقة الشر •

يترتب على هذا ســـؤال جديد : أيهما أنفع لنفسه ؛ من يطلق الحب أم من يكبته ؟ ومن يطلق الكراهية أم من يكبتها ؟

يسعد نفسه من يعطى الحب ، وهو يسـعد غيره • ولو كبته يؤدى نفسـه وهو يحرم غيره ، لأنه ينمى فى نفسه المشاعر الدنيئة التى يولدها حرمانه لنفسه من لذة العطاء والأخذ بالتالى •

أما من يطلق الكراهية ، فصحيح أنه قـد يرتاح بالتنفيس عن نفسه بالايذاء ، لكن هذا الايذاء يولد فى نفسه مشاعر دنيئة • لكنـه لو كبت كراهيته سيولد فى نفسه مشاعر راقية تنجمعن شعوره بالارتقاء فوق رغبته فى الايذاء •

أليس هذا نتيجة طبيعية لما انتهينا اليه من قبل ؟

صحيح •

يبدو انك لم تلاحظ أننا تورطنا معا ــ ونحن نتفق على أن من يطلق الحب ينفع نفسه ــ فى افتراض تلقيه الحب بالتالى ، مع أنه يمكن ألا يتلقى شيئا اذا كان الطرف الثانى لا يحبه ، أولا يعطى حبه •

لم نتورط فى شىء • الحالة التى ذكرتهـــا تجذبنا الى داخل نطاق التخصيص • وهى ــ رغم هذا ــ لا تغير شيئا فى مجال التعميم ، افتراضا أن الحب شعور يستقى اســـتمراره من تبادل الأخذ والعطاء •

اذن ، دعنى أنقلب فأسألك أنا :

نتيجة لما سبق ألا يكون كبت الحب شرا ؟

الحب كالروح ، يتجسد فى العطاء •

فان تجسد فى المنع ؟

يكون كائنا لا جمال فيه • لا يلبث أن يزداد تشوها اذ تنجم عن استمرار كبته مشـــاعر دنيئة تؤذى صاحبها ، وقد يتجسد رغبة فى ايذاء من كان فى الأصل محبـــوبا • حينئذ ، يتحول الكائن القبيح الى مســـخ شـــانه هو الكراهية • عندئذ ، يصير شرا •

كيف يكون حبا وشرا ، فى آن ؟

خطأ أن يسمى حبا فى هذه الحال • الحب خير دائما •

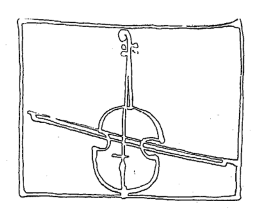
كراهية اذن !

ليكن • ألا يكون الاستمرار فى كبتها خيرا ، كما انتهينا سابقا ؟

طبعا • عندما يحبسها صاحبها عن الانطلاق • لكن • • •

تخيل عالما يسوده ذلك «الحب الصامت» • •

اسماعيل البنهاوى



نحو موسيقى المستقبل

نص ـــ حـ

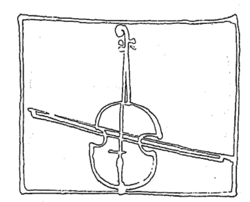
جمال بدران

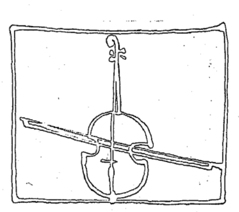
استلفت نظرى سؤال ، ردده الاستاذ أحمد بهاء الدين فى كتابه الحديث ((**أفكار معاصرة**)) ، على لسان الموسيقار المعاصر **شوستاكوفيتش** .. بقوله ((**كيف أخدم بفنى ، قضايا السلام ، والديموقراطية والتقدم ؟**)) .

ذلك لانه اذا كانت المهمة ميسورة للاديب المبدع أو الفنان التشكيلى .. فهى ـ بحق ـ جد عسيرة على المؤلف الموسيقى فى العالم قاطبة ، وفى مصر على وجه الخصوص .. ولا يصح بالطبع أن يتطرق بنا الشك الى درجة التزام الفنان الموسيقى بقضايا عصره ، أو الى مبلغ تمكنه من أوتاره .. فالامر كل الامر ينصب على طبيعة هذا الفن وخواصه ، وعلى حدود التعبير به وأبعاده .. فهل نحن على علم بها ؟ .. أو بمعنى أدق .. هل يعى القائمون على هذا الفن أصول التعبير به ؟ .. يحضرنى ما كان قد كتبه الدكتور فؤاد زكريا فى كتابه ((**التعبير الموسيقى**)) منذ ما يزيد على الاربعة عشر عاما .. حيث أرجع عيوب التأليف الموسيقى عندنا وقصوره الى الافتقار الى العلم بفن الصوت وامكانيات مجالاته الواسعة .. فماذا أنجزناه طوال هذه السنوات من علاجات لاستكمال هذا النقص أو التقليل منه ؟ .. وماذا أثمرت هذه المحاولات العلاجية من نتائج يمكن أن نطمئن الى صحتها ؟ ..

اننا لا نتوقع حدوث معجزة من معاهد الموسيقى والكونسير فتوار والباليه الحديثة العهد .. حتى يملأ خريجوها السمع والبصر بما ابتكروا أو أبدعوا فى هذا المضمار الناشىء والشاق فى نفس الآن ، كذلك لا نريد أن نثقل كاهل قاعة سيد درويش الرحبة بمسئولية تعويد اسماع ثلاثة وثلاثين مليون مواطن على اللحن الموسيقى ذى المستوى العالمى ، أو تربية أدب الاستماع الموسيقى لديهم ، كذلك لا نطلب من فرقة الموسيقى العسكرية التى حازت الجائزة الاولى لخمس سنوات متتالية فى مسابقات العزف العالمية أن تجهد نفسها بالسفر الى شتى أقاليم جمهوريتنا لنشر الوعى الموسيقى بين المواطنين ، ثم اننا لا نحب بعد هذا أو ذاك ، أن نقتلع ذوقنا الشرقى للموسيقى لنغرس محله ذوقا ــ حتى ولو كان راقيا من الغرب .. لذا نصبح أمام اختيارين .. **اما أن نصبر على هذه الازدواجية فى الاتجاهين الموسيقيين آمادا من السنين حتى تؤتى أكلها ، واما أن نعبىء طاقاتنا الخبيرة بهذا الفن العريق للبحث عن لغة موسيقية تنبع من أذواقنا ومشاربنا وتنطلق الى رحاب العالمية ..**

وبديهى ان الاختيار الاول لا يلبى حاجتنا الملحة فى اللحاق بركب الحضارة الموسيقية ، فضلا عما فى





الازدواجية من تناقض او تباعد بين الطابعين يعوق طريق خلق موسيقانا القومية . لكن الاختيار الثانى أكثر مدعاة للحيرة .. اذ أن أحرف موسيقانا الشرقية لا يعيبها نقص أو عجز ، بل تتميز عن الغربية بمقامات اضافية تعبر عن طبقات صوتية صعبة .. وهى التى يسمونها بربع المقام ، وليست هذه الاحرف موضوعة رفاهية حتى يمكن الاستغناء عنها ، بل لتلبى حاجة التعبير عن ضرورة صوتية لدينا تتسم بالدقة لا بالتطريب .. تماما مثل الاحرف الحلقية فى ابجديتنا العربية التى تفتقدها لغات الغرب .. **ومعنى ذلك أن أبجدية التعبير الموسيقى لدينا قد تكون أكثر امكانية فى التطويع والابداع بالقدر الملائم لاسماعنا وأذواقنا عن الاخرى . فلماذا اذن لم تبلغ موسيقانا مستوى عالميا حتى الآن ؟ .. تلك هى المشكلة التى تستحق منا جميعا عناء البحث عن كل أسبابها للسيطرة عليها .**

أول الاسباب هى أن لغة التعبير الموسيقى لا تنهض بأحرفها الهجائية الصوتية وحدها .. فلو كان الامر كذلك لامكن استصدار قرار بمحو الامية الموسيقية من بين تلاميذ المرحلة الابتدائية ، والزامهم بقراءة وكتابة السلم الموسيقى مثلا .

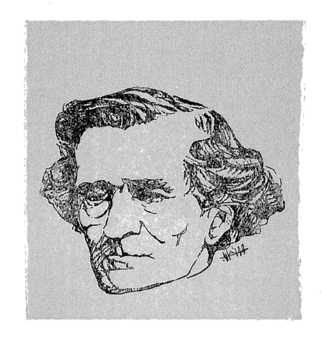
وثانى الاسباب هو النظرة السائدة للموسيقى باعتبارها لدى البعض من الرفاهيات والكماليات التى لا تستحق من الاهتمام أكثر مما تناله الآن ، أعنى نظرة البعض اليها كما لو كانت قطعة فنية باهرة تكمل واجهة ظاهرة للغادى والرائح ، ومن ثم وجب اقتناؤها لاستكمال الصورة دونما حاجة الى معرفة أو فهم لاسرارها .

وثالث الاسباب موقف الطرف الآخر من القضية ، المتعصب ضد كل تطوير أو اصلاح ، فيرفضه بدون تحفظ بحجة عدم المساس بتقاليد التراث الموسيقى لدينا وأفانينه .

لكن رابع الاسباب أخطرها .. **لانه متمثل فى أمواج الاذاعة تتلاطم بشتى أنواع الموسيقى ومختلف ألوانها ، فتحاصر المستمع — أيا كان مستواه الثقافى بدوامات من الاسطوانات الغريبة فى مشاعرها والغامضة فى تفاسيرها ، بل التى هى متباعدة فى اتجاهاتها وأذواق واضعيها .. ومن ثم لا يستطيع المستمع منها فكاكا ، والاكثر من هذا أنه مطالب بأن يستوعبها بجانب طوفان الاغنيات وطنين الالحان المبتذلة ، ومكمن الخطورة هنا هو أن المستمع المسكين يحار فى سلوك السبيل الذى ينقذ به نفسه فيتشتت ذوقه الموسيقى ويفسد بدلا من تربيته وتنميته .. ومن ثم تتميع ملامح ذوقنا القومى فى الموسيقى، وذلك فى الوقت الذى نريد له أن يتحدد وينجب من أبنائه من يستمع الى نبضاته وينفعل بوجداناته .**

اننا مثلا نستطيع أن نميز بين كل من الموسيقى الالمانية والفرنسية والايطالية فى مجال السيمفونى والسوناتا ، على الرغم من تقارب الاذواق ووحدة الاحرف الموسيقية المستخدمة ، لكن روح وطابع وتركيب الوحدات والمقاطع الموسيقية ، اسلوب التعبير الموسيقى عن الوجدانات والاحاسيس والآمال التى تجمع بين الناس .. هى كلها التى توضح الفروق وتفرد كل موسيقى عن الاخرى .. فهل اعترضت هذه المميزات طريق موسيقاها نحو العالمية ؟ .. **بالعكس .. كانت هذه الروح القومية الكافية فى ذبذبات الوتر وترديدات أصواته هى الدفعة القوية الى أسماع العالم قاطبة واحترامه لها .. وما ذلك الا لانها استخدمت هذه الطاقات الفنية عن علم ودراية لا عن تعصب أعمى أو نوبة تقليد محموم .**

اننا فى ثورة .. ثورة على كل شىء يمت الى الميوعة والتخاذل بصلة ، ثورة على كل ما ليس انسانيا أو يهدد الحق والعدل بذرة خطر ، ثورة على كل ما ومن يسد طريق التقدم وبناء الحضارة فى وجه الشعوب ، وأوجب الواجبات ثورة على الجهل الذى يعوق ظهور موسيقيين عالميين لا أدعياء . ومن ثم يصبح لزاما على موسيقيينا الجدد أن يتضمن ما يبدعونه كل هذه المعانى الثورية حتى يمكن أن تكون معبرة عن روحنا وتطلعاتنا وشخصيتنا ..



برليوز

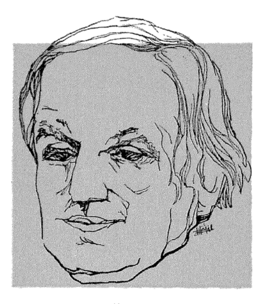
فهل هذا في الامكان ؟ ... يصح أن نقول نعم ولكن ، كيف السبيل ؟ .

ربما تكون الموسيقى ذات البرنامج هي أصلح الانماط التى نحتضنها ونعمل على نشرها بيننا فى هذه الحقبة .. ذلك لانها تستهدف توسيع آفاق التعبير الموسيقى ، أو بالاصح تخرجها عن صمتها الناجم عن ذاتية مؤلفها .. فتجعلها ناطقة بالصور والمناظر الطبيعية التى تحكيها وتصفها لنا ، عاصفة بالاندفاعات والانفعالات التى تملأ قلوب الناس وتسيطر على أحاسيسهم .. **فالموسيقى ذات البرنامج هذه مفروض فيها أنها تترجم أية قصيدة شعرية أو قصة أو مشهد الى لغتها ، وبالطبع لا يصح أن نخلط بين هذا النوع وبين الموسيقى الغنائية التى تلحن كلمات الاغنية ، فهى تركز أساسا على الموسيقى كلغة .. لغة تشرح الكلمات وتفسر المعانى وتظهر تداعى الافكار عن طريق التلوين النغمى والتصميم الدائرى فى الجمل الموسيقية ، ومن ثم يتألف من هذه الحركات الموسيقية المتناسقة فى ايقاعاتها والمتقنة فى عزفها .. يتألف جو من الاصوات الحية بمعانيها ومضامينها .. فيبرز لنا جو القصيدة أو القصة أو المشهد المرسوم كما لو كان مجسما .**

وليس هذا النوع بدعا نبتدعه ، وانما هو طريق مضمون سلكه من قبلنا موسيقيون عالميون .. ارادوا لموسيقى أوطانهم التخلص من الاسلوب الكلاسيكى الذى يستهدف المطلق العام ، أو يميل الى الاهتمام ببناء الصورة الموسيقية التى لا تتوخى غير المعانى النبيلة ، أو تتبدى فيه على سبيل المثال ذاتية بيتهوفن الخشنة .

لقد سلكه الموسيقى المجرى عازف البيانو العبقرى **فرانزليست** فتخلص كلية من صيغة السوناته فى الحركات الاولى من السيمفونيات ، وتخلص من حركاتها الاربع التى تلتزم بتتابع خاص فى السرعة والبطء .. ومن ثم هدم هيكل السيمفونية تماما ليضع دعائم موسيقى وصفية تعتمد على التسلسل والمرونة والاتصال بدلا من الميلودية ذات المسار المستقيم وعملية التكرارالتى تستهدف تأكيد معنىالالحان.. وقدم لنا ليست فى النهاية ما سماه بالقصيد السيمفونى أو الصوتى الذى يرتبط عادة بفكرة خارجية تحاول الموسيقى أن تصفها . ولما كان هذا القصيد السيمفونى لا يتحكم فى سياقه الموسيقى أو يوجهه غير المنطق والسياق الادبى للموضوع ، فانه أحس بعبقريته الموسيقية بالحاجة الى ايجاد وسيلة موسيقية منطقية تربط بين أجزاء كل قصيد سيمفونى ، لذا فانه توصل الى فكرة تحوير الالحان .. **ومفادها أن لحنا أساسيا يجرى عليه تحويرات ايقاعية وهارمونية تغير مغزاه تبعا لسياق موضوع القصيد .. واستغل ليست هذه الفكرة فى غالبية أعماله الموسيقية التى أصغى اليها أهل أوروبا كافة على اختلاف لغاتهم ، ولاقت منهم كل تقبل واستحسان وفهم .**

كذلك سلك الطريق نفسه – من قبل – الموسيقار الفرنسى **برليوز** فيما أطلق عليه اسم السيمفونية العجيبة، فضمنها حركات وتفاصيل موسيقية دقيقة يصور فيها مشاهد من الطبيعة الريفية فى فرنسا ، بدرجة من الاتقان بلغت حد الروعة التى اعتبرها النقاد فى القرن التاسع عشر حدا فاصلا بين الموسيقى التقليدية وبين هذه التى ابدعها **هكتور برليوز** ، لدرجة أنهم عرفوها باسم موسيقى



ر . فاجنر

المستقبل تأكيدا منهم بأنها هى الطريق الحتمى التى ستسلكه الموسيقى ، فها هو **لايختنتريت** فى كتابه **((الموسيقى والحضارة))** يؤكد الصلة بين هذين النمطين الموسيقيين بقوله « ويتألف منه ـ أى من برليوز ـ ومن كل من فرانزليست وريتشارد فاجنر ثالوثا من عظماء الفنانين الذين يمثلون الموسيقى الجديدة فى القرن التاسع عشر او ((**موسيقى المستقبل**)) . ثم يواصل تأكيده بقوله « **واهم ما أسهم به برليوز فى سبيل هذا الفن المثير الجديد هو اكتشافه لما يدعى بالموسيقى ذات البرنامج**)) .

وأيد هذا الاتجاه الموسيقى السليم سلوك ريتشارد فاجنر هذا السبيل نفسه ، حيث بلور الاتجاه المستقبلى فى المانيا بمؤلفاته الموسيقية الدرامية المتطورة ، اذ انه أطلق عليها اسماء المستقبل ((**العمل الفنى فى المستقبل**)) ، **((الشعر الموسيقى فى دراما المستقبل))** ، **((موسيقى المستقبل))** وهكذا تعمد فاجنر الخروج من حاضره ثائرا عليه وساخطا الى رحاب المستقبل الذى يرجوه .. فأبدع أعظم مؤلفاته الموسيقية فى منفاه مثل « خاتم النبلونجن » ، « تريستان وايزولده » .. لكن ما يهمنا هو ان فاجنر فى تطلعه نحو المستقبل لم يقطع صلته بجذوره الممتدة الى وطنه ، لقد استمد منه أساطيره الشعبية وصبغها بصبغة رومانسية نابضة بالحركة والثورة ، تحس فيها بالصراع الدرامى بين الماضى العريق وبين الحاضر المرفوض ، أملا منه فى الوصول الى مستقبل موسيقى فيه التصوير النغمى وفيه التآلف الكروماتى المثير ، ثم فيه الالوان الاوركسترالية اليانعة .. كل هذا بانتقالات منطقية أجادها فاجنر وأبدع بين المركبات العاطفية وبين التصميمات أو الايقاعات الميلودية .

وفى الحق ان عبارة « موسيقى ذات برنامج » قد تغمض على غير ذوى الخبرة الموسيقية ، فربما تعنى قيام الموسيقى برواية حكاية من غير كلمات ، وما على المستمع الا أن يقرأ الكلمات الوارد ذكرها فى العنوان أو الموجز قبل بدء الحفلة الموسيقية أو خلالها ، لكن هذا المفهوم لا يطابق الواقع فى هذا النمط الموسيقى .. فالعناوين والبرامج عند برليوز وليست مثلا تتمخض فى تقديمها الموسيقى عن شىء أكبر من مجرد التصوير الوصفى . بل نستطيع أن نتمثل نماذج تندرج تحت نمط الموسيقى ذات البرنامج . منها الاغنيات بغير كلمات لمندلسون ، والاوراتوريو أى الاوبرا التى لا تظهر على مسرح ولكن تتضمن كلمات ، وسيمفونية برليوز ذات البرنامج التى تتضمن أفعالا ومشاهد متخيلة بغير كلمات ، وكذلك درامات فاجنر الموسيقية حيث تتضمن مشاهد أو أحداثا فعلية ذات كلمات . لذلك يمكن القول بأن الموسيقى ذات البرنامج هى تأمل موسيقى واستبصار وليست فوتوغرافية موسيقية .. تقوم فيه الاوركسترا ـ وخاصة عند فاجنر ـ بدور الكورس فى التراجيديا القديمة ، فتعقب سريعا على الدراما ، وتفسر المعنى الباطنى للاحداث والمشاهد التى تخفق الكلمات عن ابرازها لاى سبب من الاسباب ..

فهل نتخذ من هذا النمط اسلوبا لنا ، وليكن فى أبسط صورة بالتزاوج بين الكلمات فى قصيدة أو قصة تقرأ كمقدمة وبين الموسيقى توحى وتصور وتفسر بعد المقدمة ؟ قد يعترض أحد من خبرائنا الموسيقيين على **الموسيقى ذات البرنامج أو موسيقى المستقبل** بأنها صعبة التنفيذ .. لانها تعتمد على عبقرية واضعها والعباقرة فى فى العالم قاطبة قليلون ، ولانها تتطلب قدرا من اجادة

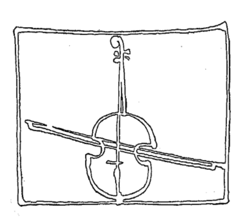
العزف وقيادة الفرق الموسيقية لا يتوافر الا لقلة لا يمكنها تلبية الرغبة الملحة فى نشر الوعى والتذوق الموسيقيين بين مواطنينا كافة ، **ولانها ـ أخيرا ـ من نتاج القرن التاسع عشر الذى صار متخلفا بالنسبة لاحدث صيحات الموسيقى فى القرن العشرين .**

لكن نظرة متانية الى هذه الاعتراضات ، والى واقعنا الفنى الحاضر والماضى بما تضمنه من امكانيات وعيوب على السواء ، والى معدل تطورنا فى هذا المضمار الموسيقى مع افتراض سيرنا فى الطريق السليم الى تحقيق الهدف منه .. تمكننا من أن نصل الى حقائق تصلح أن تكون دعامات لمستقبل موسيقى ذى لغة شرقية يفهمها العالم اجمع .

ان موسيقانا الشرقية على الرغم مما فيها من مميزات صوتية تحتوى عيوبا يمكن حصرها وتطويعها .. فهى تغلب عليها غنائية النغم الى حد التطريب الذى يسلم المستمع الى نوع من التمايل والاندماج مع الترداد .. مما يلهيه عن تذوقها بمعنى التأمل فيها أو البحث عما توجهه من معنى . ثم ان هذه الغنائية يطغى فيها مسحة الحزن على غيرها من التطريبات فتلقى من متلقيها تجاوبا وارتياحا ، ربما لان رنتها الحزينة تمس شعورا كامنا فى أعماقنا نحن الشرقيين ، لكن خطورة هذه المسحة الطاغية تتمثل فى استسلام المستمع واغلاق ذهنه عن التفكير فى أى قدر من الحركة الايجابية . كذلك من عيوب موسيقانا البساطة والتسطيح .. فهى تخلو من أى اثر للصراع الدرامى الذى يطور حركاتها .. فتظل المعزوفة طوال فترتها الزمنية على ايقاع واحد متكرر .. صحيح ربما تكون البساطة مطابقة لطبيعتنا الشرقية ، فتلقى لدينا كل ترحيب ، ولكن ما ينجم عنها هو الرتابة التى تكاد أن تؤدى الى الاملال ، ومن ثم كان قصر النفس هو سمة معزوفاتنا الشرقية ، فلا تزيد عن الثلاثة أو الاربعة دقائق على أحسن تقدير .. وهذا بدوره يؤدى الى ضحالة أثرها في المستمع اليها وسرعة نسيانه لها . وترتب على عيب البساطة عيب آخر هو اعتماد معزوفاتنا على الاتجاه الواحد أو انتيار الواحد الخالى من تداخل الالحان فى الوقت نفسه ، مما أدى الى تراخى موسيقيينا فى الالمام بعلم الهارمونى ، والركون الى صياغة معهودة لا تتجدد أو تتغير . كذلك من عيوب موسيقانا انها لا تعتمد أساسا على الايقاعات وضبطها ، وانما هى تجعل منها عاملا مساعدا لافراد الفرقة الموسيقية ، فيضمن لهم جماعية العزف وعدم حدوث النشاز من النغم ومن ثم أوقفت الموسيقى الشرقية فاعلية آلات مثل الطبول ، فمنعتها من التعبير الموسيقى الذى قد يعتمد على دقاتها بشكل أساسى ، وقد تتمثل هذه العيوب بقدر من التجسيم فى آلاتنا الشرقية ، فاذا ما تمثلنا العود والربابة والقانون والناى والمزمار البلدى فى تخت ، لتوقعنا أى نوع من الالحان المحدودة التى ستعزفه .

فهل نستطيع بعد سرد بعض هذه العيوب أن نطورها ، ولا اقول نتخلص منها لانها لصيقة بروحنا وطابعنا ، بل علينا بالبحث عن الوسيلة التى نحول بها هذه العيوب الى مميزات وطاقات خلاقة .. هل نستطيع ذلك ؟

الغنائية فى حد ذاتها ليست عيبا .. فالموسيقى الايطالية ، وكان فيردى علما عليها حتى بعد مماته فى مطالع القرن العشرين .. قد اتسمت بهذه الغنائية .. ولكن أية غنائية ؟ .. ليست تلك التى تعتمد على جمال الميلودى وحلاوته ، ولا على البراعة الغنائية المتألقة التى نراها فى أوبرات روسينى ودونيزيتى ، بل اعتمدت فى ابداع فيردى لها على نظرته الواقعية للحياة .. فهو فلاح ايطالى قبل أن يكون موسيقيا .. صريح فى اتجاهاته وتعبيراته ، ويبرز هذا فى أوبراته التراجيدية «تروفاتورى» ، «ريجوليتو» ، «لاترافياتا» ، « عطيل » ، « عايدة » ومن ثم نستطيع أن ننتقى غنائية

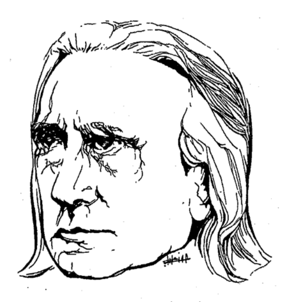


الواقع عند فيردى بما احتوته من حيوية متدفقة لنتمثلهـا فى غنائيتنا الشرقية ..

كذلك الحزن .. فليس من العقل ان نطالب باقتلاع الاحزان من مشاعرنا ، لانها مستودع كل فنان ومصـدر غالبية انفعالاته ، لكن ما يمكن الافادة منه هو ثقة الفنان بنفسه وسيطرته على أحزانه .. فيوجهها نحو السخرية باسبابها والتهكم عليهـا ، وأظن ان هـذا الطريق ممـكن لاصالة روح السخرية بيننا والتى يعبر عنها انتشار النكتة الناقدة بين غالبيـة مواطنينـا .. فما المـانع من اعتنـاق موسيقيينا لهذا المذهب الساخر بدلا من الطابع الحزين ؟
ليس هذا بدعا او طلبا للمستحيل .. فقد سـبقنا اليهـا موسيقيو العالم الذين اتقنوا لغتهم فى التعبير ، وفيردى ايضـا علم على ذلك .. حيث خرج على اطار احـزانه فى أوبراته السابقة واتخذ من السخرية لغته المعبرة فى أواخر حياته ، فبلغ قمة التعبير الكوميدى فى أوبرا «فولستاف» ، وسخر فيها من كل انسـان لا يواجه الحياة بما فيها من تفاهة بمرح واقدام .. هكذا أوحت الكلمات التى صاحبت اوبرا فولستاف وكأنهـا تدعوك الى القهقهة من الاعمـاق وحين تقول « **ان كل شيء فى هـذا العـالم يدعو الى السخرية** » .

أما البساطة والتسطيح .. فهما مثار التعجب بحق، فالمعروف عن انتاجنا الفكرى التراثى العقلانية والتجريد.. بدليل خلوه أو قلة الفن القصصى فيه وما يستتبع ذلك بالطبع من فقـدان للعنصر الدرامى والملحمى فى انتاجنـا الشعرى ، وبدليل غلبة الكتـابات الفلسـفية والمجـادلات الفقهية على سائر اجتهاداتنا .. فكان من المنتظر لموسيقانا الشرقية أن يسودها هذا المنطق الحوارى مع شيء من المعانى المطلقة ، لكن هذا ما لم يحدث على الاطلاق ، ويبـدو أن تغلغل الغنائية واحتضان السلاطين والولاة لها هو الذى حكم عليها بالاقتصـار على رسـالتها الترفيهيـة بالتطريب والتسطيح .. ومن ثم كان تلحين التواشيح والمقامات هو الغالب ، وبالتالى ما كان هنـاك داع لان يجهـد أحـدهم نفسه بالتعميق أو التفصيل الموسيقى المعقد . ومع ذلك نقول مرحبا بالبساطة فى التأليف الموسيقى عندنا .. لان تلك هى طبيعتنا وهذا هو طابعنا وذوقنـا الذى يتفق وما ننشده من غنائية واقعية وسخرية ضاحكة .. بشرط واحد هـو الاحاطة بكل دقائق هـذا النـوع من التعبير ، حتى لا تنقلب بساطتنا الى سـذاجة وجهـل بأصـول اللغـة الموسيقية المنشودة .. فنجاح المؤلف الموسـيقى يقـاس بمدى توفيقه فى التناسـق بين المضمون الذى يسـتهدفه وبين الشـكل أو « الفورم » الموسـيقى الذى اختـاره ، وقدرته على التنسيق بين مقتضيات تكرار المقطع الموسيقى وبين ضرورة التنويع طبقـا لاحـداث ومواقف القصـة أو القصيدة التى يترجمها بموسـيقاه .. فلو أصـغينا الى اسـكتشات المؤلف الموسيقى الفرنسى ديبوسى السـمفونية « **سـحب واحتفـالات وجنيات البحر وصـور البحـر** » نلمس بساطة مضيئة فى تصوير انطباعاته عنها وكأنها كائن بلمسات نغمية رائعة فيها الحركات الهامسة لموجات البحر وتحطيمها على الصخور ، وملامسة الريح لسـطح المـاء .. لكنه ببسـاطته النغمية لا ينسـيك ما فى باطن البحر من أعماق مظلمة غامضة صامتة .. وهـكذا استطاع مثلا أن يوحى بهذه الاعماق حين جعل كل آلة من آلات الاوركسترا يتضح صوتها بذاتها على الرغم من وجود هـذا الصـوت ضمن مجموعة الاصوات التى حشـدها فى أوركسـتراه .. واظن ان ولوج هذا السـبيل ليس شـاقا على شـبابنا الجديد من الموسيقيين ..

أما عيب عدم استخدامنا للطبول بكل طاقاتها كعنصر رئيسى فى التعبير الموسيقى ، فيندرج تحته عيب عدم فهمنا لامكانيات الاتنا الشرقية وقصرها على نوع محدد من العزف الحزين ، ويتطلب هذا الامر منا دراسة واعية لكل طاقاتهـا وامكانيات ادخال تعديلات عليها لتطويرها وتوسيع أبعادها الصوتية .



ف . ليست

وبعـد كل هـذا نقف أمام اعتراضـات المعترضـين لتنفيذها . **موسيقى المسـتقبل أو ذات البرنامج** صـعبة التنفيذ .. لماذا ؟ ! الانها تعتمد على اللغة الكلامية فى الادب كانت أو فى الفلسفة ؟ !! بالعكس .. فان سرد كل حدث من احداث القصة أو مشهد في ملحمة شعرية قبـل كل حركة موسيقية لها .. يفسرها ويزيدها بساطة بالربط بين تفصيلاتهـا المختلفـة الايقـاعات .. خاصـة وأن فهم الموسيقى الكلاسيكية قبلها كان يخضع لشـطحات خيـال المستمعين اليها ، لانها كانت تنبع عن ذاتية واضعها المنعزلة عن احداث ووجدانات مواطنيه ،، فاذا ما تذكرنا ما عندنا من طاقات ادبية فى الشـعر والقصـة القصـيرة ، واننـا بطبعنا شعب ميال الى الشـعر وموسـيقاه .. لهـان أمر الموسيقى ذات البرنامج علينـا ، فلا تتطلب غير صـاحب الموهبة الذى يترجم احاسيس الشـاعر وصـور القـاص بموسيقاه المعبرة .. وهنا تصبح المسـئولية مشـتركة بين **الوسـيلتين الادبية والموسـيقية لخـدمة الجماهير وتنمية أذواقها .. الاولى توضيحية لانها متـداولة على الالسن ، والثانية تعبيرية لانها تمس صميم ما يعتمل فى القلوب .**

فاذا ما اعتبرنا أن صعوبة ايجاد موسيقانا المستقبلية مرتبط بعـدم وجـود مؤلفى موسـيقى عالميـة لدينـا ، أو ندرتهم .. فلا أقل من أن نحـافظ على ثروتنـا القوميـة الحاضرة من هؤلاء وانتاجهم .. اننى أستطيع أن أقول بكل فخر وطنى .. ان انتـاج يوسـف جريس وأبو بكر خيرت الموسيقى ليعتبر على قدر من المستوى الذى يفتح الطريق لموسيقانا المنشودة نحو العالمية ، ومن ثم فعلينا أن نسلط الاضواء على هذا التراث الحـديث القليـل ، بجانب ما يبدعه كل من **رشاد بدران وجمـال عبـد الرحيم** كمؤلفى موسيقى على هذا المستوى وتشجيعهما على مواصلة السير فى هذا الطريق ، كذلك يجدر بنا أن نستحث مواطنينا فى الخارج الذين شهد لهم بالكفـاءة العـالمية فى العزف على آلات الموسيقى الغربية مثل **ناجى حبشى وعبـد الرحمن الخطيب** .. نسـتحثها مع الآخرين على العـودة لوضـع أساس هذا الفريق الموسـيقى الـكبير ، ولا يصـح لنا أن نخشى البدء فى هـذه المحـاولات ما دامت أرضنا الخصبة تواصل انبات براعمنا الواعدة فى العزف وفى قيـادة الفرق الموسيقية على السواء ..

قد يحدث معترض نفسه مشفقا على هـذه الاعداد المتفردة من تحقيق مثل هذه المعجزة ، وهنا نقول لا مدعاة للتشكك أو الاشفاق من قلتهم بالنسبة لبحر البشر الذى نريد للذوقه الموسيقى أن ينمو ويرقى ، فمستحدثات البث الاذاعى كفيلة بالتغلب على هذا الاشكال ، وما علينا الا أن نحدد هدفنا من هـذه التعبئة الموسـيقية ، باعتبـار تغيير مفهومنا من الموسيقى .. فهى ليست كمالية للترفيه ، بل ضرورة اجتماعية للحياة .. ومن ثم يصبح هدفنا المنشود متمثلا فى محو الامية الموسـيقية من بين مواطنينـا .. فى المـدارس والمعـاهد ، وفى المتنزهات والمسـارح ، وباقامة المهرجانات الموسـيقية وطبعهـا على أسـطوانات ، وبعقـد المسابقات الموسيقية لهذا النوع ورصـد جوائز للفـائزين فيه .. بهذه الوسائل وغيرها نستطيع ان نحقق الكثير ..

ولا مانع من أن تسير هذه الجهود موازية لمحاولات محو الامية اللغوية ما دامت الموسيقى كالماء والهواء مثلها .. حتى نستطيع أن ندعم ثقافة معاصرة على أساس قويم ..

وهنا نجد أن موسيقى المستقبل التى اعتمدت فى أوروبا على الطبيعة وتقلباتها ، ربما تفتقد هذا العنصر لدينا .. لاستقرار أحوالها عندنا ورتابتها ، لكن يستعاض عنها بمأثوراتنا الشعبية من ملاحم وأساطير وفيرة بالمواد التفصيلية التى تعين الفنان على اقامة بناء متكامل من المقدمة الادبية وتكوينها الاوركسترالى . الامر الذى يزيد تعلق المستمع اليها بها ، وتسلمه الى تذوق موسيقى واع ، يفهم معانيها ويتأمل تعبيراتها اللحنية .

ولا يفوتنى هنا أن المس ما يمكن أن يتردد فى أذهان بعض المعترضين ، بأن هذه الدعوة **الموسيقية ذات البرنامج، كانت تسمى بموسيقى المستقبل** خلال القرن التاسع عشر الذى ابتكرت فيه ، ولم تعد الآن صالحة لان تحمل هذه الصفة ، بل صارت دعوة الى الوراء بحكم مرور الزمن وتطوره .. لكن **موسيقى المستقبل** تلك كانت منهجا فى التاليف الموسيقى وليست قطعة معزوفة لذوق محدد بزمان ومكان ، ومن ثم صارت أشبه بطريقة البحث العلمى فى الوصول الى أصلح القوالب فى التعبير ، لهذا فانها تخضع لمحك الواقع والممارسة مع الرؤية الذاتية عند واضع موسيقى المستقبل على السواء .. ثم اننا بعد هذا وذاك .. لم لا نعترف بواقعنا ، ونقر بأننا على عتبات القرن الثانى عشر فى مجال الموسيقى ذات التعبير العالمى ؟ ! ان الوقوف على ارض الحقيقة والتسليم بمرارة الواقع أهون من خداع النفس وايهامها بأننا قفزنا الى نهاية القرن العشرين فى هذا المضمار ، والبدء من أول الطريق فى الموسيقى المبرمجة ضمان لعدم التيه بين تشعبات المسالك فى منتصف الطريق. لهذا .. فلا غضاضة من أن يقف الشاعر ليلقى قصيدته على الحاضرين أو السامعين ، ولا خجل من تشخيص مشهد تمثيلى يجسد اقصوصة شعبية أو احداث قصة يقصها مبدعها بنفسه .. ثم يلى هذا أو ذاك العزف الاوركسترالى الذى يعبر عما قيل أو شوهد بلغة تهتز لها مشاعر الجميع، ويمسر برقيق أصواته أو أخشنها اسمى ما تنطوى عليه القلوب من وجدانات .

وبعد . ان كلامنا طوال هذه السطور ينصب على جانب المبدع دون المتلقى .. فهل معنى هذا أن مشكلة التعبير الموسيقى عند مشكلة تاليف وعزف وقيادة فرق موسيقية فقط ؟! اذا ما عولجت تم المراد ورضى العباد ؟! الواقع ان العباد هنا هم الطرف الاهم فى المشكلة ، هم الارض التى تخصب حقل الموسيقى ويقف عليها حفظته ورعاته .. ولابد ان تكون تربة الارض على الدرجة من الخصوبة التى تضمن النمو والاثمار .. فكيف يتحقق هذا ؟ ..

ربما يكون تصنيف المتلقين هنا مفيداً .. فمنهم العادى الذى اذا سمع مقطوعة موسيقية لاول مرة لا يعرف عنوانها ولا اسم مؤلفها ، ومنهم الهاوى العاطف على الموسيقى وسماعها الذى تستبد به الرغبة فى الاستنارة الى درجة الاهتمام **ببرنامج الحفل الموسيقى المطبوع** لفرقة الموسيقى العربية مثلا دون الموسيقى نفسها ، ومنهم العاشق المتيم بالموسيقى الذى تجذبه قصة المعزوفة الموسيقية الى متابعة احداثها عن التأمل فى روابط بنائها الموسيقى .

ولما كانت الموسيقى وحدها لا تعنى شيئا غير نفسها.. فان النوع العادى من الجمهور لحظة استماعه لها لاول مرة يشعر بصدمة تأثرية ذات قوة مجهولة تسبح به فى عالم الانفعالات ، ويكون فيها الانسان ملتقى للشد والجذب بين عقله المستسلم للانفعال ، وبين جسمه المشدود ناشدا الاسترخاء .. ومن ثم يكف لا شعوريا عن الاصغاء الى الموسيقى ، ويتشتت ذهنه بين خواطر وجدانية وهواجس شخصية تسلمه كلها الى حالة من الحذر أو التبلد .. أما النوع الهاوى العاطف على الموسيقى .. فانه على الرغم من حرصه على الانسجام مع كل ما يدور حوله ، ورغبته الصادقة فى التيقظ لتحول المقامات ومتابعة اللحن الاساسى بين تداخل النغمات .. يشغله كل ذلك مع قراءة البرنامج الموسيقى عن الاستمتاع بالتيار الدافق من الموسيقى وما تخلقه من جو صوتى شامل .

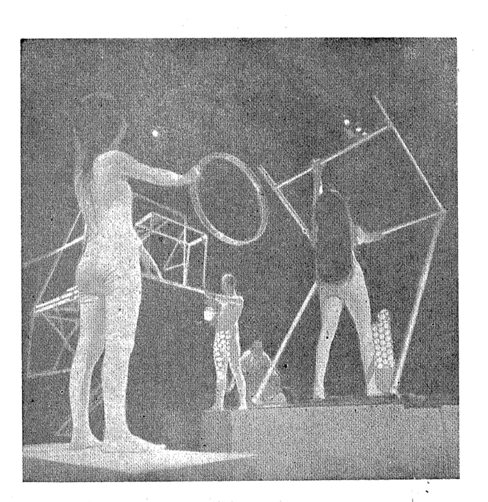
والنوع الثالث العاشق للموسيقى وشعرها أو القصة التى تحكيها هو الغالب على مزاج مواطنينا ، نظرا لما تتضمنه من عناصر التشويق والغنائية ، وما تحتويه من تفسير وتوضيح يحدد الطريق الوحيد الى المعنى ، فيقطع على المستمع طريق الشطط أو الشرود ، ويظل طوال العزف محتفظا بيقظته وقدرته على فهم المتتابعات الصوتية التى تطرق سمعيه ..

لهذا فان الموسيقى ذات البرنامج اليق أيضا بالنسبة للقاعدة العريضة من مواطنينا .. فضلا عن أنها تبسط لنا ما تتضمنه من معانى .. وهذا ما يرضي مزاجنا فى البساطة ، فانها ايضا بطريقة القائها المعتمدة على الشاعر والعازف سواء .. تعتبر تطويرا عصريا لصورة مألوفة لدى آبائنا وأجدادنا .. أقصد راوى الملاحم الشعبية بصورته على المقاهى مع عازف الربابة .. وبالتالى يصبح تجديدنا فى موسيقانا وتوجيهها نحو العالمية نابعا من تراثنا وما يكنزه من طاقات تعبيرية لا تنضب .

جمال بدران

اتجاهات فنون الشباب العالمى

صبحى الشارونى



كرونوس اله الزمن (اتلييه مونتفيديو ـ ارجواى)

في ظل الاهتمام العالمى بالشباب .. وبعد عامين من الحركات الطلابية والشبابية التى اتخذت طابعا فكريا تارة واتسمت بالعنف تارة ثانية واتجهت الى الثورة فى السلوك ورفض التقاليد .. وبعد أن احتلت اخبار الشباب واهتماماتهم العناوين الرئيسية للصحف ، **اقيم بينالى باريس الدولى السادس للشباب ليجمع نماذج من أعمال الاجيال الجديدة من الفنانين الذين تقل اعمارهم عن ٣٥ عاما وينتمون الى ٥٢ دولة .. فكان أهم حدث فنى جاء فى نهاية الستينات وكانه كشف حساب لتلك الحقبة ، واعلان عن الاتجاهات الفنية التى ينتظر أن تسود الفنون فى حقبة السبعينات .**

ولا شك أن تجميع نماذج من اعمال شباب فنانى ٥٢ دولة هو أهم حدث ثقافى يؤرخ لتطور الفن والفكر عند الاجيال الجديدة ويمكن اعتباره وثيقة تاريخية ومؤشر ينبىء باتجاهات الفن فى المستقبل القريب .. وقد مثل شباب كل دولة فنان واحد فى كل فرع من الفروع التى دارت حولها المنافسة وهى التصوير ، النحت ، الحفر ، التصوير الفوتوغرافى ، الاعمال الفنية الجماعية ، العمارة وتخطيط المدن ، الموسيقى المصاحبة للمسرحيات ، الالقاء المسرحى ثم الافلام القصيرة .

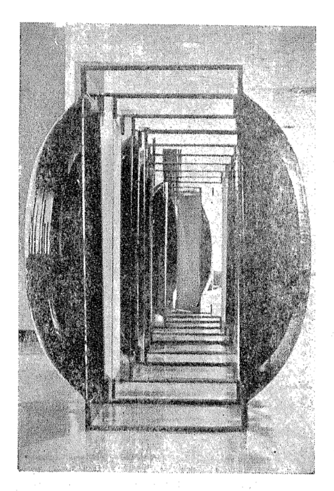
ومن هنا يتضح أن بينالى الشباب فى باريس لم يقتصر على الفنون التشكيلية كما هو الحال في معظم المعارض الدولية انما اتسع ليشمل كل الفنون سواء التشكيلية أوالسمعية أو البصرية.. وتقدم كل فنان ثلاثة أعمال على الاكثر فى الفرع الذى يمثل بلده فيه .. وليست هناك أى شروط فيما يتعلق بحجم أو شكل أو أسلوب العمل الفنى دون أى تدخل من المشرفين على البينالى باعتبار أن مثل هذا التدخل يؤدى الى الحد من حرية العارضين فى الابتكار والتجديد والخلق ، وقد أدى هذا الامر الى ازدحام بنايات المعرض الاربع بالمعروضات وسخط عدد من النقاد على أسلوب العرض الردىء الناتج عن انخفاض ميزانية البينالى عن الدورات السابقة .

لقد أقيم هذا المعرض بانتظام كل عامين على مدى عشر سنوات ليلقى الضوء على فنانى المستقبل من الشباب وليتيح التعرف على الاتجاهات والاساليب التى ينتظر أن يكون لها شأن فى المستقبل .. **ولهذا يعتبر جزءا اساسيا من الاهتمام العالمى بالشباب ..** والى جانب ذلك يتضمن هذا المعرض الدولى محاولة باريس استعادة مجد مدرستها الشهيرة التى انحسرت عنها الاضواء منذ الخمسينات .

ومعنى هذا أن المسئولين عن الفن فى باريس يحاولون بهذا البينالى اجتذاب شباب الفنانين فى العالم الى الاقامة فى باريس فجوائز البينالى هى منح للاقامة فى فرنسا تتراوح بين شهر وثلاثة أشهر .

فمدرسة باريس هى **مجرد مصطلح جغرافى ولا تعنى اتجاها فنيا محددا، ولا تعطى صورة لتطور متصل فى الفن** وانما مدرسة باريس تضم كل الفنانين الذين عاشوا وانتجوا فنهم فى فرنسا سواء كانوا من اصل فرنسى مثل **جورج براك** أو من خارج فرنسا مثل **بيكاسو** الاسبانى الاصل أو **شاجال** الروسى المولد أو **جياكومتى** السويسرى .

وفى أعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت أزمة مدرسة باريس بوفاة أشهر أقطابها فى حين توقف الباقون عن التجديد وابتعدوا عن بؤرة الاهتمام في الحركة الفنية ، بعد أن كانت المذاهب الفنية الجديدة تبدأ من باريس وتنتشر فى جميع انحاء العالم .. لقد تغير الحال الذى استمر لاكثر من قرن ونصف وانتقل مركز فن النحت الى لندن التى تضم « **هنرى مور** » و « **لين تشادويك** » ...



مرايا ملونة من البلاستك يشاهد المتفرج نفسه فيها كما فى مدينة الملاهى

وهناك ايضا ظهر النحت المتحرك قبل أن يعرف فى أي مكان فى العالم . وكذلك فى مجال التصوير انتزعت الولايات المتحدة الامريكية زعامة هذا الفن من باريس بظهور الفن البصرى وفن البوب آرت .

من هذا يتضح الدور الثقافى الذى أقيم من أجله بينالى باريس للشباب علاوة على مهمته الفنية التى جعلت منه مهرجانا دوليا كبيرا يتضمن أصدق تعبير عن الاتجاهات الفكرية لدى الشباب فى المجالات الفنية .

مهرجان التقاليع الساخرة

علق احد النقاد الفرنسيين على بينالى الشباب الاخير قائلا : ((**انه يمثل انتقاد الاسياد الصغار**)) (يقصد شباب الفنانين) .. والواقع أن الطابع الغالب على فنون الشباب هو السخرية والتهكم من كل ما يحدث فى العالم .. انهم يسخرون من التكنولوجيا الحديثة ومن التقدم الصناعى ومن كبار الفنانين .. حتى غزو الفضاء لم يسلم من سخريتهم ..

ورغم هذا كان هناك من هم أكثر سخطا وسخرية اذ نظم عدد من النقاد معرضا لشباب الفنانين الفرنسيين الذين لم يشتركوا فى البينالى وأقاموه بالقرب من المبانى الاربع التى شغلها المعرض الكبير ووضعوا على واجهة معرضهم عبارة تقول (**البينالى يساند السلطة ـ والسلطة تساند البينالى**) .. اما تماثيل المبنى الكلاسيكية الطراز فقد حولوها الى أشكال ساخرة بأن وضعوا تمثال تجريدى على الكف الممدود لاحد التماثيل ولفوا حول الرأس شريطا ملونا ثم حزاما مزركشا على وسط تمثال آخر وعلقوا بين التماثيل زينات الاعياد والبالونات الملونة فتحولت واجهة المبنى الى طابع مشحون بالسخرية يقترب من أسلوب أعمالهم التى قدموها فى داخل معرضهم .. ويكفى أن نقدم نموذجا واحدا من الاعمال التى ضمها هذا المبنى ليتضح مدى هذه السخرية .. فقد قام أحد العارضين بتنسيق حبات البرتقال على أرضية القاعة لتكتب كلمة برتقال وبحبات التفاح كتب كلمة تفاح وبحبات الليمون كتب كلمة ليمون !

وفى يوم افتتاح البينالى أعلن هؤلاء الشباب رأيهم فى الاستعمار الامريكى والنظم العسكرية الاوروبية بأسلوب مسرحى .. فقد دخلت فتاة سمراء الى الساحة التى تتوسط جناحي متحف الفن الحديث بباريس حيث أقيم البينالى وهى تتدثر بالعلم الامريكى .. لقد ظهرت أمام



الشباب فى مشية الاوزة الهتلرية يوم افتتاح البينالى

الجمهور عارية تماما عندما خلعت العلم وفرشته على الارض ، واقترب منها شاب بملابس البحارة الامريكيين ليقوم معها بتمثيل ممارسة الحب علنا امام المشاهدين .. ثم لفت نفسها بالعلم الامريكى وانصرفت ليدخل الساحة شباب آخر يمشى مشية الاوزة الهتلرية المعروفة وهم يرتدون نماذج من الملابس العسكرية لكل الجيوش الاوروبية بما فيها الجيش الفرنسى .

وفى زحام يوم الافتتاح تحطم الكثير من المعروضات وتوقفت أغلب الاشكال المتحركة والمضيئة .. واختفت تماما بعض الاعمال مثل كرسي من الجليد انصهر ولم يبق منه الا الهيكل الذى كان يحيط به الثلج ، وانفجرت مجموعات البالونات التى شكل منها عدد من الفنانين أعمالهم .. ولهذا كان الانطباع العام عن المعرض هو ما يتضمنه من التقاليع الفنية الساخرة ضمن محاولات الشباب لاقتحام القمة الفنية بكل الطرق .. **منها الفكرى والفلسفى ومنها البهلوانى غير الاصيل .**

والواقع ان الاشكال والخامات المألوفة فى الفنون التشكيلية تكاد تختفى من فن الشباب فقد تراجعت اللوحة والتمثال لتفسح المجال واسعا امام التشكيلات الديناميكية من مختلف الخامات .. الزجاج والورق والجلد والصفيح والماء والقش والخشب .. كل شيء عدا قماش الرسم والالوان التى توزعها الفرشاة على سطح مستو .. ومن النادر ان نرى بين فنون الشباب لوحة أو تمثال يصور لحظة أو شكلا جماليا اختاره الفنان ليثبته على سطح لوحته أو فى تمثاله .. وهو الامر الذى الفناه فى كل تراث تشكيلى .. اننا هنا نجد ان التصوير والنحت والموسيقى والاضواء ومختلف العلوم .. كلها قد اختلطت ببعضها مكونة أعمالا هى فى حقيقتها محاولات للتوصل الى شكل جديد فى الفن .. **التجديد والابتكار** هما الدافع الى انتاجها فالبالونات المنفوخة الضخمة تصدر من داخلها اضواء متغيرة مصحوبة بأصوات صاخبة والماء يصعد ويهبط فى أنابيب زجاجية .. وأجزاء الاشكال المجسمة تتحرك صعودا وهبوطا ثم يمينا ويسارا .. ويندفع تيار هوائى شديد مصحوب بضوضاء عنيفة داخل خيمة علقت بها البالونات الصغيرة وقطع المعدن .. اما أجهزة الفانوس السحرى فهى تقوم بدور رئيسى فى تشكيل موضوع العديد من الاعمال الفنية .

لقد أصبحت كلمة تمثال أو لوحة لا تطابق معظم الاعمال الفنية للشباب أو تدل عليها وانما الاسم الوحيد الذى يمكن الاصطلاح عليه هو « **العمل الفنى** » .

لقد أثارت هذه الاعمال الى ابعد الحـدود شغف الاطفـال باللعب والمرح فراحـوا يقفزون ويمرحـون بين المعروضات فى سعادة بالغة وتحطمت معظم الاعمال الهشة ولم يؤد ذلك الى غضب الفنانين الذين أعلنوا انهم ينتجون فنا للاستهلاك !!

الموتى المعروفون !

فى حديقـة المتحف المطلة على نهر السـين وبجـوار أعمال النحت الضخمة الكلاسيكية المعدنية والرخامية عرضت مجموعة من أعمال النحت لمختلف الدول المشتركة فى المعرض وهى الاعمال التى لم تتسع لها القاعات .

فى هذه الحديقة عرض الفنان الارجنتينى الشـاب **لويس كربالا** ٣٢ نصـبا تذكاريا « **للموتى الارجنتينيين غير المجهولين** » وهذه النصب التذكارية عبـارة عن خيـام أو مظلات من قماش الخيام المشدودة على هيكل معدنى مثلث الشكل عرض كل منها نصف متر وارتفاعها ٨٠ سم وكلهـا متشابهة الشكل ومرصوصة بجوار بعضها فى نظام وتتـابع وكل مظلة منها كتب عليها الفنـان جملة سـاخرة باللون الابيض الناصع تقول «**فى ذكرى الذين ماتوا من الضحك**» .. « **فى ذكرى الذين ماتوا من الخجل** » .. « **فى ذكرى الذين ماتو من الرعب** » .. وهكذا ٣٢ نوعا من الموتى الارجنتينيين المعروفين .

السخرية من الفضاء

أما الفنان الفرنسى «مارك بروس» فقد قدم أعماله تحت اسم الفضاء وكل عمل من أعماله الثلاثة لايزيد فى الحقيقة عن مجموعة من الالواح الخشبية يشكل منهاكنجار بسيط سطحا أملسا يستطيع أن يصنعه أى انسان .. أحد هذه السطوح الخشبية على شكل مثلث كبير غطى الفنان ركن القاعة عندما التصقت أضلاع المثلث بالحائطين والارض وأطلق على هذا العمل اسم «الى الفضاء» .. أما العامود الذى يتوسط القاعة فقد غلفه «بروس» بهـذا الخشب من الارض حتى ارتفاع قامة الانسان وأطلق عليه اسم «رجل الفضاء» ثم صندوق خشبى لايزيد شـيئا عن صناديق البضائع وأطلق عليه «عصر الفضاء» .. وقد كان العمل الثانى مغريا للجمهور .. ويستفز المشاهدين ليكتبوا عليه رأيهم بصراحة وكأنه سبورة بيضاء .. وفى نهاية كل يوم يقوم الحراس بطلاء العمل الفنى باللون الابيض لازالة تعليقات المشاغبين أو محاولة اخفائها ليكتب غيرهم فى اليوم التالى تعليقاتهم الجديدة مثل (ياابن .. هل هذا فن ؟) .. (**هذه القاذورات مكانها دورة مياه**) .. (**لقد مات الفن على يديك يابروس**) .. (**حضرت ولم أجدك**) .. هذا فى حين قام زائر آخر برسم قلب يخترقه سهم وكتب تحته « **فى ذكرى أسخف مارأيت ياحبى**» ثم وضع توقيعه .

ومن الاعمال الساخرة أيضا قفص زجاجى ضخم له فتحتان وقد عُلق الفنان «ديرك ميلر» صاحب هذا العمل لافتة كتب عليها «**ممنوع تقديم الطعام**» !!

اتجاهات فن الشباب

وليس معنى هذا أن كل ماقدمه الشباب هـو على هذا المستوى الساخر اللامبالى وانمـا هنـاك الكثير من الاعمال الجادة ذات المستوى الفكرى العميق .. لقد كان هذا المعرض عيدا للشباب بمعنى الكلمة يضم كل ماهـو جرىء ومرح ويثير الخيال اذ يتجمع فيه عـدد كبير من أصحاب مواهب الخلق العالمية ، ومع هذا فقد هاجم النقاد معظم المعروضات على أنها فى كثير من الحالات تمثل مسخا مشوها لاعمال كبار الفنـانين التى سبق أن شـاهدها جمهور الفن الاوروبى خلال السنوات العشر الماضـية . فأساليب الحركة فى الفن واستخدام الاضاءة والبالونات وغيرها هى اتجاهات مسبوقة ولكن هناك قليلا جديدا يتضمن عطاء حقيقيا .

لقد كانت الحرية المطلقة للشباب فى شكل العمـل ونوعه من أسباب نجاح هذا المعرض واقبال الدول عـلى المشاركة فيه والذين يفوزون بجوائزه تسلط عليهم الاضواء باعتبارهم فنانى المستقبل ويتهافت عليهم تجار الفن .

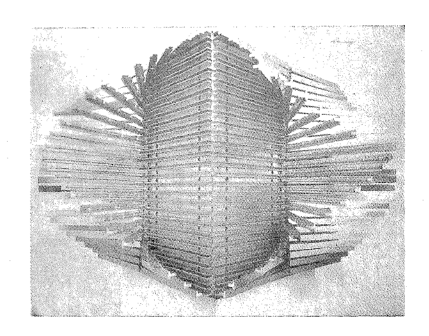
ويسيطر على فن الشباب أربعة اتجاهات رئيسية . الاول هو الاتجاه الى مزج كل الفنـون بعضـها ببعض واستخراج عمل واحد منها .. فالسينما والصور الثابتة المتتالية والاضواء والحركة الميكانيكية والموسيقى والاصوات واستخدام مختلف الخامات دون وضع حدود فاصلة بين الفنون المختلفة هو أبرز الاتجـاهات التى سـيطرت على العرض .. أما الاتجاه الثانى فهو اشراك المتفرج فى تشكيل العمل الفنى اذ يترك للمشاهد حرية تحريك وتبديل وتغيير أماكن مفردات العمل سواء كانت مرتبطة به كالمفصلات أو منفصلة عن بعضـها كالمكعبـات الخشبية المختلفة الاحجام والاشكال .

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه العبثى غير المبـالى الذى يرفض الخضوع لاى مقاييس نقدية ويتعمد تحطيم كل قاعدة ويلجأ الى «الشخبطة» أو كل ماهو غريب وغير مألوف .

وفى النهاية يأتى الاتجاه الرابع وهو الفن المستهلك الهش الذى يتحطم ويندثر ويختفى بعـد سـاعات من اتمامه .

وحدة كل الفنون

اذا كنا فى مصر لانزال نخوض معركة التشخيصية والتجريدية ونعانى من انخفاض مستوى الوعى الجمـالى بين الجماهير فان حركة التطور الفنى العالمية قـد عبرت هذه المرحلة الى آفاق جـديدة فـكانت من مميزات فن الشباب التى حظيت بالاهتمام الاكبر من منظمى هـذه الدورة لبينالى باريس تلك الاعمال الجماعية التى يشارك فى صياغتها وتقديمها مجموعات الفنانين الشبان فى الدول المشتركة فى العرض .



وفى الوقت الذى لم تشارك مصر في هذا الفرع كانت اكبر جوائز البينالى مخصصة له قد فازت بها «اورجواى» عن عمل يمزج بين النحت والتمثيل الصامت .. انه يشبه هيكلا خشبيا كالذى يقام عند بناء العمارات يغطى بعض المسافات بين تلك الاخشاب . القماش الابيض والنايلون الشفاف وكل شىء فى الشكل مدهون باللون الابيض .. ويرتدى عدد من الفنانين ملابس بيضاء ملتصقة بأجسامهم تشبه ملابس راقصات وراقصى الباليه ويقوم هؤلاء الفنانون بدور تشكيلى رئيسى فى العمل الفنى اذ يقفون في اماكن متفرقة من الشكل الكبير ويتحركون ويحركون اطارات خشبية وأجزاء مفصلية بحركة بطيئة وكأنهم يمثلون تمثيلية صامتة .. والشكل فى تغيير مستمر . ويعتبر الجسم الانسانى جزءا أساسيا فيه وفى نفس الوقت تتغير الاضواء الصادرة من داخله وتتغير تبعا لذلك الظلال الواقعه على القماش المشدود فى اماكن متفرقة من الشكل ، وهكذا يقترب بشدة من العرض المسرحى .

وقد اطلق على هذا العمل اسم « كرونوس » اى اله الزمن وقد قدمه مرسم « مونتوفيديو » باورجواى. لقد انشأ هذا المرسم عدد من اساتذة الفنون هناك بهدف التجريب ومحاولة التوصل الى اعمال فنيه جديدة فى شكلها ومضمونها واستطاع طلاب هذا المرسم تحقيق هذا العرض المتكامل خلال خمس سنوات ثم قدموا عروضهم فى « التيت جالارى » بلندن بنجاح على مدى ثلاثة اشهر قبل ان ينقلوا الى بينالى باريس ليفوزوا بالجائزة الاولى للاعمال الفنية الجماعية ..

وهناك أيضا الاعمال الجماعية التى قدمتها تشيكوسلوفاكيا وتمزج بين الصورة والكلمة والموسيقى فى عروض تؤديها اجهزة الفانوس السحرى والاشرطه المسجلة .. فعلى شاشة دائرية يبلغ محيطها ٢٠ مترا تقريبا عرضت ثمانى اجهزة لعرض للشرائح الثابتة مجموعات من الصور تمثل العديد من المواد الفنية والجمالية .. الجديد فى هذا العمل ان المشاهد يرى اكثر من ستة صور فى وقت واحد كلها عن موضوع واحد وتتابع الصور عن نفس الموضوع بينما تذيع الاشرطة المسجلة مايوضح الموضوع أو الموسيقى التى تتناسب معه أو قصائد شعرية أو ماأشبه ..

جائزة التصوير

ولعل أكثر مايثير الاندهاش هو العمل الفائز بجائزة التصوير الاولى .. فاللوحة الفائزة هى لوحة فوتوغرافية ولكنها تصور مزيجا من النحت وأعمال الديكور والرسم ثم الجسم الانسانى .. وقد جمع الفنان كل هذه العناصر في تكوينات موفقة استحق عنها جائزة التصوير الاولى وهو الفنان الالمانى «جنتر رامبو» وهكذاتخطى الفنان كل الحواجز بين التصوير والنحت والزخرفة الفوتوغرافية ومزج كل هذا مصورا الجسم الانسانى العارى فى أوضاعه المختلفة وفى المكان الطبيعى للعرى وهو الحمام مع اضافة التمثال العارى وكأنه انعكاس الانسان في المرآة .

الفنان هو المتفرج

أما الاتجاه الثانى الذى يعطى للمتفرج حق لمس المعروضات بل ويطالب المتفرج بتدريب حواسه الجمالية وتنشيط قدراته على التشكيل .. كان يتزعم هذا الاتجاه الفنان الالمانى «رولف جلوسماير» الذى قدم مجموعة من الاشكال التى تتضمن «المفصلات» و «الاكر» وغيرها من الاشياء المتحركة ويقوم المتفرج بتغيير اتجاهاتها مكونا الاشكال التى يرضى عنها وكل متفرج يجرب خياله وذوقه التشكيلى من خلال هذه المشاركة التى يتيحها الفنان له ..

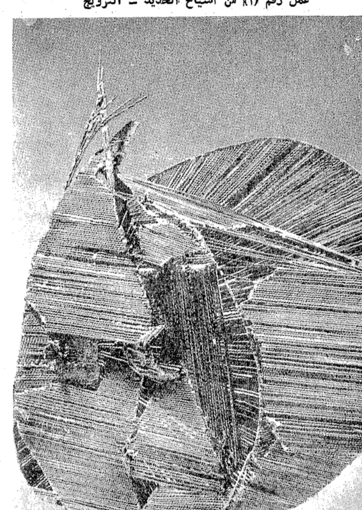
وعلى نفس النمط يسير فنان آخر قام بطلاء حائطى أحد الممرات وسقفه باللون الاسودووضع مجموعة من المكعبات الخشبية الكبيرة عند مدخل الممر ليقوم كل مشاهد بتنسيق هذه المكعبات كما يحلو له وكأنها من العاب الاطفال .

الاتجاه العبثى

أما الاتجاه العبثى فقد تمثل فى معروضات اليابان التى قدمت مجموعة من الاعمال لا معنى ولاشكل لها فقد فرشت قماش خيمة على الارض واطلقت عليه فرش القماش، وقدمت كوما من الخشب المحترق وآخر من الرمال ثم حوضا للمشاهدين حرية فتح أدراج المكتب واخراج أى شىء فيها هو كل ماقدمته . وهناك ركن في المعرض لم أستطع معرفة اسم صاحبه أو الاستدلال على الدولة التى ينتمى اليها ، فى هذا الركن مكتب ملطخ بالالوان والشخبطة وعليه نفايات وأوراق وقصاصات صحف وبقايا أقلام ملطخة وقد غطى الفنان الحيطان المحيطة بالمكتب بنفس البقع اللونية وترك للمشاهدين حرية فتح أدراج المكتب واخراج أى شىء فيها ووضع أى شىء من على المكتب فى الادراج ! ..

وقد أثار الفن العبثى حوارا طويلا مع طلاب مدرسة

عمل رقم (١) من أسياخ الحديد ـ النرويج



الفنون فى باريس أعلنوا فيه انهم لايرسمون ليقيمهم النقاد أو ليشاهد الجمهور انتاجهم أو حتى للتعبير عما يجول بخواطرهم وانما هم يرسمون كمن يصرخ من الالم أو يضحك لمشهد ساخر أو يخرج صيحة استنكار أو اندهاش أو ماأشبه .. فكل هذه الاصوات لاتزيد فى حقيقتها عن تفريغ شحنات الالم أو السعادة أو الدهشة والتعجب .. وهكذا رفضوا كشباب من أجل تحقيق الذات المتفردة كل ما هو ثابت ومتفق عليه فى هذا المجال من قبل .

ويمكن أن يضاف الاتجاه الرابع وهو الفن المستهلك الى الاتجاه العبثى السابق أو اعتباره امتدادا وأستمرارا له .. فالاحساس باللاجدوى وعدم التقيد بأى قيم أوتقاليد سابقة ورفض النقد ورفض الجمهور وتعمد الابتعاد عما يؤدى الى خلود العمل الفنى وبقائه ، وكلها تمثل جذورا فكرية واحدة وتصل الى منتهاها فى الفن المستهلك المصنوع من خامات هشة وقابلة للتحطيم أو غير قادرة على البقاءاكثر من ساعات قليلة ، ولعل أهم مايمثل هذا الاتجاه هوالتمثال المصنوع من الجليد الذى أتم الفنان انجازه قبل الافتتاح بدقائق وبعد نصف ساعة من بدء المهرجان كان التمثال قد ذاب ولم يبق منه غير هيكل خشبى لكرسى ضخم تحته وعاء كبير استقبل الماء بعد أن انصهر الجليد .

وعلى نفس المنوال كانت هناك مجموعة من الاشكال التى استخدم الفنانون فى تحقيقها بالونات الاطفال بعد ملئها بغاز خفيف مثل الايدروجين وتثبيتها فى هيكل معدنى بخيوط تطول أحيانا وتقصر أحيانا أخرى وقد انفجرت كل هذه البالونات فى الايام الاولى لافتتاح البينالى .. وفى متحف الفن الحديث بروما شاهدت عملا ينتمى الى هذا الاتجاه .. ففى حديقة المتحف خرطوم ضخم طويل يلتف حول نفسه بطريقة عشوائية تحقق شكلا لو لمسه أو عبث به أحد لتغير وانتهت دلالة اسم الفنان الذى شكله بدون اى مواد تثبت الشكل .. **ان مثل هذه الاعمال تمثل نوعا من الفكر الفلسفى العبثى فى اقصى مراحله .**

بعد استعراض هذه الاتجاهات فى حركة الفن التشكيلى للشباب عالميا يقفز سؤال .. **الى أين تتجه حركة الفن التشكيلى ؟**

والاجابة على هذا السؤال عسيرة الى حد ما ولكن يمكن استقراء بعض الظواهر التى تحقق استنتاجات محددة .. فالتخلى عن جميع القيم والتقاليد يؤدى الى ردود فعل قد تصل فى عنفها الى حد العودة الى التشخيصية وربما الواقعية أو الطبيعية عند البعض .. فى حين ان الاتجاه الجاد الذى يحاول مزج كل الفنون وازالة الحواجز بين **المسرح والموسيقى والسينما والتصوير الفوتوغرافى وغيره من فروع الفنون هو الاتجاه الذى ربما تطور واتخذ مكانة عالمية** ..المهم ان فن السبعينات لن يكون له مكان فى المتاحف فهو يخرج متمردا على الطابع الاستاتيكى المعروف والمتوارث فى الفنون التشكيلية ليصبح عروضا كعروض المسرح والسينما أو فنا نفعيا يستغل كل الامكانيات المقدمة له بغير حدود .

صبحى الشارونى

رد على مقال ..

التناقض والبراجماتية في

.. التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

● إننا لا نحتاج اليوم من المثقفين إلى دور الفقيه الجديد ، الذى يحاول تفسير النصوص تبعاً لمقتضيات العصر وحاجاته ، عن طريق إعادة بناء جديد للعقائد بقدر ما نحتاج بإلحاح إلى المفكر الثورى والتنظيم الشعبى الحقيقى .

هانى سليمان

قبل أن اتعرض لمقال الدكتور حسن حنفى ((التجديد والترديد فى الفكر الدينى المعاصر)) ، الفكر المعاصر ، عدد ابريل ، ١٩٧٠) ، أرغب فى تفنيد وجهة النظر العقلانية الساذجة حول ((التراث والتجديد)) والتى هيأ قصورها العلمى سببا من الاسباب الاساسية ، لكى يقيم الكاتب وجهة نظره الخاطئة الخاصة الى التراث والمعتقدات والدين .

قصور وجهة النظر العقلانية الساذجة :

تؤدى وجهة النظر العقلانية الساذجة للدين ، الى طمس جوانب هامة ، وفى أحيان كثيرة ، الى طمس الظاهرة نفسها بطريقة عشوائية ، بدلا من دراستها فى نشأتها وحركتها وشمولها والاحتمالات المختلفة لتطورها ، تبعا للامكانيات الواقعية المتاحة لها ..

هذا بالاضافة الى الخطأ المنهجى القاتل الذى تنزلق اليه هذه النظرة ، حين تحاول أن تحصر الظاهرة ضمن الاطار الفكرى المجرد ، مما يساهم فى تحول المسألة الى مسألة صراع بين الخرافات والاوهام الباطلة من جهة ، وبين ناموس العقل الحر من جهة أخرى ، أو بتعبير آخر ، الى صراع بين الخير والشر .

ومثل أى صراع من هذا النوع ، فلابد أن يسيطر فى النهاية ، الجانب الخير وأن تحل الهزيمة بجيوش الظلام والاوهام ، وان يكن الانتصار ، هذه المرة لا عن طريق العناية الالهية والروح المرشد ، بل بفضل **((الوعى))** كعنصر احادى منعزل ، يستمد نموه من ذاته . وذلك ، مما يجعل قصوره وامكانياته لا تتحدد باطار المرحلة التاريخية وطبيعة المجتمع المعين .

وكمقابل لهذه النظرة ، فان الفهم التاريخي السليم لا يمكنه أن يعترف بالفكرة الساذجة التى ترد الدين الى مجموعة من الخرافات والاوهام المسيطرة على العقول كنتيجة لتفشي الجهل وحده فى حياة الناس .. ذلك ، لان للدين أساسا قويا فى حاجة الانسان المضطهد المستغل (بفتح الغين) الى العزاء . **فالانسان الذى فقد كل حس بكرامته الانسانية وبجمال الفكر والاحساس الجمالى والغنى الروحى سيحتاج حتما الى تلبية ما ، لما يفتقده على أرض الواقع الاجتماعى.**

وليس الدين أفيون الشعوب فقط ، كما يروج التفكير الساذج ، بل انه « زفرة المضطهدين » أيضا انه انعكاس للشقاء الواقعى واحتجاج على هذا الشقاء فى نفس الوقت . وان كان طابع هذا الاحتجاج سلبيا دائما (ذلك مع العلم ، بأن الجذور الاولى للدين تمتد الى ما قبل مجتمع الطبقات ، حيث كانت قوى الطبيعة الخارجية تنعكس على شكل خوارق فى أذهان البشر الاوائل) .

ان السبيل الحقيقى الذى يمكن أن يتم من خلاله اختبار الدين اختبارا علميا هو عن طريق تفسيره — لا انكاره ورفضه هكذا — وبالتالى ، تحليل الشروط الواقعية للحياة الانسانية التى انتجته ، على الرغم من صعوبة هذا الامر وتعقيده . ومما لا شك فيه ، ان نقد الدين ، سواء عن طريق النقد العقلى المجرد ، أو حتى عن طريق تفسيره تفسيرا تاريخيا صحيحا لدى قلة أو طليعة معينة ، لا يعنى اضمحلاله (وكأنه كان ناتجا ببساطة عن تصور فكرى بحت) ، اذ سيظل الدين يحتفظ بهيمنته ونفوذه فى الحياة الاجتماعية وداخل أعماق الحياة النفسية والدوافع اللاعقلية للكائن الاجتماعية فترة طويلة من الزمن ولن تتغير طبيعة هذه الهيمنة الا حين تصبح حياة الانسان من الناحية المعيشية الواقعية ، وعلاقاته مع أمثاله ومع الطبيعة قائمة على أساس عقلى ، أى حين تخلو العلاقات الانسانية تماما من الطفيلية والاضطهاد والجهل والعجز وتزداد سيطرة الانسان على الطبيعة . وحتى يحين ذلك الوقت (الذى سيحققه الانسان من خلال كفاحه المتواصل)، فسيزول فعلا كل أساس موضوعى للاغتراب عن الجوهر الانسانى بما فيه الافتراب الدينى . ولا يعود للانسان أدنى مبرر للتخلى عن جوهره والانفصال عن ذاته عن طريق اطلاق أفضل ما فى ذاته من جمال وقدرة وطيبة ، خارج ذاته ، على شكل انعكاسات خيالية ، أى حين يتحقق التحرر الانسانى الشامل ويتعرف الانسان على قواه الخاصة فينظمها بوصفها قوى اجتماعية ، **وعندما يصبح فى حياته الواقعية ليس مجرد فرد معزول عن الحياة الانسانية الحقيقية لكى يبحث عن بديل لهذا النقص والافقار والانحراف عن جوهره الاجتماعى بواسطة فصل هذا الجوهر على شكل قوة خارجية .**

وعلى هذا ، فالسؤال هنا هو كيف يمكننا ان نلحض عن طريق العقل وحده معضلة لا تنتمى من حيث أساسها ودوافعها الى العقل بمعناه الخالص ؟

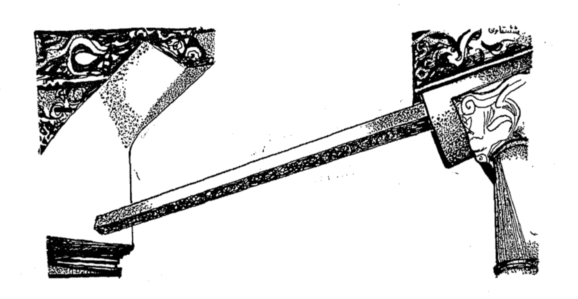
اننا نرتكب خطأ فادحا ، اذا نظرنا الى الدين باعتباره مجرد سلاح أيديولوجى ، فقط ، « **اصطنعه** » المستغلون (هكذا تعسفا من العدم) ، أو اذا ما اختزلناه الى مجموعة من الخرافات والاوهام التى تصمد أمام سلطان العقل . لانه ينبغى لنا ان نبحث عن الاحتياجات الانسانية ، الفعلية والوظيفة العملية اليومية التى يؤديها الدين فى حياة الناس الواقعية .

اما اذا اكدت وجهة النظر العقلانية الساذجة على الفصل بين « **الشعور الدينى الخالص** » والدين نفسه ، وبين مجموعة المعتقدات التى تحيط به وركزت نقدها على هذه المعتقدات فقط ، فانها تكون ، والحالة هذه ، قد تركت لنا مجالا رحبا للتصوف .. (وذلك تحت شعار النظرة العقلية والعلمية) ، وكان نقدها جزئيا يخص بعض المظاهر والجوانب دون الوصول الى نظرة تاريخية جذرية شمولية من شأنها أن تقودنا الى الكشف عن جوهر القضية .

ومن ضمن المظاهر التى يتجلى بها قصور هذه النظرة وشكليتها ، طريقة استخدامها الكيفى للادوات المنهجية بشكل مطلق . انها لا تقيم حججها على أساس دراسة هذا التراث المحدد او ذاك ، هذا الدين المحدد أو ذاك ، بتفسير الظروف التاريخية التى نشأ فيها والتمعن فى نقد حججه وأفكاره الخاصة — أى من الداخل — ، والعمل على اكتشاف المضيء والعقلى والانسانى المتداخل مع الغث واللاعقلى واللاانسانى .

الخصوصة لا تؤدى الى انكار السمات العامة المشتركة :

ومن هنا ، فان النقد « **لا يعنى الترديد** » كما يقول الدكتور حسن حنفى بحق ، ولكن ، هذا لا يعنى ، أيضا ، التأكيد على «**الخصوصية**» والاعتقاد بأن لكل دين جوهره المطلق الخاص . ان فكرة الكاتب تحتوى على حقيقة هامة ، وهى أنه يجب نقد كل تراث ودين على أرضه الخاصة والا لما عاد النقد علميا . ولكن هذا لا ينبغى أن يقودنا الى الاستنتاج بأن النظرة الدينية ، من حيث الجوهر ، تختلف تبعا لتعدد الاديان ! والواقع ان هناك فقط ، اختلافا فى التفاصيل والجزئيات المختلفة وفى طريقة تكوين وصياغة الجوهر الاساسي للدين المعين .. وهذا الاختلاف الحاصل هو نتيجة للظروف الخاصة لكل عصر وتبعا للابساته التاريخية والاجتماعية ، أى نظرا لطبيعة وتطور القوى الاجتماعية المتصارعة من ناحية ، ولدرجة سيطرة هذا المجتمع ، الذى يضم القوى الاجتماعية



المتصارعة هذه ، ككل ، على الطبيعة فى مرحلة معينة ، من ناحية أخرى .

حقا ،« ان كل فكر له بيئته التى ينشأ فيها »
كما يقول الكاتب — ومن يختلف معه حول هذه البديهية ؟ — وانه يتعين على النظرة العلمية كى تكون نظرة علمية فعلا ، أن تقف لتفسر هذه الظروف من الداخل ، وليس بواسطة أدوات نقدية خارجية ، وان كانت هذه أساسية وضرورية من الناحية المنهجية ، وبالرغم من أهمية هذا المطلب من وجهة النظر العلمية ، فان ذلك لا يجعلنا نعتقد بأن جوهر النظرة الدينية يختلف تبعا لكل دين عن الاديان .. يقول الدكتور حسن حنفى « .. **فليس هناك معطى دينى واحد فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام** » ! ويقول أيضا بعد أن يميز بين التفكير الدينى والفكر الدينى « **الفكر الدينى قد يكون تفكيرا دينيا ، وقد يكون تفكيرا علميا** » . فهل بامكاننا أن نطالب تحت شعار الخصوصية والرغبة فى النظرة العلمية المدققة الى « تحويل الدين الى ايديولوجية ثورية » والمضى فى الاعتقاد بأن لكل دين جوهره الخاص ؟

انه لا يكفى هنا أن نوجه النقد الى الكاتب على أساس وقوعه فى التناقض والخلط بين الجزئى والجوهرى ولكننا قد نستطيع أن نصل الى لب المشكلة اذا تساءلنا ما الذى يقصده سواء بوجهة النظر العلمية أو بوجهة النظر الدينية ؟

الفرق بين التخصص العلمى «العملى» ووجهة النظر العلمية :

أعتقد ان ما يقصده الكاتب بوجهة النظر العلمية هو تلك النظرة المتخصصة « العملية » الجزئية للعلم . فهو عند ما يرى اشتغال كثير من علماء الدين المسلمين فى مسائل العلم التجريبى مثل ابن سينا وابن حزم وغيرهما ، فانه يستنتج ، على التو ، بأنه لم يكن هناك فى تراثنا القديم أدنى « **تعارض بين الدين والعلم** » ! مع العلم بأن هذا الامر لم يكن يجسد طابعا مميزا لتراثنا العربى القديم وحده .

ولكننا عندما نرى بأن رجلا دينيا يعمل فى احد مجالات العلم التجريبى ، فلا يلزم عن ذلك القول بأنه لا يوجد أدنى تعارض بين الدين والعلم ، أو ان هذا يؤدى به تلقائيا الى وجهة نظر علمية تجاه شتى القضايا الاجتماعية ، والحقيقة ان اشتغاله بالعلم من شأنه ان يؤدى الى وجود تناقض معين بين منهجه التجريبى كعالم وبين وجهة نظره الدينية أساسا الى بعض المسائل ، وانه يتعين علينا ، فى هذه الحالة ، أن نلاحظ مدى هذا التناقض وحجمه كى نتمكن من وضعه فى علاقته الصحيحة وتناقضه مع حدود الاطار العام لنظرته التقليدية للمجتمع والانسان والعالم .

اننا كثيرا ما نجد ، فى عصرنا هذا بالذات ، عددا كبيرا من العلماء الذين يعملون فى مجالات علمية متقدمة مثل الذرة والسبرنطيقا وغيرهما ، لا يزال يسيطر على تفكيرهم عادات وتقاليد ووجهات نظر غير عقلية (وذلك خارج حدود تخصصهم ، أى أثناء استخلاص النتائج ووجهات النظر العامة) وايديولوجيات تنتمى فى أصولها الى حقبات وعصور تاريخية قديمة وقوى اجتماعية على وشك التلاشى ، وتعبر عن مفهوم مثالى زائف ..

فالنظرة العلمية هى مفهوم فلسفى (لان العلم الذى يدرس ويعمم النتائج الاساسية للعلوم المختلفة ، هذا

العلم الذى يدرس اشمل واعم قوانين الحركة فى الطبيعة والمجتمع والفكر ، يمثل وجهة نظر الفلسفة المادية) ، وقد يشترك شخصان احدهما رجعى والآخر ثورى ، الاول مثالى والثانى مادى ، قد يشتركان فى التخصص العالى فى احد العلوم .

صحيح ، اننا نقر النظرة المادية التلقائية التى يتميز بها العلماء عامة ، غير أن الخلفيات الميتافيزيقية والمثالية والغيبية لا تكف عن ممارسة تأثيرها الفلسفى عليهم ، مما يمنع توصلهم الى « **نظرة علمية** » بالمعنى الفلسفى .

ويمثل اينشتين ، مثلا ، وهو من أعظم العلماء فى القرن العشرين ، أبلغ دليل على صحة هذا الرأى ، فانه على الرغم من نظريته العلمية المشهورة عن النسبية التى قلبت موازين الفيزياء النيوتونية الميكانيكية القديمة وبينت حدودها ، الا أن وجهة نظره الى المجتمع والاخلاق والانسان والعالم ، اى وجهة نظره الفلسفية ، كانت غارقة ، الى حد بعيد ، فى تصورات غير علمية او عقلية البتة .

اذن ، ليس التخصص العلمى ، رغم أهميته وضرورته المستمرة الدائمة ، هو نفسه وجهة النظر العلمية .. كما أن العلم لا يقاس بمنجزاته فحسب ، بل بأثر هذه المنجزات المادية على الحياة الاجتماعية والعقلية والنفسية . لهذا ليست المسألة أو المطلوب من المرء احلال الايمان بالآلة محل الايمان الدينى كما يقول الكاتب « **فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولى الى ايمانه بالآلة الزراعية** » !

والجدير بالتأكيد مرة أخرى ، ان وجهة النظر العلمية لا يمكن أن تستخلص أو تعمم فقط بناء على نتائج احد العلوم الجزئية .. انها لا تقوم الا على أساس تعميم نتائج العلوم الجزئية المختلفة (بما فيها علم الاجتماع) في شتى المجالات ، وذلك انطلاقا من لحظة تاريخية معينة ، مما يقتضى متابعة ما تطرحه هذه العلوم من قضايا ووجهات نظر واقتراحات جديدة بهدف اعادة النظر فى الركائز والاسس التقليدية المعممة من لحظة تاريخية سابقة تجاه الحياة الاجتماعية والاخلاقية والفكرية والوجدانية الخ ..

وعلى سبيل المثال المبسط ، فانه يتوجب على الانسان الذى يقود الطائرة فى مجتمع صناعى ، أن يختلف وعيه العام عن الانسان الذى يقود عربة الحصان القديمة فى مجتمع زراعى .. وذلك ليس أثناء لحظة القيادة فقط التى تتطلب درجة عالية من التركيز والوعى والدقة الخ .. بل خلال مختلف اللحظات والمواقف الحياتية الاخرى ، أى تجاه شتى المسائل الاخلاقية والسياسية والمعايير الاجتماعية .. ولكن ، لا يمكن أن يتسنى له هذا الوعى الشمولى بمجرد اتقانه فن قيادة الطائرات على حدة ، وانما نتيجة ادراكه بعمق للوعى الاجتماعى الجديد المرافق، الذى تطرح شروطه الواقعية العلوم المختلفة وتقترحه القوى الاجتماعية الصاعدة على قواعد الحياة الاجتماعية سواء فى وطنه أو خارج وطنه ..

باى معنى لا تكون النظريات العلمية « حقائق ايمانية » :

ومما لا شك فيه ، انه من المستحيل أن يختلف أحد مع الكاتب بشأن الحقيقة البديهية القائلة بأن « نظريات العلم ليست حقائق أزلية » ، خصوصا وانه لا يوجد هناك ، تبعا لوجهة النظر العلمية نفسها حقائق أزلية خالدة ، أو حتى ذلك الادعاء القائل بوجود نظرة علمية مكتملة تماما .



فالنظرة العلمية الصحيحة لا تفترض مثل هذه الدوجماتيكية الجافة ، كما تفعل غيرها من وجهات النظر والمعتقدات الايمانية الاخرى . كما ان كل نظرة علمية الى الواقع الطبيعي والاجتماعي ، تحمل في الوقت نفسه ، قصورها التاريخي العلمي . وهي نسبية بمعنى من المعاني، ولكنها حقيقية وصحيحة تجاه معرفة القانون الاساسي للظواهر المعروفة في حركة معينة ؛؛ لان الطبيعة والمجتمع في حركة وتغير لاينقطعان . والنشاط البشرى الفاعل الذى يتطور دوما الى الامام ، لا يعرف الغائية والاستقرار ، ان **العلم لا يعرف سوى الحركة والتقدم اساسا له وسوى المزيد من الدقة العلمية بهدف الكشف عن القانون الاساسى لمختلف الظواهر ، سواء المجهولة منها أو المتجددة باستمرار .**

وهكذا ، ينبغى الا يقودنا التصور التاريخى ، والطابع النسبى للنظرة العلمية الى نفى الاساس اليقينى « المؤقت » (**معنى المؤقت هنا ليس لمجرد لحظة واحدة ، أو فترة قصيرة ، بل قد يعنى المؤقت مرحلة تاريخية كاملة وذلك تبعا لطبيعة الظواهر المعنية**) ، القائم على التجربة والقوانين الموضوعية ؛؛ وليس كما يقول الكاتب عن خطأ « **ان التصور العلمى ليس له أى ضمان لثباته من حيث المبدأ لانه يغير دائما من ابنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو اقرب أو ابعد ..** » وكأن مسألة تغيير العلم الدائم لابنيته النظرية ، التى تهدف الى مزيد من الدقة العلمية ، تصبح عند الكاتب مأخذا على العلم ، بينما هى ميزة خاصة له وللنظرة العلمية !

ومن ناحية اخرى ، فان النسبية فى النظريات العلمية لا تعنى انه لا يوجد هناك علاقة جدلية بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . فالنسبية فى نظرية علمية أو قانون ما ، لا تؤدى الى انكار النظرية او القانون بل توضح قصوره والحدود التى يكون فيها صالحا والشروط اللازمة لعمله .

ولكن ، ما اسرع استنتاجات الكاتب ، الذى يبادر الى القول « بأن التصور المادى للكون ليس بديلا عن التصور الدينى له » (والجدير بالتنويه هنا ، انه يقصد بالعلم تلك النظرة العلمية « المعملية » الضيقة) . بينما ليس المقصود أساسا أن تكون وجهة النظر العلمية العامة ، بديلا عن العلوم الجزئية الخاصة . الا أن الكاتب يواصل الخلط هنا بين العلم بالمعنى التخصصى الضيق وبين وجهة النظر العلمية العامة . فهو يرى انه ينبغى على العلم أن يهتم بمجاله التجريبى الخاص فلا يتعداه ؛؛ وعلى هذا الاساس فانه يحل مشكلة التعارض بين النظرة العلمية وبين النظرة الدينية وذلك « لان التعارض تعارض ظاهرى لان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » ، فكما ان العلم يقدم فروضا (!) لتفسير الطبيعة (!) كذلك الدين فانه يقدم فروضا لتفسير الحياة العامة ! أو كما يقول الكاتب بالحرف الواحد « كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضا لتفسير الظواهر . فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة » ؛؛

وهكذا يحول الكاتب الدين الى علم من العلوم التخصصة مجاله الحياة الانسانية العامة . وهو يوحى لنا كما يشير مباشرة فى أكثر من موضع ، بأن الدين ليس وجهة نظر عامة تجاه الانسان والمجتمع وسائر المسائل الاخلاقية والروحية ، وانما يعتبره مثل العلم « مجموعة من الفروض التى يمكن تحقيقها فى الحياة العلمية وهى فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة (!) الوصول اليها » !

اعتقد ان ما ينبغى الرد عليه مباشرة هنا ، هو

تحويل الكاتب منذ البداية للعلم الى مجموعة من الفروض الظنية ، وهذا خطأ بالغ ، لان العلم (للجزئى) ليس مجموعة فروضه الظنية واقتراحاته التى يحتويها بالضرورة، بل هو بشكل جوهرى مجموعة قوانينه وقواعده اليقينية « المؤقتة » ، والا استحال أن يكون علما أصلا .. والكاتب، عندما يرفض كل محاولات التوفيق بين العلم والدين ، فانه يرفض هذه المحاولات لا باعتبار ان الدين والعلم مفهومان مختلفان جذريا فى تفسيرهما لطبيعة العالم والمجتمع والانسان ، بل باعتبارهما علمين لهما استقلاليتهما وحدودهما الخاصة . فالعلم عنده ، كما صرح بذلك مباشرة ، يهتم بدراسة الطبيعة الفيزيائية اما الدين فمجاله الحياة الانسانية العامة ..

الفكر العلمى والفكر الدينى يتناولان الواقع بتعبيرين مختلفين :

والواقع ان وجهةالنظر العلمية (بالمعنى الواسع للكلمة) ، ووجهة النظر الدينية تقدمان مفهومين مختلفين، من الناحية الجوهرية ، عن طبيعة العالم . فوجهة النظر الدينية ، وذلك على سبيل المثال ، تعتبر هذا العالم الذى يعيش فيه محطة انتقال الى عالم أخروى افضل ، بحيث يتحتم على السلوك الانسانى ، في هذه الحالة ، أن يتجه بكليته ، من الناحية المبدئية نحو ذلك العالم الاخر .. فالاخلاق الاجتماعية ، مثلا ، ليست سوى تعاليم منزلة مطلقة .. كما تضع هذه النظرة ، من حيث المبدأ ايضا ، حدودا للمعرفة البشرية لا يمكن لها أن تتخطاها . وهى بالاضافة الى عدم اعتمادها على العقل اعتمادا كليا ، لاتفسر الوقائع الطبيعية والاجتماعية بوقائع أخرى مماثلة ، اذ انها تفترض الغائية . كما ان تفسيرها لظهور المجتمع والانسان لاينتمى بحال الى التفسير التاريخى الملموس الخ.. وكل ذلك على النقيض من وجهة النظر العلمية تجاه هذه المسائل وغيرها ..

ومن المعروف ، بأنه مهما اختلفت الاديان المتعددة فى التفاصيل والاجزاء وطريقة التكوين ، ومهما تناقضت النصوص داخل الدين الواحد نفسه ، فان وجهة النظر الدينية العامة ، الى الكون والمجتمع والانسان ، واحدة من حيث الجوهر .

أما رغبة الكاتب فى التأكيد على ان النظرة الدينية أقرب الى العقل فى دين معين دون غيره ، وان صح ذلك جزئيا ، الا انه لايغير من جوهر القضية شيئا على الاطلاق. هذا ، بالاضافة الى أن تفسير الكاتب للنزعة العقلية عند المعتزلة وابن رشد على انها نتيجة لطبيعة الدين الاسلامى الذى هو دين العقل الذى بلغ هنا « كماله » ، هو تعميم خاطىء تماما . لان هذه النزعة العقلية لم تكن غير التعبير الفلسفى عن نظرة قوى وفئات اجتماعية تقدمية داخل حلبة القوى الاجتماعية المتصارعة فى العالم الاسلامى الواسع ، وان اهتمام وتأثر ابن رشد (**معروف ان ابن رشد كان شارحا لارسطو**) مثلا، بالنزعة العقلية اليونانية ليبين بوضوح ان هذا الاهتمام والتأثر كان تعبيرا عن التطلعات الجديدة للقوى والفئات الاجتماعية الناشئة ولم يكن نتيجة لطبيعة الدين فى ذاته . ومن ناحية اخرى ، فان تحديد الكاتب للفرق بين الفكر الدينى والتفكير الدينى يجب ألا يعنى ، بالمقابل ، ان هناك تاريخا مستقلا للدين فى ذاته بمعزل عن التاريخ الانسانى . ذلك لان الناس هم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم ومعتقداتهم ، الناس الواقعيون الخاضعون لنمو معين في القوى الانتاجية والعلاقات الاجتماعية .

لا يوجد استقلال موضوعى للمعتقدات بمعزل عن القوى الاجتماعية :

ربما كان من ضمن الاسباب التى أدت بالكاتب الى مثل هذه الاخطاء والتحفظات والتصورات المفرطة التى تطالب « باعادة بناء العقائد وليس هدمها » على أساس برجماتى ، هو رد الفعل ، غير العلمى ، على وجهة النظر العقلانية الساذجة ، الانفة الذكر ، وذلك نتيجة لقصورها العلمى والتاريخى فى معالجة المسائل .

ويبدو انه قد غاب تماما عن ذهن الدكتور حسن حنفى أن المطالبة باعادة بناء العقائد لا يتضمن بأية صورة من الصور بأنه كان هناك ، فى يوم من الايام ، تاريخا مستقلا للعقائد عن تاريخ القوى الاجتماعية وصراعها وعجزها وتطورها .

والجدير بالذكر ان القوى الاجتماعية المسيطرة التى كانت تجعل من الهيمنة الدينية سلاحا مشهرا فى وجه القوى الاجتماعية الاخرى لم تكن تنظر الى الدين كنصوص مجردة ، اذ لم تحركها قط هذه النصوص بقدر ما كانت تحركها مصالحها الطبقية الانانية الضيقة ووجهة نظرها الذاتية والتى كانت تدفعها دائما الى استغلال النصوص الدينية بالطريقة التى تخدم فيها أغراضها الخاصة ..

ليس المطلوب اليوم اعادة بناء العقائد :

فهل يريد منا الكاتب ، نحن الذين ندعو الى ازالة كل الاوهام الايديولوجية الذاتية ، أن نسلك ونتمثل ما كانت تفعله — وما زالت — القوى الطبقية الاخرى ، ولو كان ذلك « كتاكتيك » مرحلى ؟



اننا نتناسي ، اذا ما أوكلنا الى أنفسنا مثل هذه المهمة الشاقة والخاطئة ان المهم ، بالنسبة لها ، ليس هو اعادة بناء العقائد من جديد لاجل أغراض برجماتية عملية (كما كانت تفعل قبلنا الطبقات المستغلة) ، بل المهم هو تفسيرها أى بوعى الظروف التاريخية المعقدة التى نشأت فيها .

ومما لا شك فيه ان مثل هذه الرغبة فى اعادة بناء العقائد ، رغم مثاليتها هى فى الوقت نفسه ، من أصعب المهام واشقها ولا جدواها . ذلك لانها تتجاهل الجانب الاخر المعادى الذى كان دائما أكثر قدرة وموهبة وخبرة على استخدامها بطريقته الخاصة معتمدا فى ذلك على قوة العادة والجهل وما شابه .

اذن ، ليست المسألة المطروحة اليوم ، (سواء في نظرتنا للتراث أو العمل الثورى الجماهيرى) ، كما يعتقد الكاتب ، أن نعمل على تحويل « الايمان الى ايمان حى » أو تحويل الدين كله (!) الى أيديولوجية ثورية عن طريق تأويل – أو الاصح تبرير – جديد للعقائد !

ربما كان يخشى الدكتور حسن حنفى (وخشيته لا مبرر لها) من ان تكنس حركة التجديد ، بغير وعى ، الجوانب الانسانية والعقلية والمادية والديموقراطية فى تراثنا الحضارى . وهو نتيجة خشيته الغريبة هذه يطالب بضرورة المرور « بمرحلة متوسطة » (بهدف اعادة التقييم) تكون ، كما يقول هو ، بمثابة « التنوير أو النقد الداخلى للفكر الدينى » !

« الترديد » الذى وقع فيه الكاتب

ولكنه ، على ما يبدو لم ينتبه ، عند مطالبته بمرحلة التنوير هذه ، انه قد وقع ، فعلا ، فى مشكلة « الترديد » والنزعة الشكلية ، التى كان يعتبرها بحق مأخذا على البعض أثناء نقدهم لقضايا الدين أو سواه . ذلك ، لانه لا يتعين علينا فى سعينا من أجل تطورنا الفكرى والعلمى والحضارى المنشود ، أن نسلك ، من حيث الشكل ، نفس الطريق التى سلكها الغرب من الناحية التاريخية ، **أى انه لا ينبغى علينا أن نمر ، أولا فى عصر التنوير ، ومن ثم ننطلق منه الى عصر العلم متجاهلين فى كل هذا ان أسس النظرة العلمية للعالم قد تواجدت اليوم فى عصرنا . فلماذا ، اذن ، يتعين علينا ان نبدء نفس بداية روبنسون كروزو لاكتشاف الذات ؟** بينما بامكان النظرة العلمية ان تساعدنا من الناحية المنهجية والمبداية ، بالدرجة الاولى ، على معرفة الجوانب المضيئة في تراثنا القديم . كما ان النظرة العلمية لا تكون نظرة علمية فعلا ،

اذا ما تجاهلت أو أهملت ولو جزءا هاما مشرقا فى تراثنا القديم . ولهذا ، يجب على الكاتب ألا يخشى عواقب استخدام المنهج العلمى التاريخى الذى يمكن اعتباره الوريث الحقيقى لافضل ما أنجزته البشرية فى تاريخها الطويل ولا سيما عصر النهضة بنزعته العقلية والانسانية بالاضافة لسائر ما أنجزه الانسان فى القرون الاخيرة فى شتى مجالات العلم والمعرفة .

النظرة الى التراث والمعتقدات لا يمكن أن تكون على أساس برجماتى :

وانى ارى ، انه على الرغم من حرص الكاتب كى تكون نظرتنا دقيقة الى تراثنا ، الا انه لم يوضح لنا كيف ينبغى أن تكون النظرة السليمة الى هذا التراث . بل انه ، على العكس ، يحاول أن يوحى بأن علينا أن نفهم التراث ، وخاصة المعتقدات الدينية ، بالطريقة التى يمكن أن تخدم وجهة نظرنا الى العالم، أى على أساس برجماتى. وذلك بهدف « **اعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبى نداءاته** » . وهكذا يمكننا أن نؤول ، مثلا ، كما يعتقد الكاتب بأن « **الله هو الارض الضائعة** » ، دون أن نفكر هل كان الله يعنى الارض ، بشكل أساسى ، فى معتقداتنا القديمة ؟ ان هذه النظرة البراجماتية النسبية ـ بالمعنى الذاتى ـ من شأنها ان تؤدى الى الغاء الطابع الموضوعى للجانب الاساسى فى تراثنا ، وأن تجعلنا نؤول ما كان تأثيره سلبيا ، بشكل عام ، (والذى يتوجب تفسيره ودحضه ووضع الجزء الواقعى الذى بنيت عليه التصورات ، والاوهام فى مكانه الحقيقى) ، بطريقة مخالفة من الناحية الموضوعية لما هو عليه بالفعل . وكأن هذا الامر نفسه بالتالى ، يتم بسهولة بالغة (كما يحدث عادة فى ذهن المفكر المستنير) لدى سائر الناس الذين قد ترسخ فى تفكيرهم ، الى حد بعيد ، المعنى السلبى وأصبح له قوة العادة نتيجة التاريخ الطويل المتراكم .

وتبعا لمنطق الكاتب ، فانه من السهولة بمكان ، أيضا ، أن ينبرى لنا شخص آخر غير مخلص ليقول بأن **الله ليس هو الارض الضائعة ، بل هو المحتل ، ولهذا يجب عدم مقاومة هذا المحتل !**

والجدير بالملاحظة هنا ، ان الناس ، فى التحليل الاخير، ليسوا على مثل هذه الدرجة من السلبية والانصياع لآراء المفكرين وتفسيراتهم المتباينة الا بالقدر الذى تنسجم فيه مثل هذه الافكار مع مصالحهم المباشرة وغير المباشرة .

فاذا كان « الانسان يمكن أن يحمل النصوص ما يريد » ، كما يقول الكاتب ، فانه يجب أيضا عدم تجاهل



الفهم الشائع الموضوعي لها . والواقع انه مهماً كانت النصوص تسمح للعقلية التبريرية كي تؤولها ، كما يحلو لها ، فان المشكلة ، بالنسبة لنا ، ليست في تبني منهج يبرر هذه النصوص لصالحنا بشكل وهمي ، ولو كان ذلك في أضيق الحدود وفي سبيل مقتضيات سياسية او عملية ملحة .

●

ذلك لان فقدان المبدأية في التعامل مع الواقع الاجتماعي ، يؤدي الى فقدان كل شيء على المدى التاريخي الطويل . لذلك فالنظرة الى التراث يجب الا تنطلق من هذه النظرة الذاتية « العملية » الضيقة .

كيف ينبغي أن تكون النظرة السليمة الى التراث :

ان النظرة الى الموروث يجب ان تكون نقدية عقلية وانسانية بمعنى أن نبحث في تراثنا الحضاري عن المحتوى الديموقراطي والنضالي الشعبي والعناصر العقلية والمادية والانسانية وذلك ليس عن طريق عزلها بشكل أحادي ، بل بتحليل كل علاقاتها وصراعاتها مع الجوانب اللا انسانية واللا عقلية والاستبدادية والمثالية الاخرى . هذا ، بالاضافة لادراكنا العميق ، في الوقت نفسه ، لاوجه قصورها وضعفها التاريخي .

ماذا تتطلب هذه المرحلة ((الفقيه الجديد)) ، أم المثقف الثوري ؟ :

واعتقد أن من الضروري ، التنويه هنا ، بأن الناس لا يتحركون سياسيا واجتماعيا تجاه قضية من القضايا الا على أساس مساس هذه القضايا بمشاكلهم ومصالحهم الخاصة المباشرة لا بواسطة تأويل النصوص لصالح هذه القضية أو تلك ، فالجماهير لا تحتاج في تحركها الى تبريرات نظرية فقط ، بل انها على استعداد لخلق هذه التبريرات اذا اقتضت الحاجة ، سواء كانت هذه التبريرات ، أو الابنية النظرية الفوقية ترتكز على نصوص دينية ، كما كان يحدث في الماضي وخاصة في القرون الوسطى ، أو سواها من الافكار والتبريرات الاخرى . ذلك ، على الرغم من أهمية الافكار الصحيحة المعبرة عن مصالح الجماهير على المدى التاريخي الطويل ،، أي يبرز اهمية الدور الذاتي الواعي في تحريك الجماهير عندما تستفحل التناقضات الاجتماعية الطبقية ويصبح من المستحيل للنظام القائم أن يمارس هيمنته بشكل فعلي من جهة ، ويستحيل على الجماهير أن تستمر في العيش كما في السابق (اذ لا يكفي شعورها باستحالة العيش بل يجب أن يستحيل العيش نفسه) ، من جهة أخرى ،، عندها تستحيل الافكار الى قوة مادية تستحوذ على الجماهير وتعمل على تحريكها .

اننا لا نحتاج اليوم من المثقفين ، الى دور ((الفقيه الجديد)) الذي يحاول تفسير النصوص ، تبعا لمقتضيات العصر وحاجاته ، عن طريق اعادة بناء جديد للعقائد (باسم الدقة العلمية والخشية على التراث بشكل غير نقدي) يمثل هذا المنهج البرجماتي الذي تستخدمه ببراعة الانظمة السياسية لتبرير سيطرتها ، **بقدر ما نحتاج بالحاح الى المفكرالثوري والتنظيم الشعبي الحقيقي.** وخاصة ، لان هذا الاعتقاد يوحي (كما اشرت قبل قليل)، بأن أسس النظرة العلمية الانسانية لم تتواجد حتى الآن ، أو على الاقل فهي لا تصلح في هذه الفترة « التنويرية » كرؤية ثورية للواقع الاجتماعي .

كيف تنتقل الافكار العلمية الى الجماهير :

أما اذا كان خلافنا مع الكاتب له طابع « تكنيكي » بمعنى ان الخلاف يتركز حول كيفية انتقال النظرة العلمية بطريقة تدريجية سليمة الى الجماهير (ذلك على الرغم بأن الكاتب لا يوافق على طريقتنا في فهم النظرة العلمية) ، فان المسألة في غاية البساطة :

اذ تنتقل الانكار العلمية بواسطة النخبة الثورية التي أدركت المهام التاريخية الملقاة على عاتق الطبقة العاملة الثورية الى النهاية (وهذه النخبة تكون قد رهنت حياتها وربطتها بحياة ومصالح هذه الجماهير) ، تنتقل الافكار العلمية الى الجماهير عن طريق سلسلة من الكوادر الوسيطة في حركة جدلية هابطة صاعدة في آن واحد ، حيث يجري الاتصال بهذه الجماهير الكادحة عن طريق القضايا التي تطرحها الجماهير نفسها طبقا لواقعها اليومي المعاش في مرحلة معينة (لا بواسطة اسقاط هذه القضايا من عل على الجماهير) . والجدير بالانتباه هنا ، أن دور الجماهير لا يقتصر على دور التلقي السلبي للوعي الاجتماعي والسياسي والعلمي ، بل انها تقوم باكساب النخبة صفات الصلابة والبساطة والحس الواقعي والتواضع الخ ،، كما تقوم بصقل وبلورة افكار هذه النخبة وزيادة عددها ، وتعمل أيضا على منع أي انحراف من بعض عناصر هذه النخبة عن طريق حسها الواقعي وغريزتها الثورية وبالممارسة العملية للنضال الجماهيري .

ويهدف النضال الجماهيري الى تعميق وعي الطبقات الكادحة بمصالحها (بالمعنى الواسع للكلمة) ، ورفع مستوى وعيها السياسي والاجتماعي والعقلي والانفعالي ، خلال شن سلسلة من المعارك الطويلة والنشاطات الثورية

المتعددة الاشكال ، في وجه القوى الاجتماعية المعادية ، الى مستوى أعلى يتجدد بلا انقطاع .

وينحصر دور الوعى هنا، فى توضيح المهام التاريخية أمام الجماهير (كى تتمثلها) وفى تنظيم هذه الجماهير ورفع مستواها العقلى الى مستوى الوعى الاجتماعى السياسي الشمولى فالوعى لا يستطيع أن يقفز خارج هذه الشروط الواقعية التى يهدف الى تغييرها . كما ينبغى له ألا يخلط بين الاستراتيجية والتاكتيك والعمل على تنصيب التاكتيك كاستراتيجية « تنويرية » لمرحلة كاملة (**لا توجد الا فى ذهن المفكر**) ، وذلك تحت دعوى الاستفادة من « **الامكانيات الثورية الكامنة فى الدين** » أو سواه .

اننا لا نرضى من الناحية المبدأية والعلمية ، أن نقيم تكتيكا ثوريا برجماتيا كرد فعل ، غير واعى ، على التاكتيكات البرجماتية العميقة الاصول والبارعة فى الاساليب لدى القوى الاجتماعية المعادية ، اننا لا نملك سوى الصدق والحقيقة فى تعاملنا مع الجماهير ، وان كان ذلك يحتم علينا بالطبع ، من ناحية اخرى ، ادراك أهمية تنظيم حربنا الجماهيرية ومجابهتنا للقوى الطبقية المسيطرة ووضع التاكتيكات اللائمة تبعا لنسبة القوى والظروف الموضوعية. ولكننا ، فى النهاية ، لا نستطيع القيام بدور مخادع «حدق» تجاه الجماهير التى نعمل من أجلها .

لهذا يجب أن نضع حدا فاصلا بين التكاكتيك الثورى العلمى وبين التبرير الاخلاقى للنشاط الثورى .

المهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين :

ان المهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين ، اليوم، هو العمل على تصعيد النضال الجماهيرى والالتحام به وممارسته يوميا . أما الطريق الاصلاحى والعقلانى الساذج ، فله أن يعمل على وضع جدار صينى بين المثقفين والجماهير ويؤخر ، بالتالى ، من التحام المثقفين الثوريين الضرورى بحركة الجماهير .. هذا ، بالاضافة الى عقم ومثالية هذه المحاولة واضطرارها للوقوع فريسة للتبريرية والبرجماتية .

كما انها تمثل مفهوما استاتيكيا جامدا سواء ، حين نتعامل مع الوضع أو النظام الاجتماعى باعتباره قائما



الى الابد ، أو حين تنظر الى الجماهير والمجتمع فى ركودهما وحركتهما البطيئة الظاهرة ..

ملاحظات أخيرة :

وأخيرا ، لا أريد الخوض فى هذا المقال لشتى المسائل الاخرى التى طرحها الدكتور حسن حنفى ، والتى يستحق بعضها النقاش والجدل . ولكنى سأكتفى بالاشارة الى المنهج المثالى الذى تخلل مقاله .. فهو ، مثلا ، يعتبر ان قيام ثورة الزنج والقرامطة كان نتيجة للفكر الدينى « النافى » . يقول « فليس كل فكر دينى فكرا تبريريا ، بل هناك فكر دينى ناف أدى الى ثورة القرامطة والزنج فى الماضى » !

بينما من المعروف تماما ، ان الاوضاع الاجتماعية والسياسية ، فى ذلك الوقت ، هى التى أدت الى ثورة القرامطة والزنج وليس « الفكر الدينى النافى » .. بل ان معظم الانتفاضات والثورات التى قامت فى العصور الوسطى، بشكل خاص قد تسترت تحت شعارات دينية واستندت الى بعض النصوص التى تؤيد مصالحها ووجهة نظرها . ولكن مهما يكن الامر ، فان هذه الانتفاضات لم تكن بأية حال من الاحوال نتيجة الفكر المجرد سواء كان دينيا نافيا أم لا ، الا بمقدار ما كان يعبر هذا الفكر عن قضايا ومصالح الناس وتطلعاتها .

ويبدو أن الكاتب قد قادنا ، فى كثير الاحيان ، الى أبعد من تلك المزالق والاخطاء التى نبهنا لها فى البداية ، حين نقدنا ما أسميناه بوجهة النظر العقلانية الساذجة . اذ كان ينبغى الا يؤدى بنا ، قصور وجهة النظر الاخيرة هذه ، الى اقامة وجهة نظر معملية ضيقة ، أو الخلط باسم الدقة العلمية بين الجزئى والجوهرى ونسيان الجوهرى ، ومن ثم الوصول الى تبريرية ومثالية من نوع جديد ، بل كان ينبغى أن يؤدى بنا كل هذا القصور الى اتخاذ وجهة النظر العلمية والاسترشاد بها .

ولكننى أعتقد بأن الدكتور حسن حنفى قادر ، بروحه الديموقراطية وحسه النقدى والعقلى السليم ، على تجاوز موقف « الفقيه الجديد » .

هانى سليمان

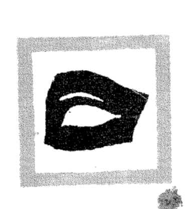
لوحتا الغلاف :

للفنان العالمى المعاصر مارك شاجال . الذى يعد واحدا من كبار الفنانين التشكيليين الذين أسهموا اسهاما حقيقيا فى ثورة الفن التشكيلى الحديث ، ولد فى روسيا واستقر فى باريس ، حيث عرف فنه بالنزعة الروحية أو الصوفية ، وقد رأى فيه الشاعر أبولينير واحدا من رواد التكعيبية ، كما اعتبره الشاعر بريتون أحد مؤسسى الحركة السيريالية ، ولكن شاجال كان يكره «مذهبة» الفن ، وان آثر الانتماء الى مايعرف بالواقعية الشاعرية ، ويتجلى ذلك واضحا فى بحثه عن روح الواقع الفيزيقى من خلال الحلم والاسطورة ، او مايعرف بالبعد الرابع الذى أدخله شاجال فى فن التصوير .

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٠/١٤٠

الفكر المعاصر

العدد ٦٥ يوليو ١٩٧٠





مجلة
الفكر المعاصر

رئيس التحرير
د. فؤاد زكريا

مستشارو التحرير
د. أسامه الخولى
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوى
د. فوزى منصور

سكرتير التحرير
جلال العشرى

المشرف الفنى
السيد عزمى

تصدر شهريا عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

العدد
الخامس والستون
يوليو ١٩٧٠

مستقبل علم النفس في مصر

د. مصطفى سويف

تروى الأسطورة اليونانية القديمة أن أبولو عندما تدله بحب كاسندرا ، ابنة الملك بريام ، أسبغ عليها موهبة العلم بالغيب ، وذلك فى مقابل وعد منها أن تستسلم له • فلما أخلفت كاسندرا وعدها توسل اليها أبولو أن تمنحه قبلة واحدة ، وأمام توسلاته منحته ما اشتهى • عندئذ نفخ أبولو فى فيها فأذهب منها القدرة على الاقناع ؛ وعلى ذلك بقى التنبؤ بالمستقبل موهبة بين يديها ، لكنها موهبة عقيمة لا تحمل الغير على التصديق ولا تثير فى النفس أية حمية •

هكذا ترسم الأسطورة اليونانية صورة العلاقة بين كاسندرا والتنبؤ بالمستقبل • أما نحن ، فباسم العلم نحاول أن نتنبأ ، لا لنقف عاجزين أمام النبوءة ولكن لنغرى الآخرين بتصديق النبوءة ، وبالعمل وفقا لها ، بل ولنثير فى نفوسهم الحمية للعمل على التأثير فى المستقبل الموعود ، والاسهام فى صنعه بصورة أو بأخرى •

وهذا بالضبط ما نرمى اليه بحديثنا عن مستقبل علم النفس فى مصر • وليس أولى بمسئولية التفكير فى هذا المستقبل والتدبير له من الجمعية المصرية للدراسات النفسية ، والعاطفية عليها ، وليس أولى بالشعور بهذه المسئولية والمبادرة الى الاستجابة لمقتضياتها من رجل أوليتموه شرف الانتخاب رئيسا للجمعية فى دورتها لسنة ١٩٧٠/ ٧١ • على أننى أبادر فأقرر، قبل امتداد الحديث، أننى ما قصدت بهذه الخواطر والاستنتاجات والأحكام التى سألقيها على مسامعكم أن أكون معبرا بلسان جمعيتكم فى هذا الموضوع الهام ؛ فلم يجر العرف بمثل هذا فى الجمعيات العلمية المماثلة ، وما ينبغى له أن يجرى على هذا النحو • انما الذى قصدت اليه ، والذى جرى العرف به ، هو أن يظل هذا الحديث بمثابة خطاب أمام مؤتمر علمى ، وللمؤتمر أن يقبله كله أو بعضه ، وله أن يستمع اليه ويلزم الصمت •

عند الحديث عن المستقبل لا بد من البدء بالحاضر والماضى القريب • لكن الحديث عن الحاضر والماضى محفوف دائما بكثير من المخاطر • والمحصلة النهائية لهذه المخاطر أن هناك احتمالا بدرجة عالية أن يستنفد هذا الحديث أكبر قدر من وقتنا وجهدنا ، فيكون ذلك على حساب النظر فى المستقبل والتدبير له •

لذلك كان همى أن أصل الى صيغة تصف الحاضر الاجتماعى لعلمنا كنتيجة للماضى ، فى أضيق الحدود الممكنة وبأعلى درجة من التركيز ؛ وفى محاولتى هذه لم أجد أفضل من صيغة كنت قد ضمنتها مقالا نشرته فى سنة ١٩٦٣ يحمل عنوان محاضرة اليوم • وعلى حسب هذه الصيغة يمكن القول بأن الوضع الاجتماعى الراهن لعلم النفس فى مصر يتصف بصفتين رئيسيتين ، هما :

أولا ـ ضخامة السمعة أو تضخمها لدى الرأى العام المحيط بنا •

ثانيا ـ الضعف المادى الشديد فى الأجهزة القائمة على رعاية هذا العلم •

هذه هى الصيغة المقترحة ؛ أعتقد أنها كانت صادقة فى سنة ١٩٦٣ ، ويؤسفنى أن أقرر أنها

المحاضرة التذكارية للجمعية المصرية للدراسات النفسية •

ألقيت فى ١٤ مايو ١٩٧٠ •

لا تزال صادقة فى سنة ۱۹۷۰ ، مع اختلاف طفيف جدا فى الدرجة ۰

ان أخطر ما فى هذه الصيغة هو اقتران تضخم السمعه بالضعف المادى الشديد فى الأجهزة ذلك أن من أهم مظاهر هذا التضخم ازدياد الطلب على الخدمات التى يمكن أن يقدمها علم النفس بتطبيقاته المختلفه لترشيد الحياة ، ورفع قامة انسان المستقبل فوق قامة انسان الحاضر ۰ فاذا لم نستطع الاستجابة لهذا الطلب المتزايد بالصورة المرجوة كما وكيفا وتوقيتا ، كانت النتيجة احباطا للمجتمع من شأنه أن يضر بامكانيات التقدم لعلمنا وتطبيقاته ، وربما اتسعت دائرة الضرر فأصابت مجتمعنا فيما هو أخطر من مجرد التيسير لتقدم هذا العلم أو ذاك ، كان تصيبه فى صميم الاقتناع بأن الأسلوب العلمى هو الطريق الى ترشيد سلوك الانسان ۰

ما هى مقومات هذا الضعف المادى الذى نشير اليه ؟

مقوماته تتمثل حيث يحيا العلم حياته الاجتماعية : فى الجامعات أولا وقبل كل شىء ، وفى مراكز البحوث ، وفى أجهزة التطبيق ، ثم فى جمعيتنا هذه ۰

فأما جامعاتنا فلا يوجد فيها حتى الآن قسم واحد لعلم النفس ، توجد شعبة فى جامعة عين شمس ، وتوجد الآن شعبة فى جامعة القاهرة ، وأخرى فى جامعة الأزهر ، أما القسم فلا ۰ وقد ترتبت على هذه الحقيقة سلسلة من النتائج المؤسفة تمس كيان هذا العلم من حيث الكم والكيف ۰ ومع ذلك فليست هناك جامعة واحدة محترمة فى الغرب أو فى الشرق تخلو من قسم لعلم النفس ، وفى بعض الحالات كلية قائمة بذاتها لعلم النفس تتوزع أقسامها بين فروعه المختلفة كما هو الحال فى جامعة امستردام الحكومية ۰

وأما فى مراكز البحوث على تعددها فليس ثمة سوى الوحدة النفسية القائمة فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ۰

وفى الأجهزة القائمة على التطبيق ، اذا استثنينا كلية التربية وما يتبلور فيها من جهود لأساتذة كرام على أنفسنا ، فثمة أربعة أجهزة فحسب هى التى يقوم التطبيق فيها بصورة منظمة ، وهى : وزارة الصحة متمثلة فى ادارة الطب النفسى ، ووزارة الصناعة ممثلة فى مصلحة الكفاية الانتاجية ، ووزارة الشئون الاجتماعية ممثلة فى الخدمات النفسية كما تقدمها فى ميادين ضعاف العقول ، والجانحين ، والمكفوفين والصم ۰ ووزارة الثقافة ممثلة فى وحدة القياس النفسى بأكاديمية الفنون ۰ ورغم الجهود الممتازة والتضحيات التى يقدمها بعض الزملاء وشباب الباحثين فى هذه المجالات فان مظاهر الضعف فى هذه الأجهزة تعبر بلغة المأساة عن انجازات الرواد الأوائل فى هذه المجالات ۰ ويكفى هنا أن نذكر أعداد العاملين فى هذه الأجهزة ، وهى على النحو التالى :

فى وزارة الصحة حوالى ٢٥ اخصائيا نفسيا ۰

فى وزارة الصناعة (مصلحة الكفاية الانتاجية) حوالى ١٠٥ اخصائيا ۰

فى وزارة الشئون الاجتماعية ، حوالى ٤٠ اخصائيا ۰

وفى وحدة القياس النفسى بأكاديمية الفنون ، ٣ اخصائيين ۰

وأخيرا هذه الجمعية التى يلتئم شملنا اليوم باسمها : الحقيقة التى يلزمنا أن نذكرها ما استطعنا الى الذكر سبيلا أن عدد أعضاء جمعيتها العمومية الذين اشتركوا فى انتخابات أعضاء مجلس الادارة الجدد يوم ٣ أبريل الماضى كانوا ٢٩ عضوا فقط ۰

هذه أيها السادة هى المجالات التى يحيا فيها علمنا حياته الاجتماعية ۰ وماذكرته من مقومات الضعف فى هذه الحياة ليس هو مجموع المقومات، ولكنه مجرد عينة صغيرة لجانب واحد من هذه المقومات ، وهو الجانب الكمى ۰

فاذا انتقلنا الى الجانب الكيفى فثمة مستوى التجهيز المعملى ، ومستوى التدريس الذى نرانا مضطرين اليه اضطرارا ، ونوع البحوث ومستوى البحوث التى لا نجد أمامنا بدا من القناعة بها ، وأخيرا ضآلة حجم التواصل الفكرى المتاح لنا نتيجة لعدم وجود دورية واحدة مصرية مخصصة لعلمنا بفروعه التسعة الأساسية والتطبيقية ۰

هكذا يقترن الجانب الكمى والجانب الكيفى

فى هذه اللمحة العابرة لواقع الضعف المقرون بضخامة السمعة .

***

والسؤال الآن : ما هى صورة المستقبل ؟

هناك سيداتى وسادتى مستقبلان لا مستقبل واحد ، مستقبلان محتملان على الأقل لكل حاضر انسانى ، أحدهما يمكن تسميته بالمستقبل الآلى، لأنه يترتب على الحاضر بطريقة تكاد تشبه القصور الذاتى ؛ والثانى يمكن تسميته بالمستقبل الارادى . فاذا أردنا مزيدا من الدقة فى الوصف. فهناك مالا حصر له من الصور المحتملة للمستقبل، تقع كل منها على نقطة ما فوق تدريج متصل ، يمتد من الآلية الخالصة تقريبا الى الارادية فى أعلى صورها . وما أريد أن أبشر به هنا يتلخص فى ضرورة السعى نحو تحقيق صورة على موضع من هذا التدريج المتصل أقرب الى قطب الارادية منها الى قطب الآلية .

هذا هو موضع الصورة . فما مضمونها ؟

يخيل الينا أن المضمون ، مضمون علمنا وأى علم آخر ، وأنا أعنى هنا العلم من حيث هو حركة اجتماعية ، أقول يخيل الينا أن مضمون الصورة انما يتحدد على محاور أربعة ، وذلك على النحو الآتى :

أ ـ العلم كما يعلم .

ب ـ العلم كتطبيق فى صورة خدمات .

جـ ـ العلم كموضوعات للبحث والنشر .

د ـ العلم ممثلا فى التنظيمات التى تكسبه ذاتيته أو هويته .

وعلى هذا الأساس سوف نركز البقية الباقية هذا الحديث حول هذه المحاور الأربعة .

نبدأ بالعلم كما يعلم ، ويتم ذلك أساسا فى الجامعات .

ستظل شعبة علم النفس فى كلية الآداب بجامعة عين شمس حتى نهاية السنة الدراسية ١٩٧٠/ ٧١ هى المصدر الأوحد الذى يمد مجتمعنا بخريجين متخصصين فى علم النفس . وقد بلغ مجموع خريجيها حتى مايو سنة ١٩٦٩ ٣٣٠ خريجا وذلك منذ تخرج أول دفعة فيه سنة ١٩٥٤ . كان متوسط عدد الخريجين فيها حوالى ١٥ خريجا فى السنة وذلك حتى سنة ١٩٦٦ ؛ ولكن فى السنوات الثلاث الأخيرة ارتفع المتوسط السنوى الى حوالى ٥٤ خريجا .

المهم أن هذه الشعبة خرجت ٣٣٠ سيكولوجيا؛ والى جانب ذلك تخرج فى دبلوم علم النفس التطبيقى ، وهو الدبلوم الذى يضع خريج جامعة القاهرة على عتبه التخصص حوالى ٦٥ خريجا منذ انشائه فى سنة ٥٩/ ٦٠ حتى الآن .

المجموع اذن حوالى ٣٩٥ خريجا ، فى مقابل ٣٣ مليون نسمة . أى بمعدل ١٢ اخصائى نفسى لكل مليون نسمة .

وعلى أساس هذه العناصر سيكون مستقبلنا فى سنة ٢٠٠٠ مثلا أى بعد ٣٠ سنة اذا تصورناه كامتداد الى الحاضر ، سيكون على النحو الآتى :

١٩٥٠ اخصائى موزعين على ٦٦ مليون نسمة .

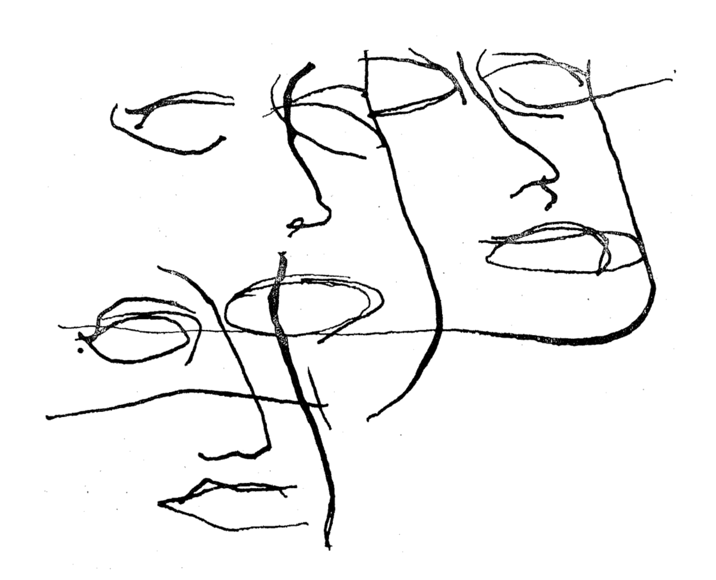
أى بمعدل ٢٩ اخصائى تقريبا لكل مليون .

هذا دون أى حساب للوفيات والهجرة ... الخ .

فاذا أدخلنا هذا الاعتبار بأفضل نسبة ممكنة فسيهبط العدد الى حوالى ١٣٠٠ ، فتصبح النسبة حوالى ١٩,٥ اخصائى لكل مليون نسمة . وبالتالى ستتحسن النسبة عما هى عليه الآن بما يقرب من ٥٠٪ من حجمها الحالى .

ولكى تبدو أمامنا القيمة الحقيقية لهذه الأرقام والنسب لابد من عقد بعض المقارنات . غير أننى لن ألجأ الى المقارنة مع الحال فى دول أخرى ، لأن هذا قد يثير عددا من الاعتراضات ، وان كان وضعنا الدولى يحتم علينا أن ندخل ذلك فى اعتبارنا . أنحى اذن كل هذا جانبا ، وأبرز نوعا آخر من المقارنة ، هو المقارنة داخل مجتمعنا بين حجم التخصص النفسى ، وأحجام بعض التخصصات الأخرى .

فعدد المقيدين فى نقابة المهن الهندسية يبلغ الآن حوالى ٢١ ألف عضو . أى بمعدل ٦٣٦ مهندس لكل مليون نسمة ، فاذا تصورنا أن هذا العدد سيتزايد بنفس المعدل الذى يتزايد به الاخصائيون النفسيون مع ادخال العوامل المضادة فى عتبارنا فسيكون لدينا فى سنة ٢٠٠٠ حوالى ٧٠ ألف مهندس ، أى بنسبة ١٠٦٠ مهندس لكل مليون نسمة .



كذلك يبلغ عدد المقيدين في نقابة الأطباء حوالى ١٢ ألف عضو ٠ أى بنسبة ٣٦٣ طبيبا تقريبا لكل مليون نسمة ٠ وفى سنة ٢٠٠٠ يصبح العدد المقدر لأعضاء هذه المهنة حوالى ٤٠ ألف طبيب ، أى بنسبة ٦٠٦ طبيبا لكل مليون نسمة ٠

هذه هى صورة المستقبل الآلى اذن :

١٩ اخصائى نفسى لكل مليون نسمة

١٠٦٠ مهندس لكل مليون نسمة

٦٠٦ طبيب لكل مليون نسمة

وعلى ضوء هذه الصورة لابد من اختيار المستقبل الارادى على أى موضع من تدريج الارادية ٠ على ألا يأسرنا التفكير فى أعداد الخريجين فحسب ، وألا تأسرنا فكرة قد توحى بها خطأ هذه المقارنة التى عقدناها بين أعداد النفسيين والمهندسين والأطباء ؛ فقد يظن أن ما نهدف اليه من المقارنة هو ضرورة تحقيق المساواة بين أعداد الفئات الثلاث ؛ لكن هذا غير صحيح ، انما قصدنا فقط الى ابراز حقيقة هامة هى ان مجتمعنا (فيما يتعلق بحاجته الى العلوم الانسانية) لا يزال يتطور بخطة غير متوازنة ، أما ان التوازن يقضى بأن تتساوى الأعداد او أن تتناسب فيما بينها بناء على صيغة أخرى غير التساوى فهذه مسألة أخرى ٠ المهم أن هذه الصورة تبدو غير معقولة بالنسبة لمجتمع يتجه بقدر كبير من طاقته الى احداث تغييرات كبيرة فى نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية الذى كان سائدا الى وقت قريب ، ومع ذلك فهو لا يعد عدته من الاخصائيين النفسيين اللازمين لميادين الصناعة الاجتماعية المتلاحقة ، وبرامج العلاج ٠٠ الخ ٠

على ضوء هذه الصورة اذن لابد من اختيار

المستقبل الارادى لعلم النفس فى الجامعات ؛ فى المستقبل القريب سيكون لشعبة علم النفس فى جامعة القاهرة ، وفى كلية البنات الاسلامية ، اسهام له وزنه فى تخريج أعداد من السيكولوجيين • ولكن هل هذا يكفى ؟ لا بد من التفكير بشىء من شجاعة الابداع • الشعب لا تكفى ، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف ؛ لا بد من التفكير فى مفهوم القسم تحريرا لنوعية الدراسة من بعض القيود التى يفرضها مفهوم الشعبة • والاتجاه الى مفهوم القسم يحسن أن يصحبه اعادة النظر فى نوعية الاطار الذى يحيط به ، هل هذه التبعية لاطار كليات الآداب وهى التبعية الغالبة الآن ، لا تزال تسمح لدارس العلوم النفسية فى سبعينات القرن العشرين أن يتلقى هذه العلوم ومجموعة العلوم المساعدة بالقدر المناسب وفى المناخ المناسب ؟ هل يمكن لدارس العلوم النفسيه اليوم وفى المستقبل القريب أن يجد المعمل المناسب داخل اطار كليات الآداب ؟ وهل يمكنه أن يجد المتحف المناسب لدراسة المخ والجهاز العصبى فى صورته البشرية، وفى الصور المتعددة التى مر بها عبر السلسلة الحيوانية وهو ما لابد من العلم به فى دراسات علم النفس المقارن ؛ وهل يمكنه أن يتلقى دروسا فى فيزيولوجية الجهاز العصبى حتى يتقن بعض دروس علم النفس الفيزيولوجى ، وحتى يستطيع أن يتصدى للقيام بنصيبه فى الدراسات السيكوفارماكولوجيه بوجه خاص ؟ وهل سيتاح له القدر اللازم من الدراسات الطبيعية التى لابد منها حتى يعرف كيف يستخدم كثيرا من أجهزته المعملية وكيف يطورها ؟ وأخيرا هل سيتاح له التعلم المناسب للرياضيات العليا التى لا بد منها لمتابعة التقدم الحديث فى بناء المقاييس النفسية وفى الدراسات التى تتناول الاحتمالات المختلفة لأشكال القرار ، وفى كثير من دراسات التعلم ويكفى أن نذكر هنا دراسات موسF. Mosteller واستير W.K. Estes وأمثالهما ؟

هذه كلها أسئلة من شأنها أن تدفعنا الى اعادة النظر فى وضع شعب أو أقسام علم النفس فى كليات الآداب • ومع ذلك ففى كليات الآداب دراسات لابد لدارس علم النفس من الاتصال بها ، كالاجتماع والأنثرولوجيا الحضارية واللغويات •

أمام هذا المأزق لابد من أن نتساءل : ما هو الحل الأمثل ؟ هل نتجه الى مفهوم الكلية أو المعهد القائم بذاته يجمع بداخله الخيوط المختلفة ليشكل فى القالب المناسب ؟ أم نجدد فى مفهوم القسم بحيث يصبح القسم هو الوحدة الأساسية للجامعة وليس الوحدة الأساسية للكلية ، فاذا بقيت الكلية كوحدة ادارية فهذا ينبغى ألا يفرض على الدراسات نفسها وحدة مصطنعة ليس لها ما يبررها الا أن تنتسب الى كلية بعينها •

ومن يدرى ربما كان التفكير فى مستقبل علم النفس فى مصر هو أحد الطرق الرئيسية التى من خلالها نجد نه لابد من التفكير فى تطوير جامعاتنا بما يناسب نمط العلاقات الموضوعية بين فروع المعرفة فى الثلث الأخير من القرن العشرين •

والتعليم الجامعى لابد وأن يقوم على تعليم عام يحسن اعداد الطالب له • وعلى ذلك لابد من أن يمتد تفكيرنا الى تدريس علم النفس فى التعليم العام • وهنا نشعر جميعا بعدم الرضا عما هو قائم ، ونرغب فيما هو أفضل ، ولابد فى هذه الحالة من التفكير فى توجيه جديد لهذه الدراسة، بحيث يصبح أهم ما يميزها ابراز أهميه التمرينات المعملية على أدوات بسيطة مثل السيكوجلفانومتر، وجهاز الرسم فى المرآة ، والتكستوسكوب (أو العارض السريع) فى أبسط صوره ، هذا من ناحية وابراز أهمية الرياضة والاحصاء من ناحية أخرى •

***

ولنترك الآن محور الجامعات •

وننتقل الى المحور الثانى : التطبيق فى صورة خدمات •

خط التطبيق الذى ننتهجه الآن ينبغى له أن يطور كما وكيفا ؛ فأما من حيث الكم وهو أضعف الايمان من حيث الصورة الارادية للمستقبل فلابد من التفكير الجدى فى زيادة حجم الخدمة المقدمة فى الميادين الثلاثة التى سبق أن ذكرناها ، وهى ميادين الصناعة ، والخدمة النفسية الاكلينيكية ، والرعاية النفسية المقدمة فى وزارة الشئون الاجتماعية •

ولكن الصورة الارادية حقا ينبغى لها أن

تتناول أمر التطبيق من حيث الكيف بالاضافة الى الكم .

والخطوة الأولى فى التفكير هنـــا يجب أن تشير الى مجالات جديدة لم ينفذ اليها التطبيق بعد : من ذلك ميدان الجريمة ، فالخبراء النفسيون ينبغى لهم أن يقدموا خبراتهم فى خدمة العدالة فى المحكمة ، ســـواء فيما يتعلق بالقاء الضوء على سيكولوجية الجانى ، أو على سيكولوجية الضحية ، أو على سيكولوجية الشاهد . وكذلك ينبغى لهم أن يقدموا خدماتهم داخل السجون .

والى جانب ميـــدان الجريمة يوجد ميـــدان الاعلام . كما يوجد العديد من ميادين الخدمة التى تقتضيها الحيـــاة فى المدينة الحديثة بضخامتهـــا وتعقد الحياة فيها .

على أن الخـــدمة أو التطبيق أيا كان ميدانه يجب أن يرشده تعليم مهنى متخصص حتى يؤدى الى الاستفادة من كل امكانيات التقدم التى يتيحها المستوى الراهن للفروع الاساسية . وقد جربنا فى معظم فروع التطبيق على مفهـــوم الدبلومات المهنية . وهذه بالنسبة لعلمنا لابد من الاكثار منها لتغطى فروع التطبيق المختلفة .

على أن الصيغة المتمثلة الآن فى دبلوم علم النفس التطبيقى بجامعة القـــاهرة ليســـت بالصيغة المرضية تماما ، ولابد من ابتكار صيغة أخرى فى المستقبل تجمع بين هيمنة الجامعات على تنظيم العملية التعليمية ، وبين تسهيلات أماكن الخدمة حيث يطلب التطبيق . كأن تكون هناك دبلـــوم لعلم النفس الاكلينيكى تابعة للجـــامعة ومقرها احدى مصـــحات الأمراض العقلية ، أو معهد للطب النفسى .

ويخيل الينا أن مراكز البحـــوث باعتبارها حلقة متوسطة بين البحث العلمى الأســـاسى من ناحية وبين الخدمة المباشرة من ناحية أخرى ، أى باعتبارها الحلقة المســـئولة عن البحوث ذات الاتجاه التطبيقى ، يخيل الينا أن هـــذه المراكز لابد وأن يكون لها دور ما فى هذه الصيغة الجديدة وان كنا نعترف بالعجز عن تحديده بالضبط فى الوقت الراهن .

***



بعد ذلك ننتقل الى المحور الثالث : موضوعات علمنا الجديرة باستقطاب جهود البحث والنشر فى المستقبل القريب •

جميع موضوعات العلم جديرة بأن تلقى نصيبها من عناية الباحثين • غير أن مجموع الظروف المحيطة بنا من حيث طاقة العمل لدينا وكونها محدودة ، ومن حيث طبيعة الاحتياجات التى تفرض نفسها علينا كلما فكرنا فى العمل السيكولوجى ، هذه الظروف تقضى بضرورة ترشيد جهودنا بالاتجاه بها ما أمكن نحو البذل فى أحد المجالات الآتية •

***

أولا : العناية بموضوع المصطلحات وتوحيدها • والجهود الفردية تقوم بدور لا يمكن الاقلال من شأنه فى هذا الصدد • ولكن بدون جهود جماعية منظمة متصلة لفترة طويلة نسبيا لن يشيع الاستقرار فى هذا المجال •

ثانيا : ضرورة العناية بالدراسات الحضارية المقارنة ؛ ووجه الحاجة يبدو أولا وقبل كل شئ فى اتجاهنا المتزايد نحو استخدام أدوات القياس السيكولوجى التى شاع استخدامها فى الخارج ، ونحن نعلم علم اليقين أننا لن نستطيع أن نستخدمها بمعاييرها الأجنبية ، وبالتالى فلابد من اعادة تقنينها • الا أن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، بل تتعداه الى ضرورة النظر أحيانا فى اعادة صنع المقياس بتغيير مادته الى مادة أخرى يكون لها فى حضارتنا نفس الدلالة السيكولوجية التى للمادة المتوفرة فى الاختبار الأمريكى أو الانجليزى فى حضارته الأنجلو أمريكية • ولا يجوز أن تقف المسألة عند هذا المستوى بل لابد من تعميق البحوث الحضارية المقارنة حتى نصل الى معرفة أشمل للحقيقة السيكولوجية ، التى تعتبر معلوماتنا عنها الآن معلومات مستقاة غالبا من بحوث أجريت على الانسان الأوروبى أو الأمريكى • ولن يستطيع القيام بهذه الدراسات فى اطار حضارتنا أحد سوانا •



ثالثا : نشر تراث الفكر العربى السيكولوجى ؛

ذلك من شأنه أن يسد ثغرة خطيرة في تاريخ الفكر السيكولوجي ، لم يسدها حتى الآن المؤلفون الغربيون ، والمثال أمامنا كتاب G.S. Brett في التاريخ الموسع لعلم النفس ، الذى لا يكاد يذكر شيئا عن اسهام المفكرين العرب القدامى في تراث الانسانية من الفكر السيكولوجي . وليست المسألة مجرد سد ثغرة ، ولكنها غالباستكون مصدر اثراء لفكرنا ومعنوياتنا .

رابعا : لابد من أن يشغلنا في المستقبل القريب وضع دستور أخلاقي لأنواع نشاطنا المختلفة : في التأليف ، وفي الممارسة العملية للمهنة ، وفي علاقاتنا ببعضنا البعض ، وبأعضاء المهن المتداخلة معنا ، وبالجمهور المحيط بنا ، وبأدوات الاعلام .. الخ . ولا سبيل الى هذا الهدف الا جهد جماعي منظم .

هذه المجالات الأربعة جديرة بأن تستقطب قدرا كبيرا مو جهودنا في المستقبل الارادى الذى نرسمه لعلمنا ، حتى يقدر له الانطلاق واكتساب الشخصية المتميزة على الصعيد العالمي .

***

وأخيرا يأتي دور المحور الرابع ، وهو محور التنظيمات التي من شأنها أن تكسبه ذاتية التي نشعر بها نحن الذين ربطنا مصيرنا به .

هذه التنظيمات تتمثل في كل الأشكال التي ابتكرها مجتمع العلماء ليجمع بين أعضائه في تجمعات صغيرة أو كبيرة تحدث فيها المواجهة ، ويتبلور من خلالها الشعور بالانتماء .

من هذه التنظيمات جمعيتنا هذه ، ومنها لجنة علم النفس بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وربما لجنة أخرى أو ما شابه ذلك .

ولكن من الممكن أن نقيم تنظيمات أخرى ، كالمؤتمرات ، ومن الممكن أن نفكر في نشر دورية نلتقى على صفحاتها ، وتتفاعل أفكارنا ومعها بعض حماسنا . ومن الممكن أن يهدينا تفكيرنا الى أشكال أخرى من التنظيمات .

جمعيتنا هذه ينبغي أن تلقى من التدعيم ، في الحجم والقدرة المالية والاستقرار ما ينميها في الاتجاه الذى يمكنها من أن تصبح يوما من الأيام شبيهة بنقابة الأطباء أو نقابة المهندسين ؛ تنظيم يجمع شمل الأعضاء ، ويؤدى لهم خدمات معنوية ومادية ، ويقعد القواعد للحفاظ على مكانة المهنة في نفوس المواطنين .

ولجنة علم النفس لا تزال كائنا حديث الميلاد ، وبالتالي فعنصر الآلية كامكانية قد تفرض نفسها في تشكيل مستقبلها عنصر لا يزال ضئيل الشأن الى حد كبير ، وارادتنا يمكن أن تقوم بعمل كبير في هذا المضمار .

***

على هذا النحو تنتهي جولتنا في ربوع المستقبل .

وقد رأينا كيف يمكن أن يكون هذا المستقبل آليا محققا لقانون القصور الذاتي ، ورأينا كذلك كيف يمكن أن تتناوله الارادة بأقدار مختلفة من التشكيل .

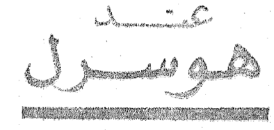
ولئن كنت قد عرضت على حضراتكم بعض امكانيات هذا التشكيل الارادى ، فلم يكن ذلك لأننى أحمل في نفسى تقييما خاصا لهذه الأفكار التي عرفتها ، ولكن لأنى حريص على أن أستثير في النفوس أى قدر من التفكير في مستقبل العلوم النفسية في بلدنا .

الاغراء بالتفكير والتدبير هو كل ما قصدنا اليه، ونحن لا نزال على يقين من أن تناول المستقبل بأسلوب التفكير العلمي من شأنه أن يجعلنا أقرب الى قدرة أبولو منا الى عجز كاساندرا .

مصطفى سويف



فينومينولوجيا الدين



د . حسن حنفى

● إن المطلق الترانسندنتالى الذى علقنا أحكامنا عليه ليس فى الحقيقة هو الحل النهائى ، بل إنه شئ يتكون بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة . « إ. هوسرل »

يبدو لأول وهلة أن الفينومينولوجيا لا صلة لها بالدين ، وانها نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الاساس الدينى البروتستانتى للمثالية الالمانية كما وضعها كانط وأصبحت الفلسفة على يديها علما محكما أو منهجا للعلوم الانسانية . وقد أيد هيدجر وميرلوبونتى وسارتر هذه النظرة بتطبيقهم المنهج الفينومينولوجى على الوجود العام أو الخاص .

ومع ذلك ، نستطيع أن نتلمس فى أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن (اثنى عشر جزءاً) بعض الاشارات الى موضوعات الدين خاصة الى موضوعه الرئيسى وهو الله « ووضعه خارج الدائرة » كما نستطيع أيضا أن نجد فى مخطوطاته خاصة (K III) تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية **وظهور الله كغائية فى التاريخ** كما كان يقول من قبل كانط ولسنج وهردر . كما نستطيع ثالثا أن نجد فى حياة هوسرل الخاصة وفي اعترافاته التى أسر بها وهو على فراش الموت لخلصائه وتلاميده وعلى رأسهم اديت شتين **نزعة صوفية خالصة** ، وايمانا عميقا بالله وبالكتب المقدسة على ماهو معروف فى البروتستانتية الحرة ، حتى اننا لنتساءل فى نهاية الامر : **هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟**

أولا : الله كموضوع خارج الدائرة .

يستعمل هوسرل عدة مصطلحات وتعبيرات ليدل بها على الخطوة الاولى فى المنهج أعنى « **تعليق الحكم** » مثل :


أ ـ هوسرل

الوضع بين قوسين ، الاخراج عن دائرة الاهتمام ، أو الوضع خارج الدائرة (أنظر مقالنا السابق ، الفينومينولوجيا وازمة العلوم الاوربية ، الفكر المعاصر يناير سنة ١٩٧٠) . ويعنى التعبير الاخير أيضا عدم اصدار الحكم على الموضوع او اخراجه عن دائرة الاهتمام . فقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة (الفقرة ٥٨) فى الجزء الاول من « الافكار » بعنوان « **تعالى الله خارج الدائرة** » ويعنى بذلك تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع متعال . فكل موضوع متعال أيضا يوضع خارج الدائرة ، أى ان **التعالى عند هوسرل ليس هو ما يتجاوز حدود الطبيعة أو ما يند عن الادراك الحسى ، بل هو ما نيد عن الشعور وما يخرج عنه سواء كان هذا التعالى خارج الطبيعة ، كما هو الحال فى التصور التقليدى لله ، او داخل الطبيعة كما هو الحال فى الاشياء الطبيعية . التعالى عند هوسرل وهم** Fiction **اى انه ليس موضوعا أو ليس وجودا او ان شئنا ليس ماهية مستقلة . التعالى ادراك خاطىء او موقف زائف للشعور** ، أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم . وان شئنا الرجوع الى مقولات هيجل ، التعالى ينتمى الى منطق الذات لا الى منطق الموضوع . فماذا كان وجود الانسان ووجود الله وجودين متعاليين ، الاول من حيث هو موجود طبيعى والثانى من حيث هو موجود خارج الطبيعة ، وكلاهما موجودان خارج الشعور ، ففى هذا ما يزعج الميتافيزيقى واللاهوتى على السواء : الاولى لان بناءه الفلسفى يقوم على افتراض التجاوز والتعالى فى صورة مطلق يند عن الطبيعة ، والثانى لان مهمته الحاق العالم الحادث بموجود قديم يكون مصدرا له . تعالى

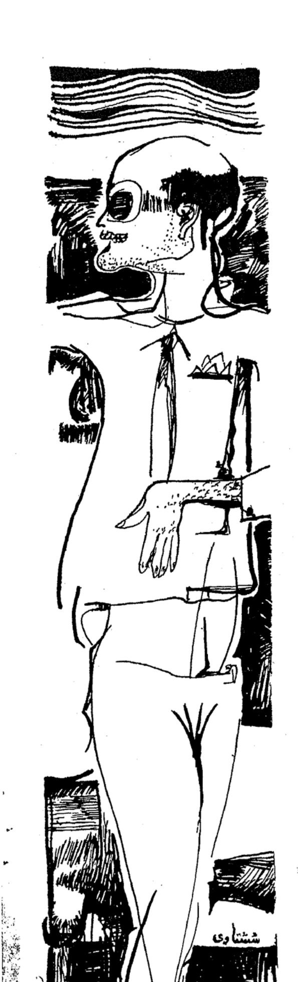
الجوهر اللامتناهى مثل تعالى الجواهر المتناهية ، كلاهما خارج الشعور . **وكل ما يتصف بطابع الشىء المكانى لايمكن ادراكه من البشر الا عن طريق المظاهر التى يبدو هـذا الشىء من خلالها ، بل يجب أن يبـدو من وجهات نظر مختلفة طبقا لاحوال كثيرة متجـددة تنحـو فى اتجـاهات مختلفة »** .

ومن ثم يعطى هوسرل التعالى معنى فريدا لاول مرة فى تاريخ الفلسفة ويعنى به المكانى !

بعـد ذلك تأتى الخطوة الثـانية من المنهج اعنى « البناء » .. فبعد وضع الله خارج الدائرة من حيث هـو موجود متعال يمكن **اعادة بنـائه من حيث هـو موضـوع شعورى ، أى من حيث هو موضوع حال فى الشعور مباطن فيه** . ومن ثم تظهر التفرقةالرئيسية بين **التعالى والحلول. الموضوعات المتعالية هى الموضوعات المكانية ، والموضوعات الحالة هى الموضـــوعات الزمانيـة** الاولى خارج الدائرة والثانية داخل الدائرة ، الاولى يقع عليها تعليق الحكم والثـانية موضـــوع للبناء .. ويستبدل هوسرل بلفظ **ترنسندنتال** الذى أصبح عنوانا للفلسـفة النقـدية لفظ « حال » (بتشديد اللام) وكلاهما يفيد نفس المعنى . وقد خصص هوسرل لهذه التفرقة كتابا بأكمله « **فكرة الفينومينولوجيا** » (الجزء الثانى من الاعمال الـكاملة) وهى خمس محاضرات القاها سنة ١٩٠٥ .

يمكن للشعور اذن أن يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه ، أو كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه وهـو ما سماه شيلر بعـد ذلك فى فينومينولوجيـا الدين لديه « **الخلود فى الانسان** » ، أو كما قال أوغسـطين من قبـل « الخلود فى الزمان » . يتم بنـاء الله اذن فى الشـعور الداخلى بالزمان خطوة خطوة ، ودرجة درجة . وهذا هو معنى المطلق ، « **المطلق الذى ينبثق من الشعور ويتكون من خلاله بعد أن ينشأ فيه** » . يقول هوسرل : « **ان المطلق الترنسندنتالى الذى علقنا أحكامنا عليـه ليس فى الحقيقة هو الحـل النهائى بل شىء يتكون بنفسـه على نحو فريد وبدلالة عميقة** » . فمثلا لا تشير قضية « **الله يساعدنى** » الى صفات الله أو الى أفعاله بل تشير الى تجربة معاشة يمكن تحليلها بالفكر .

ويحـاول هوسرل التفرقة بين نوعين من الحلول فى الشعور ، الاول حلول المطلق فيـه وينتج عنـه الشـعور بالمطلق ، والثانى حلول الموجودات الطبيعيـة فيـه وينتج عنه الشعور بالاشياء .. يقول هوسرل : « **ليس الله متعاليا بالمعنى الشائع للكلمة وليس حالا كما تحل التجربة الحية فى الشعور ، بل هو مطلق يظهر فى الشعور المطلق . ولما**



كان وجود الله بالمعنى الشائع « المتعالى » مستحيلا ، ولما كان حلول الله من ناحية أخرى فى الشعور المطلق لا يمكن أن يكون كحلول الموجود فى الشعور كتجربة حية ، وجب أن يكون هناك ، فى التيار المطلق للشعور وفى مظاهر لا نهائيته العديدة ، طرق جديدة لكشف الموجوات المتعالية مختلفة عن بناء واقع الاشسياء من حيث هى وحدات من المظهر مطابقة للمظاهر الاولى » . ولكن يكفينا مع ماكس شيلر أن نوحد بين جميع الموضوعات الحالة الطبيعية والاخلاقية والدينية ، وبالتالى لا يكون هناك فرق بين دراسة الله كموضوع حال فى شعورى وبين دراسة الكرسى أو المنضدة أو القلم كموضوعات حية فى الشعور أو بين دراسة الحياة والخجل وتأنيب الضمير .

الله اذن يدخل فى علاقة مع الشعور كما يدخل العالم فى علاقة معه ، ويكون **الله والعالم كلاهما فى علاقة مع الشعور . الله اذن ليس واقعة مفروضة** بل انه لا يفرض هذه العلاقة على نحو حادث من الخارج بالتأمل أو من الداخل كفكرة فطرية بل مجرد موضوع فى علاقة مع الشعور مادام الشعور هو شعور بشىء . كما ان **الله ليس واقعة مفروضة على العالم فرضا عليا على نحو مشروع** كما كان يفعل اللاهوتيون فى العصر الوسيط عندما يقولون : لكل معلول علة . ومن ثم **فالله ليس مشكلة ولا يمكن اثباته بالبراهين لانه** ليس واقعة خارجية بل هو تيار حى فى الشعور . أما البراهين على وجود الله فى الذاتية الترنسندنتالية (ديكارت) فهى من بقايا العصر المدرسى مليئة بالغموض والاشتباه ، وكان يمكن استخدامها من أجل تخليص الانا الترنسندنتالية من شراك الاتجاه النفسى ، ولكن ذلك لم يحدث ، وظلت ثنائية العصر الحديث كما هى : فكر مجرد وعقلانية خالصة من ناحية ، واتجاه نفسى وتجربة طبيعية من ناحية أخرى (انظر المقال السابق المشار اليه) .

فالعالم عند هوسرل **مخلوق فى شعورى فى لحظة شعورى به كتجربة حية ،** وهو ما حلله هوسرل فى مخطوط له عن أصل العالم . ولا يعنى بالمصدر أو بالنشأة النظريات الكونية التى تتحدث عن خلق العالم كما يفعل مثلا تيياردى شاردان ، فالعالم الطبيعى الكونى بين قوسين ، ولكنه يعنى نشأة العالم فى شعورى وبنائى له كتجربة حية . فالانسان موجود فى العالم والعالم موجود فى الانسان ، ومن هذا التحليل خرج ماكس شيلر وصاغ نظريته فى الوجود المتبادل بين الله والانسان ، هذه النظرية التى من أجلها ترك الكنيسة الكاثوليكية والمسيحية الرسمية .

ماهو الضامن اذن للادراك الحسى مادام الله لايتدخل فيه ولايضمن صحته ؟ هنا يبرز دور الآخر وأهمية **التجربة** المشتركة أو العلاقة بين الذوات ، فالادراك الحسى يكون صادقا عندما يشترك فيه الآخرون ، وعندما يتطابق الادراك ويتفق الجميع على نفس الرؤية ، **فالآخر هو الضامن لصحة الادراك أى أن الآخر يقوم بنفس الدور الذى يقوم به الله** كضامن للادراك فى النظرية المرفوضة ، وهذا هو **معنى الموضوعية الجديدة ، تطابق ادراك الذات مع ادراك الآخر وليس تطابق الحكم مع الواقع** على ماهو معروف فى التعريف التقليدى للصدق أو للموضوعية ، بالاضافة الى مقاييس اخرى مثل وجود الماهيات المستقلة والحقائق الموضوعية سواء فى عالم المثل أو فى مناطق الشعور الانطولوجية أو مثل الشعور الفردى الذى هو صورة الشعور المطلق .

والرياضة هى علم مطلق يمكن أن تكون لغة حوار ممكن مع الله ، الرياضة هى العلم الالهى الذى يجمع الله والانسان فى علاقة واحدة . **« اذا كان الانسان صورة الله فالله هو** الانسان المتناهى فى البعد » .

لقد استطاعت الفلسفة بتحويلها العالم الى رياضة تحويل الله الى مثال أى الى رياضة شاملة للعالم ولكل عالم ممكن والى قوانين مضبوطة لوجود الاشياء معا فى الزمان والمكان ولكل موجودات ممكنة والى قوانين علية والى نظرية الكثرة وتطبيقاتها فى عالم الروح . وبالتالى تكشف مشكلة الله بطرقه مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائى لكل عقل ولكل حس فى العالم كما تكشف أيضا عن مشاكل أخرى لاتقل أهمية عن مشكلة العقل ، أعنى مشاكل الخلود والحرية . **فالله عند هوسرل أساسا هو نظام العقل الثابت** حيث أن الفينومينولوجيا أساسا هى نظرية فى المعرفة ، والوجودمتضمن فيها ، ولكنها معرفة بالماهيات المستقلة وبالحقائق المطلقة ، ومن ثم كان الله رمزا للخلود والحرية من حيث أن كليهما حقيقتان نظريتان مطلقتان .

كما يرفض هوسرل أى **وظيفة لله كتصور حدى** (بكسر الدال) فى التحليلات الابستمولوجية . فالتصورالحدى هو الذى يفصل بين مجالين حتى لايتم الخلط بينهما (الشىء فى ذاته عند كانط تصور حدى لانه يفصل بين الظاهر موضوع التجربة الحسية والمعرفة الانسانية وبينالحقيقة ذاتها موضوع الايمان) اذ أن كل شىء يحل فى الشعور ، الله والعالم والآخرون ويخضع لتحليل الفكر ، وعلى هذا النحو يقضى هوسرل تماما على الثنائية الدينية التقليدية المشهورة التى تضع الانسان بين عالمين وترى ان الدين هو بالضرورة تأكيد لكل مايفوق او يتجاوز أو يتعدى على ماهو معروف فى الحروف اللاتينية مثل supra, méta, sur, trans

وهنا يتصدى هوسرل لنظرية **«الصدق الالهى»** عند ديكارت ضامنا لكل شىء ، ضامنا لوجود العالم وذلك لانه

مبرهن عليه بعد الكوجيتو وقبل العالم ، وضامنا للحقائق الرياضية من الشيطان الماكر . فالله عند ديكارت ضرورة علمية وانطولوجية فى آن واحد بل خالق العالم والنفس . والحقيقة أن نظرية **الصدق الالهى حاولت القضاء على الشك والنسبية باللجوء الى العواطف الصوفية** خاصة الشعور بالكمال .

ثانيا : الله كموضوع حضارى .

كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان : البناء والتطور أو على مايقول البنائيون دراسة الموضوع فى المعية الزمانية synchronisme ودراسته فى التتابع الزمانى diachronisme أو على مايقول هوسرل نفسه دراسة الحقيقة على **أنها فكرة أو مثال** Eidos ثم دراستها على انها **غاية أو اكتمال** Télos . فالله كموضوع خارج الدائرة يمثل الجانب الاول ، الله كفكرة أو مثال أو بناء ، والله كموضوع حضارى يمثل الجانب الثانى ، الله كتطور وكفاية وكاكتمال .

ويبدو الله كموضوع حضارى فى **الخلط بين الفلسفة** واللاهوت فى الشعور الاوربى ابتداء من ديكارت كما وضحذلك فى نظريته عن «**الصدق الالهى**» ومن ثم كان ديكارت بهذاالمعنى استمرارا للفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط ، ففى هذه النظرية يقضى الله على استقلال العلم والطبيعة معا .



وتمثل **نظرية الواحد** صورة أخرى من صور الخلط بين الفلسفة واللاهوت هذا الواحد الذى يصدر عنه العالم على مايقول أفلوطين وأنصاره . انها نظرية مغرية حقا من الناحية الانطولوجية ولكنها منفرة من الناحية الفلسفية واللاهوتية على السواء . **اللاهوت اذن ليس علما بل هو خليط من الفلسفة والدين من العلم والايمان ، من العقلانية والتصوف ويقوم هذا الخلط على التوفيق بين الاعتبارات العلية وربط أى طرفين فى علاقة علة ومعلول .**

ولكن **الواحدية الميتافيزيقية** ــ ويعنى بها هوسرل مذهب سبينوزا ــ استطاعت وحدها التخلص مما يقتضيه الدين الوضعى ــ ويعنى به هوسرل الدين الرسمى القائم بكهنوته ومؤسساته وطقوسه وشعائره ــ واللاهوت ــ وذلك باعتبار الله جوهرا مطلقاوالتوحيد بين الله والعالم واستنباط نظام العالم من جوهر الله ، وقد تم ذلك تبعا لمقتضيات دينية واخلاقية ، ولكن الواحدية الميتافيزيقية انتهت الى القضاء على الحرية وعلى كل لاهوت منفصل عن العالم ، ولكن الذى ينقصها فى رأى هوسرل هو روح المنهج ، وهو ما أكملته الفينومينولوجيا باعتبارها نظرة واحدية : التوحيد بين المعرفة والوجود ، بين العقل والتجربة ، بين

قالب الشعور ومضمون الشعور ، بين الانا والآخر .. الخ ولكن فى صورة منهج .

اما المونادولوجيا (ليبنتز) فقد كان هدفها **التوفيق بين الحقيقة الرياضية والعلمية من ناحيـة وبين الحقيقة الدينية واللاهوتية من ناحية أخرى** ، اى أنها لم تكن بحثا نظريا خالصا منزها عن الغرض شأنها فى ذلك شأن الفلسفة المدرسية ، فقد كان الله هـو خالق هـذا النظام الرائع للعلاقات بين الذرات فى الطبيعة العامة .

أما **المثالية النعتية** فهى أيضا خليط بين المعـرفة والايمان ، بل وهدم حقيقى للمعرفة من أجل ارساء قواعد الايمان . وفى ذلك يقول كانط فى مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص **«كان لزاما على هدم المعرفة لافساح المجـال للايمان !»** . لقد تغلب مذهب القنوت Piétisme على القولانية ، وغلب الايمان الموروث عصر التنوير وخرجت الفلسفة النقدية داعية لله ضامنا للاخلاق وللقانون وللحرية، ولاتجد قوى النفس كمالها الا فى الله . **لم تتجاوز الفلسفة النقدية اذن التوفيق بين الحقيقة الموضـوعية والحقيقة** اللاهوتية ، بين وجود العالم ووجود الله ، بين ارادةالانسان وارادة الله ، بين العقل البشرى والعقل القدسى ، ولـكن **اللاهوت ليس هو الفلسفة والعقيدة ليست هى العلم** . لقد ضاعت الذاتية الترنسندنتالية فى الدين والاخلاق عند كانط كما ضاعت من قبل فى الكوجيتو عند ديكارت ، وانتهت الى الوقوع فى التناقض فيما يتعلق «بمثال العقل» الذى يعطيه ماسلبه عن الحس والتجربة ، فالله ، وهو احد مثل العقل، هو الذى يعلم وحده كل قبلى دون أن يكون فى حاجة الى تجربة الشىء لان الله هو الذى خلق من قبل . الله وحده هو الذى يضع القوانين للاشياء ويعلمها كلها بطريقة تأليفية وهى **نظرية تنتهى الى العاطفية والحسية معا** . الفلسفة النقدية عند كانط كالمثالية الذاتية عند ديكارت ، كلاهمـا يقوم على الله كضامن للمعرفة وللوجود ، فى حين ان قوانين الاشياء ثابتة ولا تستطيع اية ارادة تغيرها ، وكذلك قوانين الاخلاق والحياة العملية . وكل مثل العقل ، والله أحدها ، ليس لها الا وجود مصطنع !

ثم سقطت الفلسفة الرومانسية عند هيجل وشلنج لتدخل الله والدين واللاهوت فى الفكر والتوحيد بين الفلسفة والدين حتى أصبح الدين أى المسيحية ، هـو الفلسـفة وأصبحت الفلسفة هى الدين ، خاصة وان الدين فيما كان **دينا أسطوريا كما كانت الفلسفة فلسفة عاطفية** ، أى ان الفلسفة الرومانسية كانت انحـرافا عن الفلسفة النظرية الخالصة لقيامها على الاسطورة والعاطفة معا .

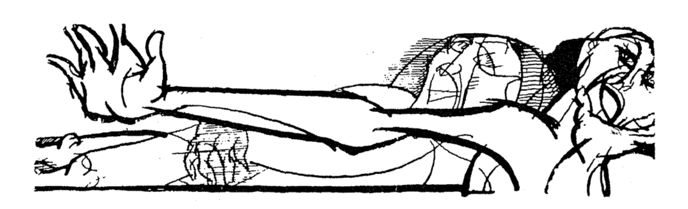
ثم حاول **افلاطونيو كمبردج** اقامة علم نفس لاهوتى يقوم على فكرة الله فى مقابل علم النفس التجريبى ، بل وأضافوا الاخلاق الى علم النفس ، ولكن ظلت البداهة لاهوتية غرزها الله فى روح كل فرد . أما فى المثالية الحسية عنـد بركلى وخاصة فى نظرية التجريد فقد خلق الله العلاقة بين الافكار ولكن يرجع الفضل لعلم النفس التجريبى فى أنه حرر الافكار من التمثلات الغامضة (لوك) وانكار اى ارتباط على فى النفس يربط الله بالعالم (هيوم) .

هذا الخلط بين الفلسفة واللاهوت فى العصر الحديث يشير **الى ظهور الدين كأحد مظاهر الحضارة . لقد حـدث** خلط مستمر بين الدين والفلسفة او بين العلم كما وضح فى المذاهب الفلسفية الكبرى فى الفلسفة الحديثة ، وأدى الايمان بالله او بالحقيقة المتعالية الى تكوين موجود ميتافيزيقى متعال مشخص ثم الى اعتبار العالم صادرا عنه فى منبعه الاول وفى قاعدته المطلقة . اما الفلسفة فقد أصبحت علما لكل موجود حتى ولو ميزت بين الموجودات المتناهية والوجود اللانهائى ، واتخذت المطلق فى الدين أو فى الفلسفة أو فى العلم موضوعا لها ، كما كان الحال فى العصر الوسيط . ولكن **هذا العصر قد انتهى الى الابد واصبح عدم تدخل الايمان شرط تأسيس العلم الحديث** واصبح الاعتقاد جزءا من تصور الفرد الشخصى للعالم .

الدين اذن جزء من تصور العـالم فى الحضارة . ولم يحدث ذلك فقط ابان العصور الحديثة ، بل كان موجودا فى الحضارة اليونانية ، فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وأنصاف الآلهة والشياطين جزءا من الموقف العام فى الحضارة اليونانية ولكن **لم تأخذ الآلهة على أنها تصور مثالى ، بل كانت تعبر عن وجود قوى أسطورية مختلفة أو ترمز الى موضـوعات طبيعية فى العالم** ، وهى مايحدث فى كل دين يقوم على آلهـة خاصة لشعوب معينة لاتضم اية مشـكلات نظـرية . الدين الاسطورى له جذوره فى التاريخ ويرتبط بالتكيف والتأقلم مع البيئة وهو الدين الذى درسه علماء الاجتماع .

ولقد ظهر هذا الدين ايضا فى **الحضارات غير الاوربية كالحضارات الشرقية فى الصين والهند** ، فهى حضارات مرتبطة بغايات عملية وتقوم فى تصورها الكون على الدين الاسطورى، فالعالم فى التصـور الهندى مجرد افتراض لانه لايخضع لعلم عقلى موضوعى . والعالم فى التصور الصينى ، بل وفى التصور اليونانى حتى صولون ، عالم ذاتى شخصى يقوم على تشخيص الطبيعة .

اما الحضـارة الاوربيـة ، فبالرغم من خلطهـا بين الفلسفة واللاهوت كما وضح فى الفلسفات الحديثة ، فانهـا استطاعت **تحويل الدين الى بحث نظرى** خالص حتى اصبح الله هو العقل الشامل ، يظهر من خلال الانسان فى تجـربة ذاتية ويتحول الى مثال كما تحول العالم ايضا الى مثال أو كما تحولت الطبيعة الى رياضة على يد جاليليو . لقد استطاعت



الحضارة الاوربية **تحويل الدين الى علم شامل** ، والله الى منطق ، واعطت لكل محتويات الدين معانى مستقلة يمكن التعبير عنها بصور خالصة كعلامة الجذر التربيعى فى الجبر

وقد تم ذلك للشعور الاوربى بعد جهد طويل ، ولم يستطع صياغة العلم الشامل الذى أعطته الفينومينولوجيا صورته النهائية والذى حل محل الدين الا بعد انقضاء خمسة قرون من الزمان . فقد كان هذا العلم مشروع الوعى الاوربى الذى ظل يبحث عنه . وهذا يفسر لنا سر **الثنائية الكامنة فى هذا الوعى** وكأن يدا خفية تدفعه للسعى وراء المطلق والبحث عن الكمال . **الله اذن على مايقول هيجل هو العقل فى التاريخ** والتاريخ يحتوى على العلم الشامل «**ضمن المسار العام لتحويل العالم الى مثال ، الذى بدأته الفلسفة بتحويلها الله الى منطق حتى يصبح حاملا للوجود المطلق**» .

وهكذا يصف هوسرل الشعور الاوربى وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الانسانية . فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا يتحد فيها الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت . يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها ، «ليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الاول الموجود فيها » . الله هو غاية الانسانية طبقا للعقل المطلق، الله هو مركز كل المونادات ، الله هو الاحد اللانهائى ، الحياة الكاملة فى الشخصية الانسانية والوجود المطلق . وهنا يلحق هوسرل بما قاله **كانط وهردرولسنج** من قبل من أن **الله هو مسار الحقيقة فى التاريخ** ، وأن الارادة الالهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وبقوانينه . فلا فرق بين العناية الالهية والتقدم البشرى ، كما يلحق بهيجل لان الله ليس فعلا بقدر ماهو صيرورة وغائية ، وليس ثمة وجود الا لعملية أو مسار أو لالوهية تحقق نفسها . وكأن الاله المشبه المجسم الذى رفضه الشعور الاوربى منذ بدايته يظهر من جديد فى صورة عقل مطلق فى المنطق أو فى التاريخ ، ويصبح الدافع المحرك للشعور الاوربى فى البحث عن الحقيقة بحثا نظريا خالصا .

ثالثا : هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟

لهوسرل اذن موقفان : الاول عندما يضع الله خارج الدائرة ، وبالتالى يكون أحد الرافضين للدين الرسمى والثانى عندما يعيد بناء الله كعقل مطلق فى الشعور أو فى التاريخ ، ويبدو هنا وكأنه احد المؤلهة للرياضة أو للحقيقة فى التاريخ .

ولكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الواضحين من خلال نصوص هوسرل التى ذكرها عن الله نجد موقفا آخر من خلال حديثه عن **المطلق الفلسفى الذى هو فى الحقيقة ، على ماهو معروف فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، صورة أخرى لله فى الدين** . فاذا كان الموقفان الاولان موقفين مباشرين من الدين ، يكون حديثه عن المطلق موقفا غير مباشر أيضا من الدين . فقد تحدث هوسرل عن بعض الموضوعات الفلسفية التى هى فى الحقيقة **أشكال أخرى لنفس الموضوعات الدينية** بعد أن تم نقلها على مستوى الشعور والتعبير عنها باللغة الانسانية





شاملة مفتوحة مثل : المطلق ، الماهية المستقلة ، المثال ، الفكرة الخالصة ، حتى ليمكن أن يقال ان كل الفلسفة الحديثة على الاقل فى جانبها الدينى ، خاصة المثالية الترنسندنتالية هى أشكال أخرى للموضوعات الدينية القديمة .

فمثلا يتحدث هوسرل عن **المطلق عندما يظهر فى صورة منطقية خالصة** او عندما يبدو فى تيار الشعور ، أى أن المطلق يظهر اما فى الشمول او فى الفردية ، ويتصف المطلق لديه بالشمول والموضوعية (ليس الموضوعية العلمية بل وجود مناطق أنطولوجية فى الشعور) . كما يبدو المطلق **كفعل حال** فى الادراك الباطنى الذى هو ميدان المطلق وموطن الآخر . وعندما تتحقق التجربة الحية فى فعل تتحول الى واقعةمطلقة والكل طرف متضايف مع الشعور بالمطلق ، والفكر من حيث هو احساس باطنى له صدق مطلق . بل ان الفينومينولوجيا نفسها بحث عن المطلق ورفض كل صور الشك أو النسبية . فتحليلات الفينومينولوجياللمطلق ومظاهره المختلفة فى الشعور بالمطلق وفى الماهية الخالدة تشير الى هذا الدين الانسانى العقلى فى الفلسفة الحديثة .

كما يظهر الموقف الدينى غير المباشر فى حديث هوسرل عن **ميدان الاخلاق والعمل المتستر وراء المنطق والرياضة** . فاذا كانت أخلاق الامر الجازم مرتبطة بالقنوت فالفينومينولوجيا لاتقل قنوتا عنها **لان التمييز بين التعالى والحلول مطلب دينى** محض ، فالتجربة الحية النفسية التمالية حادثة نسبية فى حين أن التجربة الحية الترنسندنتالية ضرورة مطلقة .. اما عالم الذات ومايتخلله من مناطق أنطولوجية فانه ايضا محيط للقيم وعالم للخير .. توحى الفينومينولوجيا خاصة فى مراحلها الاخيرة وفى المخطوطات التى لم تنشر حتى الآن بأنها **نقد للعقل العملى قبل أن تكون نقدا للعقل النظرى** ، كما تدل على **أولوية الاخلاق على المعرفة** . ولولا هذا الستار المنطقى الرياضى لبدت الفينومينولوجيا على أنها طريق صوفى لاعلاء الروح أكثر مما تبدو الآن وكأنها نظرية فى المعرفة ، ولو لم يستطع هوسرل تحويل الاخلاق الى رياضة لكان الطريق الصوفى أكثر وضوحا .. بل أن كثيرا من المشكلات الخلقية مثل الحرية لتظهر على استحياء فى التحليلات الفينومينولوجية تحت ستار معرفى : فنشاط التصور نشاط حر ، ونشاط الخيال نشاط حر ، وأفعال الشعور أفعال حرة . ولو لم يحول هوسرل مشكلة الحرية من المستوى الخلقى الى المستوى المنطقى لكانت الحرية أساسا لفلسفة عملية .

وبالاضافة الى حديث هوسرل عن المطلق ، وهو اله العقل عند الفلاسفة ، نجد ان الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما أو فلسفة أو منهجا ، توحى بأنها طريق نحو الخالص ، والخالص هو الشامل أو العقلى أو المثالى ، بل ان هوسرل كثيرا ما يستعمل لفظ الطريق «من .. الى» ليوحى بأن الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادى ، فى الموقف الطبيعى الذى ساد العلوم الانسانية خاصة علم النفس ، الى العالم الروحى . صحيح ان هوسرل لا يستعمل لفظ « روح » كما هو الحال عند هيجل ولكنه يستعمل لفظ « العقل » للدلالة على نفس المعنى .. فالاتجاه النفسى الذى دعا اليه هوسرل فى فلسفة الحساب هو فى الحقيقة دعوة الى الاقتراب من « أقرب الاشياء الينا والصقها بنا » بلغة العصر الوسيط ، أو من « نفسي التى هى أقرب نفسى » بلغة أوغسطين . والاتجاه المثالى فى « بحوث منطقية » دعوة الى الاعلى والى الانتقال من المادة الى الروح ، ومن الحس الى العقل . أى ان طريق هوسرل هو من الخارج الى الداخل أولا ثم من الداخل الى الاعلى ثانيا على ما يقول لاشيلييه ملخصا حركة المذهب المثالى المؤمن . والمنهج الفينومينولوجى نفسه الذى بدا فى « الافكار » بأجزائها الثلاثة قد يكون أكبر معبر عن موقف دينى متستر . فتعليق الحكم موقف دينى ضمنى لانه تحرير للنفس من سيطرة الموقف الطبيعى بقلب النظرة من الخارج الى الداخل ، ومن المكان الى الزمان ، ومع أن تعليق الحكم يبدو وكأنه شك فى الحقائق الموضوعية أو جزء من العالم أو خطوة الى الوراء الا انه يدل فى الحقيقة على ايمان لا يتزعزع بحقيقة مطلقة ادخرها هوسرل لوقت آخر حين البناء ، كما ادخر كانط من قبل الله والحقيقة من العقل النظرى الى العقل العملى . فالبناء هو تحويل العالم الكبير الى العالم الصغير وتحويل للبصر الى بصيرة ، وللرؤية الى رؤيا . اما انماط الاعتقاد فهى تدل فى الحقيقة على درجات الايمان الذى يزيد وينقص على ما تقول الفرق الكلامية أو يغيب أو يصبح موضوع شك . أما حياد الشعور أو الشعور المحايد فهو رفض لسيطرة الاتجاه التجريبى عليه أو على ما يقول الصوفية التخلى عن العلائق والتعلق بالحقائق . أما منهج الايضاح

فقد يكون رغبة فى الرؤيا الصادقة واستبصارا للامور وتجليا للحقائق فى الشعور . أى أن الفينومينولوجيا كما وضحت فى « التجربة والحكم » على انها دراسة للتجارب السابقة على الحمل المنطقى قد تكون علما لبواطن القلوب على ما يقول الصوفية وهو ما اعترف به هوسرل نفسه فى آخر التأمل الخامس فى « تأملات ديكارتية » عندما أراد شعارا لعلمه الجديد فوجده فى شعار سقراط «اعرف نفسك » لذلك كان أحكم البشر على ما وصفته كاهنة معبد دلفى ، أو فى عبارة أوغسطين « أيها الانسان ، الحقيقة تكمن فى باطنك » .

أما حديث هوسرل عن الله باعتباره غائية فى التاريخ واكتمالا للشعور الاوربى وبحثا منه عن الحقيقة المطلقة فهو أشبه بما يسميه اللاهوتيون دراسة أخروية Eschatologie أو مايسميه لاهوتيو الكتاب المقدس انتظار المخلص Messiamisme ايمانا بأن الله يرعى التاريخ ، وأن كل نبى يكشف عن حقيقة يكملها النبى الذى بعده حتى تكمل النبوة فى آخر الانبياء وتكتمل الحقيقة .

قد يبدو هذا التفسير الدينى للفينومينولوجيا متعسفا ، ولكن اعترافات هوسرل فى أواخر حياته تؤيد هذا التفسير من أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية اشراقية .

وتدور هذه الاعترافات التى أدلى بها هوسرل الى خلصائه وتلاميذه وهو على فراش الموت ، والتى نشرها أوستريشر Osterreicher ضمن كتابه « سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح » فى قضايا ثلاث :

١ - رفض هوسرل للدين الرسمى بعقائده وطقوسه وشعائره ومؤسساته كما يفعل الصوفية عندما يرفضون تصور الفقهاء للدين على انه شريعة وليس حقيقة أو كما يفعل الفلاسفة عندما يبينون تناقض العقائد . يقول هوسرل معلقا على كيركجارد « **انى متفق معه على كل شىء فيما عدا التناقض** » . فهو مؤمن مع كيركجارد ، ولكن الايمان لديه ليس ايمانا بالتناقض بل بالعقل ، فالتناقض ضد العقل، والفينومينولوجيا تحليل عقلى للتجربة الحية وادراك ماهيتها المستقلة ، فهوسرل مؤمن بايمان الفلاسفة بقدرة العقل على الوصول الى الحقيقة .

ويرفض هوسرل كل الجانب العقائدى فى الدين لانه يند عن العقل أو على الاقل تحتاج كل عقيدة الى دراسة وافية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها . « **انى الآن رجل مسن وقد قمت طيلة حياتى بعمل كل شىء بعناية حتى انه يجب على قضاء خمس سنوات فى كل عقيدة . أنظر كم سأبلغ من العمر حتى أصل الى النهاية وأحقق غرضى** » . فلو عرفنا ان العقائد المسيحية وعلى رأسها التثليث تند عن العقل لانها سر الهى لا ينفذ اليه الا بالايمان لعرفنا مدى رفض هوسرل للعقائد الدينية .

كما يرفض هوسرل كل الطقوس والشعائر فى الدين ويمج هذا الجانب الاحتفالى فى العقيدة « **أنتم أيها الكاثوليك تجلسون على المائدة (القداس) وكأنكم تجلسون فى حفل** » وذلك لان تقديس الله على هذا النحو « ليس بمثل هذه السهولة » . وهو يود لو فعل ذلك « لو اننى أستطيع ذلك ! » ولكنه فى الحقيقة لا يستطيع ممارسة أساليب الوثنية فى العبادة والتقديس ولا يراه الا كفيلسوف يعتبر الله رمز للعقلانية فى الشعور أو فى التاريخ .

٢ - يرفض هوسرل اذن الموقف الدينى الرسمى كمنهج وكموضوع وكغاية ، فهو يرفض الايمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على انه الطريق الموصل الى الله ، ولا يرضى الا بايمان الفيلسوف أى بالوصول الى الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة أو حتى من الله . « **حياة الانسان ليست الا طريقا نحو الله . ولقد حاولت أن أصل الى هذه الغاية دون براهين ومناهج ومساعدات لاهوتية ، أى ان أصل الى الله دون مساعدة من الله . يجب على على نحو ما أن أبعد الله عن فكرى العلمى حتى أشق طريقا نحوه لهؤلاء الذين ليس لهم يقين الايمان عن طريق الكنيسة . انى أعلم ان هذا الطريق خطر بالنسبة لى ان لم تكن لدى ارتباطات عميقة بالله وايمانا بالمسيح .** » يرفض هوسرل اذن كل المساعدات الخارجية ولا يرضى الا بالبحث الحر ، ولكن هذا البحث نفسه مرتبط بايمان سابق دفين وهو الباعث على السعى وراء الحقيقة ، وهو معنى عبارة المسيح « **لن تبحث عنى ان لم تكن قد وجدتنى من قبل** » . ويفسر هوسرل نفسه الفينومينولوجيا على انها بحث خالص عن الحقيقة ، أو على انها الحقيقة نفسها : فهى موضوع ومنهج فى آن واحد . ويعتبر « **تعليق الحكم** » وسيلة للحصول على الحقيقة دون الاعتماد على أى شىء سوى الذات . « **ان الذين لا يقومون به يخشون الدخول اليها حتى من أجل البرهنة على الاسس اللاهوتية الحقيقية . انهم يخشون لو طلبنا منهم أن يخرجوا من أذهانهم ، ولو لحظة واحدة ، الوحى والعقيدة والله نفسه ، لانهم يخشون الوقوع فى جحيم الشك المطلق !** » فهوسرل ينمى على الفلسفة الحديثة هذا الموقف الذى وضعها فيه ديكارت عندما أراد أن يقضى على الشك عن طريق الايمان بالله ، وينتهى هوسرل الى القول **بثنائية الحقيقة** : الحقيقة العقلية للفلاسفة والحقيقة الدينية للعامة ، وبثنائية المنهج ، العقل للفلاسفة والوحى للعامة ، وبثنائية لغة التعبير ، اللغة العقلية للفلاسفة والصورة الحسية للعامة، وبثنائية الموضوع ، الاشياء ذاتها للفلاسفة والرمز للجمهور. ولكن الفينومينولوجى هو الذى يحاول الاخذ بالطريقين معا لانه لا تعارض حقيقى بينهما ، « **هناك مساران يبحث كل**

منهما عن الآخر دائما ويتقابلان ويبحثان عن بعضهما من جديد ، وهما طريقا المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية ، المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحى » .

٣ ــ ولكن فى الحقيقة هناك بعض الاعترافات الاخرى التى تدل على ان هوسرل **يجد فى العهد الجديد خاصة فى الوصايا على الجبل ، كما هو الحال عند برجسون أيضا ، ما يغنيه عن الفلسفة** ومن التحليل الفينومينولوجى ، « **أنظر الى عهدى الجديد ، انه دائما على مكتبى ولكنى لا أفتحه مطلقا لانى أعلم اننى اذا شرعت فى قراءته فانه ينبغى على أن أترك الفلسفة !** » ومع ان هوسرل كان يحس احساسا حادا برسالته وبأنه هو الذى أكمل المثالية الالمانية وبأنه هو الذى أنهى **الشعور** الاوربى الذى بدأه ديكارت وقد كان هذا الاحساس حريا بأن يؤدى به الى غرور الفيلسوف الذى تكتمل الحقيقة فى عقله ، فقد ظل متواضعا مؤمنا بالعهد الجديد وبأن عبارة من عبارات المسيح « **ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟** » قد تلخص الفينومينولوجيا كلها أو قد تغنى عن الحقيقة نفسها . « **منذ شبابى صارعت كل قوى الغرور ، والآن قد انتصرت عليها ، حتى غرور وظيفتى ، واحترام طلبتى ، واعجابهم بى ، وبدونهما لا يستطيع أى أستاذ ان يعمل ، كنت أفضل قبل أن أموت الاتجاه الى العهد الجديد كما فعل نيوتن والا أقرأ شيئا سواه ، فما كان أجمل ذلك من أمسية** » . وبذلك يمكننا أن نقول بوضوح تام ان المثالية الترنسندنتالية **بوجه خاص ان هى الا عود الوصايا على الجبل ولجوهر الانجيل فى الدعوة الى أولوية الباطن على الظاهر** ، وأن الشوط الذى قطعه الفلاسفة المثاليون عبر عدة قرون قد طواه المسيح فى الاصحاح الخامس من انجيل متى فى غمضة عين . « **بعد أن حققت رسالتى كفيلسوف ، كنت أود أن أكون حرا فى أن أعمل لمعرفة نفسى لانه لا يمكن لانسان أن يعرف نفسه ان لم يقرأ الكتاب المقدس** » . وفضلا عن ذلك يؤمن هوسرل بالله ايمانا صوفيا أى ايمانا بسر لا يمكن النفاذ اليه . الله عند هوسرل هو القريب منه البعيد عنه على ما يقول الصوفية ، « **انى أعلم انه معى ولكن لا أشعر انه قريب منى** » بل لقد تحول هوسرل فى أواخر حياته من اليهودية الى المسيحية بل والى الكاثوليكية بوجه أخص ، ولا يعلم ذلك الا خلصاؤه وأحباؤه ، كما قيل على يد تلميذه وصديقه الفيلسوف البولندى رومان انجاردن طقس العماد ، وقد عبر هوسرل فى أيامه الاخير عن بعض المواجيد التى يعانيها الصوفية فى لحظات جذبهم . فنحن نجد كثيرا من العبارات الرمزية المتناثرة تقترب من لغة النور التى يستعملها كبار الصوفية . فبعد أن قرأ الانجيل مرة جلس فى الشمس وقال : « **اليوم سطعت شمسان على ...** » ثم أردف « **من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم الى النور من جديد** » وكأن هوسرل قد عرف حكمة الاشراق ولغة النور والبرزخ . وقد ارتبطت لغة النور بلغة الكشف « **لقد رأيت شيئا رائعا .. بسرعة أكتب ..** » ثم أخذ يملى ، وفى أيامه الاخيرة كان ايمانه حاضرا دائما لا خوفا من الموت أو طمعا فى حياة أفضل بل تعبيرا عن الاساس الدينى المتستر وراء الفينومينولوجيا التى أراد لها أن تكون علما محكما . قال هوسرل لاحدى الراهبات التى أتت لزيارته فى أيامه الاخيرة ، وقد راج المنهج الفينومينولوجى فى الاوساط الدينية رواجا كثيرا ، « **آه ! أتعشم أن تكونى حاضرة لحظة موتى ، تقرئين الانجيل بصوت عال أثناء دخولى الخلود** » ، لقد انتابت هوسرل عدة مواجيد صوفية قد تكون آخرها الاحساس بالطمأنينة والغبطة « **ما أعظم يوم الجمعة المقدس لقد غفر لنا المسيح جميعا !** » .

ومع ذلك يظل هوسرل مؤمنا بامكان الوصول الى الحقيقة بالجهد البشرى الخاص ، وان كان مؤمنا بها من قبل . صحيح ان الفضل الالهى هو حرية الله فى أن يهب من يشاء ولكن « الانسان لا يقترب من الله بالفضل ، بل بمجهوداته الخاصة الدائمة » وبذلك يكون المسيح هو رائد كل باحث عن الحقيقة ، « **يسير الناسك ، وكل مسيح ، على طريق ضيق ومرتفع ، يستطيع أن يقع بسهولة ولكنه أيضا يمكنه أن يرتفع !** » .

وهكذا تدل أقوال هوسرل واعترافاته الاخيرة على أن الفينومينولوجيا نزعة صوفية فى صياغة عقلية تعد بحق بمثابة حكمة الاشراق فى الوعى الاوربى ، **وتكون الفينومينولوجيا أحد الاتجاهات الروحية المعاصرة** وريثة المثالية الترنسندنتالية ، التى هى بدورها وريثة الايمان التقليدى. لذلك يصرخ هوسرل فى آخر «**أزمة العلوم الاوربية**» مستهدفا اعطاء أوربا دفعة روحية جديدة قائلا : « **ان لمحنة الوجود الاوربى مخرجين فقط : سقوط أوربا فى غربتها عن معنى حياتها العقلى وسقوطها الى درك العداء للروح والبربرية أو ولادة أوربا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولة العقل التى استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعى . فلنكافح ضد خطر الاخطار باعتبارنا أوربيين طيبين فى شجاعة لا يتوانى كفاحها الدائم ، ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذى يرتد الى عدم الاعتقاد ونار الشك الحارقة فى رسالة الغرب الانسانية ، من رماد الجهد الكبير لفونكس(1) تبعث حياة داخلية وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للانسانية . حينئذ تكون الروح وحدها هى الخالدة !** » .

حسن حنفى

---

(1) فونكس طائر خرافى كلما أحرق بعث من جديد من خلال الرماد .

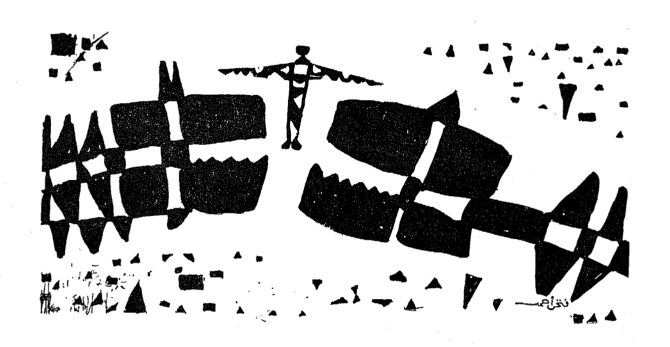


محمود محمود

من الناس من يعشق الفكر المجرد • ويميل اليه بطبيعته ، يطالع ويتأمل ويطلق لخياله العنان وهو في مكتبه أو صومعته لا يتحرك ؛ ومنهم من يحب الحركة والعمل ، يخرج الى الحقول والمصانع وميادين الاقتصاد والتجارة سعيا وراء الكسب والرزق • ولا تستقيم الحياة في أمة من الأمم الا اذا توافر لديها المفكرون المخططون ، والعاملون المتقدمون ، وقام بين أولئك وهؤلاء احترام متبادل وتقدير مشترك • أما اذا اختل هذا التوازن ، أو اذا نظرت احدى الطائفتين الى الأخرى نظرة الاستخفاف ، وتنازعتا السلطة فيما بينهما ، سارت عجلة التقدم والتطور سيرا وئيدا وقامت دونه العقبات •

وفي كتاب قيم للأستاذ الامريكي **ليوجيركو** يحاول المؤلف أن يحلل الاتجاهات الفكرية والاتجاهات العملية في الحياة الأمريكية ليثبت **طغيان الناحية العملية وسطحية الثقافة في امريكا** وفي كثير مما يذكر نظريات عامة تصلح للتطبيق على كثير من الشعوب •

يقول جيركو ان أكثر الناس في أمريكا ينظرون الى رجل الفكر أو الرجل المثقف بغير ارتياح



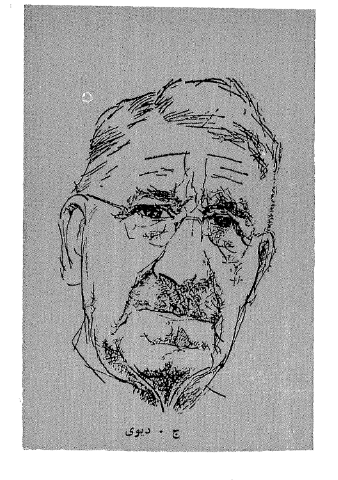
باعتباره فى الاغلب شخصا متعاليا قليل الانتاج والمرأة خاصة تعتقد ان فى وصفها بالمثقفة اشارة الى ضعف أنوثتها ، والى انها تعوض بالتعليم ما حرمتها الطبيعة من صفات الجمال ، وانها لذلك لا تحيا حياة طبيعية كاملة لأن تثقيف الذهن لا يمكن أن يغنى عن المعيشة الطبيعة للانسان ٠

بل ان الثقافة نفسها تعتبر من الامور التى لا حياة فيها ، تضمها المكتبات والمتاحف ، أو هى مجموعة من الوقائع والحقائق التى لا يألفها الجمهور ولا تمت بصلة الى مشكلات الحياة اليومية ؟ أو هى ـ على أحسن الفروض ـ لون من الوان الترف لا يستطيع الاستمتاع به الا الاثرياء ٠ أما الفن فهو فى نظر الرجل الامريكى العادى شىء مستورد من فرنسا وليس نابعا من طبيعة البلاد ٠ سئل مرة الممثل الامريكى **جارى كوبر** عن أسباب نجاحه فقال :

« ان ذوقى فى الادب والفن هو ذوق الرجل العادى ٠ أنا لا أزعم انى على علم بشىء ، ولا أضع نفسى فوق مستوى الناس ٠ أنا رجل وسط فى ذوقى وفى ذكائى ٠ فان كنت قد نجحت ـ كما تقول ـ فذلك هو السبب » ٠

وقد يمسى موضوع علمى أو ثقافى أمرا لامناص منه ٠ عندئذ يسعى الرجل الامريكى الى تبسيطه فى أخف صورة له ٠ فالصحف مثلا لا يمكن أن تتجاهل الحديث عن القنبلة الذرية ، بيد أنها تتعرض لها فى شرح مبسط قد يصل الى حد الاخلال بالعلم ٠ وكثيرا ما تعالج أفلام السينما موضوع العلاج النفسى ، ولكنها تهدف الى التسلية أكثر مما تهدف الى عرض الحقيقة ٠ ولا تعالج الموضوعات الفلسفية بوجه عام الا من زاويتها البراجمية (أو العملية) ومن ناحية المنفعة التى تعود من وراء دراستها ٠ وقل مثل ذلك فيما يكتب من مقالات طبية لا تعبأ بالاسس العلمية بمقدار ما تعبأ بالفوائد العلاجية ٠ ولما كان الفن يستعصى بطبيعته على التبسيط فان الرجل الامريكى لا يولع به ، كما لا يشوقه الشعر أو الموسيقى الحديثة وقد يدخل الامريكان الثقافة فى حياتهم لا تقديرا لقيمتها الذاتية ولكن على سبيل تحطيم روتين الحياة المتكررة الرتيبة ٠

وقد تكون هذه العداوة للثقافة الاصيلة فى أمريكا راجعة الى رجال الفكر انفسهم ، فهم قوم متعالون ، مترددون فى احكامهم ، لا يدركون ان


ج ٠ ديوى

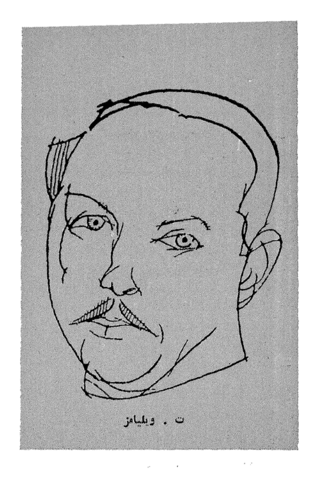
الافكار اذا انفصلت عن مجال العمل ، كانت عقيمة، متعصبون لآرائهم لا يستمعون الى وحى الفطرة السليمة• ومن ثم كان رجل الفكر بعيدا عن الجمهور مختفيا فى برجه العاجى ، لا يشغل نفسه الا بالنظريات العامة ومطالعة الكتب • ومن أجل هذا فان المجتمع الامريكى يكاد ينبذ الرجل الذى يجعل الثقافة كل همه ، ولا يرفعه الى مرتبة الطبيب أو المهندس أو المحامى أو رجل الاعمال • ينظر اليه بعين الريبة وبشىء من الازدراء ، ويستبعده من محيط حياته •

المثقف فى امريكا غريب فى وطنه ، لأنه فى الأغلب يتابع ثقافته من أجل ذاتها لا من أجل ما تعود عليه به من رزق • وتشمل طبقة المثقفين الكتاب والفنانين والمعلمين والعلماء ورجال الدين والباحثين وكل من يشغل نفسه بأسباب لا تتعلق بكسب المال أو بالاستيلاء على السلطة ومقاليد الأمور ، فى مجتمع تسوده معايير المال والمادة •

المثقف بطبيعته يفكر أولا ثم يعمل بعد ذلك ، فى حين أن الرجل الامريكى العادى يميل الى الاندفاع نحو العمل أولا ، ثم قد يفكر بعد ذلك • ويرجع هذا الميل الى الثروة الطائلة التى تمتلكها البلاد ، والتى لا يظفر بها الا من كان سريع الحركة والتنقل ، مبادر الى العمل ، لا يبهظه الفكر ، ولا يتلكأ بالنظر فى الاسباب والنتائج • لأن الفكر عقبة فى سبيل تحقيق النجاح العاجل وبالبلاد أراض شاسعة ، وغابات غنيه بالاخشاب ومناجم مترعة بالذهب والنحاس والمعادن الاخرى ولا يتطلب الحصول على شىء من هذه الثروة الطبيعية سوى الجهد المادى وسرعة الحركة ، مما يجعل اهمال الثقافة أمرا محتوما • وهذا اليسر فى الحصول على الثراء هو الذى خلق الشخصية الامريكية • يقول أحد باحثيهم الاجتماعيين :

« **ان الامريكى لم يتعود أن يتوقف لحظة يتدبر ما يعمل ، وهو فى عالم الفكر رجل انتهازى ينقل عن غيره ولا يخلق • القى به القدر فوق تيار حمله بسرعة نحو ثروة عظيمة من الفرص كانت تجعل التفكير والتدبير والتخطيط وقتا ضائعا من غير طائل • لم يعرف الامريكى الأول الى أين كان يتجه ، ولكنه كان يتقدم فى طريقه مبتهجا متفائلا منشرح الصدر منهمكا فى العمل** » •

ومن ثم كان الامريكان قوما يعملون ولا يفكرون ينظرون الى قريب ولا يتطلعون الى بعيد • بيد ان الخطأ الذى وقع فيه المثقفون وغير المثقفين على السواء


ت . ويليامز

هو الاعتقاد بضرورة وجود هوة تفصل بين الامور العقلية والامور المادية • والواقع ان هذه الهوة لا وجود لها ، وان افتراض وجودها يقسم الشعب طائفتين متنازعتين ، ويهدر قيمة الثقافة ويحط من شأنها •

ويصور الفيلم الامريكي هذه الحقيقة في كثير مما يعرض • ففي احدى القصص الامريكية السينمائية التي قام فيها **لزلي هوارد** بالدور الرئيسي، بتمثيل البطل في صورة عالم بالرياضيات بلغ ذروة مجده العلمي •

ان هوليوود تمثل الرجل المفكر شخصا حاد الذهن ، هزيل الجسم • تكثر في عقله الارقام وتقل في دمه الكرات الحمراء • وذات يوم يتوجه هذا العالم الرياضي ممثلا للبنك الذي يعمل فيه الى احدى دور السينما لينفذ فيها حكما بالحجز لأنها لأنها فشلت في أداء دين عليها للبنك • وكان يعتقد انه بقدرته الحسابية يستطيع أن يقدر الموقف المالي الصحيح لهذه الدار • وفي هوليوود — حيث ادارة هذه الدار السينمائية — يتلقى الرجل دروسه الاولى في الحياة الواقعية • هناك يلتقي بممثلة حسناء تحاول أن تفهمه ان موظفي الشركة بشر من الناس وليسوا أرقاما في قائمة حساب •

وقد مالت اليه من أول الامر وعرضت عليه أن تعمل له سكرتيرة خاصة ترشده الى الحقائق الواقعة ، وكان على الشركة رئيس داهية لايتصف بالنزاهة ، وكان هذا الرئيس في تواطؤ مع النجمة السينمائيه الاولى في الدار • فأخذت هذه في تضليل العالم الرياضي بالانباء الكاذبة ، والأرقام الخاطئة • وفي هذا الجو نرى صاحبنا بطل القصة، لا يتوانى في حساباته المضللة ، وهو على جهل بالمؤامرات التي تحاك من حوله ، والممثلة الحسناء التي التقى بها عند أول قدومه تسعى جهدها في ارشاده الى الحقيقة ، وتفلح تدريجا في اكسابه خبرة العمل ثم يأخذ الرئيس في اصدار انذارات الفصل للموظفين ايذانا بفض الشركة • ويعارضه صاحبنا في حماسة شديدة ويتغلب عليه ويستبقي الموظفين وهو هنا يبدو على الشاشة في غير صورته الاولى وبهذا السلوك الجديد يستطيع ان يخرج الرئيس من مقر الشركة ، ويفصل معه شريكته النجمه السينمائية الاولى ، ويعيد الموظفين جميعا الى العمل ، وقد أدرك انهم بشر لهم مشاعر الانسان وأحاسيسه • ويشتد شغفه بالممثلة التي أخلصت له واحبته فيقترن بها ، ثم يقبلها بقوة الرجولة الملحوظة • وهي علامة على انه قد اكتسب

الثقة فى نفسه ، والقدرة العملية التى لا يستغنى عنها رجل امريكى • **وبهذا يتم تحوله من شخص لا يعرف الا الكتب والارقام الى « رجل » بكل معانى الرجولة •**

هذه هى صورة الرجل المثقف وطريقة انقاذه من غموض الفكر الى وضوح العمل • وهى صورة تكررت كثيرا فى أفلام امريكية عديدة ، وكلها يتفق فى صفات الرجل المثقف ، وهى انه رجل غير عملى ، يعوقه فكره عن الاسهام فى النشاط الحيوى ، يخلو من الجاذبية الجنسية • وفى كل الحالات تظهر فتاة فاتنة تخرجه من قوقعته وتحطم قيوده • وهى تعرف وسائل الحياة ، وتعلمه اياها فى اشفاق عليه أول الامر ينتهى بالحب بينهما •

وليست هذه الصورة السينمائية خاصة بالرجل وحده • فكثير من الافلام عالج المرأة المثقفة بنفس الطريقة • ففى قصة « **حب أجنبى** » تظهر سيدة عضو فى الكونجرس وتشترك مع زملاء وزميلات لها فى بث الروح المعنوية للجنود الامريكان الذين يحتلون برلين • وتمثل هذه السيدة فى بداية الفيلم صورة المرأة المثقفة فى نظر هوليوود • كل المسافرين يتطلعون من نوافذ الطائرة التى تقلهم وهى وحدها تنكب على كتابة مذكرات • على سيماها نظرة جادة وفوق عينيها نظارة ، وعندما تهبط الطائرة فى برلين تشرع فى تطبيق مبادئها وتبدأ فى تفقد أحوال الجنود، ولا يعجبها اختلاط الرجال بالنساء ، وتشكو وجود السوق السوداء ولا ترتاح الى أى تصرف لا يتفق ومبادىء الأخلاق • ويتجنب صحبتها الجميع • ولما اشتد نقدها اللاذع ، أوعز زملاؤها الى ضابط أنيق لكى يتحبب اليها • وبعدها سارت فى رفقته أخذت بالتدريج تحول شكلها الى الصورة التى خلقتها لها الطبيعة ، تنزع النظارة ، وتسرح شعرها ، وتستعمل الأصباغ والمساحيق • وتشترى لنفسها ثوبا قشيبا انيقا من ذات السوق السوداء التى كانت توجه اعتراضها على وجودها • وبعد قليل نرى السيدة عضو الكونجرس امرأة رائعة الحسن والجمال ، لا يشغل ذهنها الا الحب والسعى الى الظفر بالرجل الذى تريد • وتنجح فى مرماها أخيرا ، وعندئذ نراها امرأة طبيعية ، بدنها ينضر وذهنها يضمر ، بل لعل نضارة البدن تعود الى ضمور الذهن فى منطق هوليوود ! **لما كان لابد من اختيار هذا أو ذاك فان المرأة الحكيمه (والرجل الحكيم) تختار الجاذبية البدنية وتضحى بميولها الفكرية •**

وقل من أفلام هوليوود ما يتحيز للمرأة الذكية التى تتابع نشاطها الذهنى على حساب نضارتها بل ان الاطفال أنفسهم قد تعرضوا لنقد هوليوود فى هذه الناحية • فالفيلم الامريكى يمثل الطفل الذكى — فتى أو فتاة — ضعيف البصر ، لا يرى الا بالنظارة فوق عينيه ، نابى الذوق فى ملبسه، يتكلم باللفظ الغريب ، لا يميل الى الالعاب الخشنة ولا يقدر على استخدام يديه فى مهارة ، متشائما تنقصه الشجاعة • **ولعله لا يتميز على غيره بالقدرة على التفكير بمقدار ما يتميز باستغراقه فى مطالعة** الكتب • وبعد ما يدرك أن زملاءه لا يرتاحون الى عشرته ، ولا يحبون مخالطته أو التحدث اليه ، تضيق به نفسه فينتزع عن عينيه النظارة ، وينزل الى ساحة اللعب ، ويصارع ويلاكم ، ويتحدث باللفظ المألوف ، ويتحول الى طفل طبيعى •

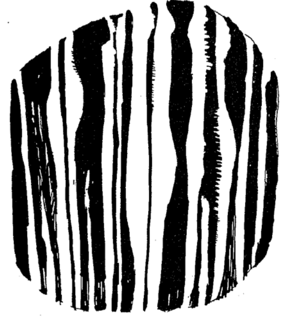
هكذا تصور هوليوود الانسان المولع بالثقافة ، وهكذا ترشد الناس الى طريق الخلاص !

وعلى هذه النغمة تضرب المجلات والصحف • اقرأ هذا الوصف الذى ورد فى احدى القصص القصيرة التى نشرتها مجلة « كوليير » :

« ••• **كانت عاطفتها قوية حارة ، ومشاعرها ملتهبة ، مما اضفى عليها جمالا لم يرتسم على وجهها من قبل • ولو كان هنرى فاولر رجلا حكيما — وليس عالما — لربت على كتفها واقبل عليها يقبلها ، وأعطاها الفرصة لكى تعبر عن نفسها • ولكن هنرى لم يكن — لسوء الحظ — من ذلك الطراز من الرجال الذى يلاطف زوجته ويداعبها حتى تخضع له • وانما كان يستخدم معها المنطق ، وهو ما لا يعتمد عليه مع النساء ، ويلوذ بالعقل وهو ما تنفر منه بنات حواء** » • فالرجل لا يملك زوجته بالعلم ، وانما يملكها اما بالملاطفة أو بالتسلط عليها تسلط الرجال ، وهما الوسيلتان الوحيدتان التى يمكن للرجل أن يتحكم باحداهما أو بهما معا على المرأة كما تصور القصص والروايات الامريكية • ولا يجدى العلم أو العقل والمنطق مع النساء اطلاقا •

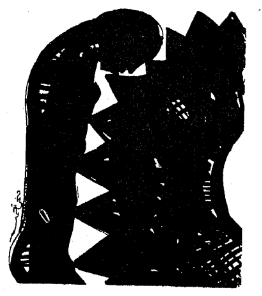
والرواية الامريكية تصور رجل الفكر دائما رجلا بليدا فى عاطفته ثقيلا فى علاقاته الاجتماعية نراه فى احدى القصص أستاذا للكيمياء ، مملا فى حديثه ، لا تطيق زوجته محضرة ، وتقول فى تعليق لها : « أنا لا أطيق أن أكون زوجة أستاذ فى كلية • اننى منه فى ملل مميت •• حقا انه رجل طيب دمث الاخلاق ، ولكنه غبى ، يبعث

على السقم . وأحاديث أصحابه يكاد يقتلنى من سخفه ! فيم يتحدثون ؟ فى معادلات رياضية ونظريات علمية ، وتجارب كيماوية ! اننى أخشى اليوم الذى يزورنا فيه الاصدقاء .. » ولذا فاننا نرى الزوجة وقد هجرت زوجها باكية على حظها التعس ، فى الوقت الذى يرشحه فيه القسم لرئاسته اعترافا بعمق علمه وكثرة خبراته فى شئون الادارة . ولكنه رجل - اذا خرج من الكلية الى العالم الواقعى - غبى بطىء الفهم والادراك . وتلقى المصادفة فى مساق الرواية بفتاة حسناء فى طريق الاستاذ ، ويشرع فى الانحراف عن طبيعته - طبيعة الاستاذ ، وعندئذ تهرع اليه زوجته حفاظا عليه ، وان لبث شارد الذهن ، بعيدا عن الروح العملية ، ساذجا فى علاقاته الاجتماعية



ان العلم - فى نظر الامريكان - يناقض الحياة ولا يتفق معها . والحب لا يحلل فى المعامل ولاتعبر عنه معادلات الرياضة . والكتب ، والمكتبات ، والافكار المجردة ، والمعامل ، والمتاحف ، وقباب الجامعات ، كل ذلك مما يضعف صفة الرجولة . فى حين ان الوظائف التنفيذية والعملية ، والعمل الخطر فى المناجم والجسور ، والمسابقات الرياضية وسرعة الانطلاق بالسيارة أو الطائرة ، كل ذلك مما يحقق للرجل وجوده الكامل .

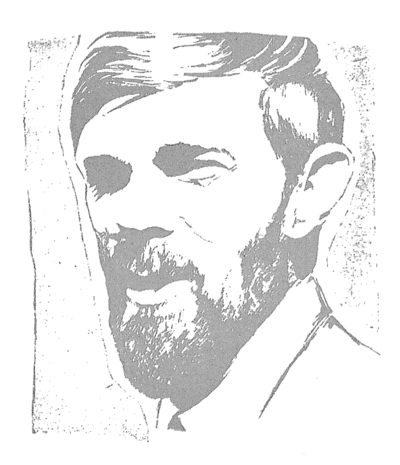
الرجل المثقف كالآلة التى تحسب وتفكر ، وليس لها عروق تتدفق فيها الدماء ، والاستاذ فى وصف أحدهم « **ليس الا وعاء لحفظ المعرفة غير مهضومة** » . ومن هنا كانت دعوة رجل مثل **د . هـ . لورنس** الى بساطة العيش البدائى ، وحرية العلاقة الجنسية ، للتخلص من العقد النفسية . ولعل هذا الاستخفاف بقيمة العقل والاعلاء من شأن الغريزة مرده الى نظريات **فرويد**.



ان العمل الذهنى لا يصل صاحبه بالمحسوس والمادى ، وبذلك تنفصم العلاقة بينه وبين الطبيعة وقد عبر عن هذا المعنى توماس وولف فى العبارة الآتية :

« **من الناس من يتصفون بالمرح وغنى النفس والطمأنينة يضفونها على كل ما يحيط بهم . هؤلاء أصحاء الأبدان سريعو الحركة موفورو النشاط ولا فرق عند أحدهم بين أن يكون فقيرا أو غنيا . يجدون ثروتهم فيما لديهم من قوة حيوية، وشعور دافىء .**

« هذه الصفات تجدها عند رجل الشرطة ،



د ٠ هـ ٠ لورنس

وسائق سيارة الأجرة ، والملاكم ، ولاعب الكرة والمتسابق فى سرعة قيادة السيارات ، ومهندس الطرق ، والصيادين ٠٠ عند كل من يشتغل بالمحسوسات ، بما له طعم ورائحة ولون ، بما يتشكل ويمكن لليد أن تتناوله ٠٠ ومن هـؤلاء البناءون ، والحمالون ٠٠ وهم جميعا يتصفون بالحيوية والنشاط ، بالمرح والسرور ، بالاعتماد على قواهم البدنية ، وبالقدرة على الخلق والابداع٠

« أما الذين يفتقرون الى هذه الصفات فهم أولئك الذين يغوصون بين الاضابير وصفحات الكتب ، أو يدقون على مفاتيح الآلات الكاتبة والحاسبة ، وهم الاساتذة والكتاب الذين لا يستمتعون حتى بلقمة العيش السائغة يتناولونها على موائدهم ، أولئك الالوف الذين لا ينطلقون فى أعمالهم فيصيبهم القلق والشحوب » ٠

ولا غرابة فى أن يترهل الجسم اذا كان صاحبه لا يحركه ولا يشتغل الا بذهنه ٠ والامريكان بصفة خاصة منذ هجراتهم الاولى من أوروبا كانوادائما يتقدمون غربا ويعملون فى أرض فضاء ٠ ومابرح الفضاء يستهويهم حتى اذا ما بلغوا ساحل المحيط الهادى ولم يعد السير غربا أمرا ممكنا ، تطلعوا الى الفضاء الأعلى وكان لهم فيه رواد حتىوطأوا سطح القمر ٠ لا يتوقف الامريكى ليفكر الا اذا المت به كارثة أو منى بالفشل فى مشروع ٠

واذا نحن أردنا أن نذهب الى الاسباب البعيدة التى أدت الى هذه النظرة الى الثقافة من جانب الأمريكان فلا بدلنا من أن نعود إلى فلسفتهم التربوية :

هناك اتجاهان : اما اولهما فان أصحابه يقولون بأن المجتمع الديمقراطى لا يمكن أن يؤدى وظيفته كاملا الا اذا نشأ ابناؤه على تربية عامة شاملة لجميع جوانب الفرد ٠ أما الاتجاه الثانى فيرى أصحابه بأن هذه التربية العامة اذا انفصلت عن التربية المهنية أو الفنية فانها لا تجدى نفعا

فى حل مشكلات الحيـــاة ، بل تقف عقبـة دون معالجتها • وهـــــذه الفئة من المربين ترى ان الدراسات الانسانية ، أو غير العملية كمـــا يسمونها ، لا تغنى ولا تفيد فى شىء ، ولذا فهى من الوان الترف الذى لا تستطيعه أكثر المدارس ومنهم من لا ينكر قيمة هذه الدراسات الانسانية ولكنهم يرون انها لا تتفق الا مع ميول القلة من الناس ، أما كثرتهم فيجب أن يكون تعليمهـا تدريبا على المهن والاعمال المختلفة ، لأن التربيـة فى نظر هؤلاء المربين ليست الا اعدادا لمستقبل الطالب كأن فترة التعلم ليست جانبا من حيـاة الانسان ! وأصحاب هـــذا الاتجاه يربطون بين نوعية التعليم وحاجات المجتمع الاقتصادية • وهم ينكرون ما بشر به ديوى من أن للحياة قيمتهـا الذاتية ، ومن واجب التربية ان تعنى بهذه القيمة فلا ترتبط كل الارتباط باقتصاديات البلاد •

وبانتشار فكرة ربط التعليم بالعمل لم يعـد هدف التربية تنمية الشخصية المتكاملة وتكوين المواطن الصالح فى المجتمع الديمقراطى • واتجه اهتمام المدارس الى تنمية المهـــارات الآلية ، والى تمهين التعليم ما أمكن ذلك ، وانكماش القـــدر الذى يعلم من مواد الثقافة العامة •

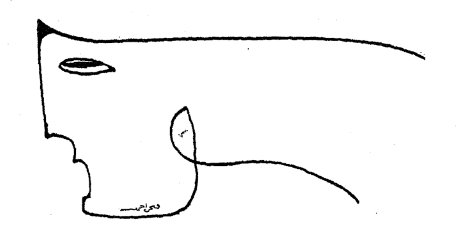
والحق أن المؤمنين بالتربية العامة لا يكفون عن مقاومة هذا التيار المهنى الجارف • خذ مثالا لمـا يبذلون من جهد فى هذا السبيل مشروع « **أعظم مائة كتاب** » الذى تبنته **جامعة شيكاغو** • فقد قام هذا المشروع على أساس تمجيد ثقافـــة العصور الوسطى ، لا ينتقى كتابا مما **تنحصر** فائدته فى الناحية العملية • ويرى **الاســاتذة** المشرفون على المشروع ان الدراسة فى السـنوات الاربع الاولى فى **الجامعـــة ينبغى أن** تكون عامة انسانية ، بحيث يدرك الطالب حقيقة القــوى التى تحرك العالم وتسير التاريخ ، وبحيث ينشأ على الديموقراطية الصحيحة والمواطنة السليمة • وبعدما ينتهى من هذه الدراسة الاولية يمكنـــه أن يلتحق بمدارس عليا مهنية متخصصة • ولئن تخلى بعض دعاة التربية الكلاسيكية عن ضرورة دراسة بعض المواد كاللاتينية واليونانية الا انهـم يتمسكون ببقية **المواد الاجتماعية ويتحمســون** لدراستها ، ويرون فيها تدريبا لجوانب العقل المختلفة ، فاللغات الاجنبية والآداب لا تدرس لما تشتمل عليه من علم ومعرفة ولكن لأن فى دراستها ترويضا للروح • ودراسة الفلسفة ضرورة لا مفر منها لكى تتكون بها لدى الطالب النظرة المتكاملة عن العالم ، ولأنها تشحذ قدرة الذهن على التفكير بطريقة منطقية نظامية • والرياضيات لا تتقـرر فى المدارس لأنها أساس الطبيعة النووية أو العالم المادى ولكنها رياضة للعقل • **غير ان المغـالاة فى هذه التربية قد تفقد الطالب صـلته بعصره وبالجمهور وتجعله بمنأى عن معترك الحياة** •

ويصر أصحاب التربية المهنية من جانبهم على اتجاههم ، تؤيدهم الفلسفة البراجمية ، كمـــا يؤيدهم أصحاب المصانع والمتاجر ، ولكي لا يمل الطالب حياته اهتموا بادخال الرياضة البدنية فى المنهج للترويح ويدافعون عن رأيهم بنظريـات **جون ديوى** فى التربية التى أساءوا فهمها • ذلك ان ديوى كان ينادى فعلا بارتباط التربيـــة بالبيئة ، وصهر النظريات فى بوتقة التجارب ، وكان فى ذلك ثائرا على التربية القـــديمة التى كانت تهتم بحفظ النصوص عن ظهر قلب ، ولما كان الطالب فى هذه الحالة يقف من عملية التعـلم موقفا سلبيا ، يتلقى ما يفرض عليه من الخارج ، فقد سميت طريقة ديوى التى يجعل التلميذ فيها عنصرا فعالا « بالطريقة التقدمية » • بيـــد ان أنصار تمهين التعليم فهموا من ذلك ان الطالب ينبغى الا يتعلم الا ماله فائدة مباشرة فى الحياة اليومية • ودراسة اللاتينية أو التاريخ مثلا لاتجعل من الفتى مهندسا أحذق ، اذن فهذه مواد لاداعى لحشرها فى منهج الدراسة •

والان فأصحاب هذا الاتجاه التربوى هم فى الواقع أعداء الثقافة ، وهم أشد خطرا من أولئك الذين يرون أن تقتصر التربية على قلة من الناس لأنهم لا يؤمنون بالديمقراطية والمساواة ويعتقدون فى نظرية افلاطون التى تقول بالعناية التربية عدد محدود فى الدولة للقيام بأعباء القيادة ، وهـذا العدد هم الافراد الذين يصلحون للتعلم • وساعد تقدم التكنولوجيا وانتشار استخدام الآلة فى العصر الحاضر على ضرورة التعليم المهنى الفنى وايثاره على التعليم العام • ومن هنا كانت المكانة التى نعطيها للمهندس مثلا دون دارس الآداب •

وبديهى ان هذا التعليم قد يزيد من الانتـاج ولكنه لا يخرج مواطنين صالحين لديهم قيم معنوية وتقدير للمسئولية ، فهم لا يعرفون الديموقراطية الصحيحة ، يسهل على أى قائد أو زعيم مهمـــا انحرف أن يقودهم الى الوجهة التى يريد •

وهذه « **التربية التقدمية** » التى يستند اليهـا خطأ أولئك الذين يتحمسون للتربية المهنية تكل



الى التلميذ كل الجهود في العملية التربوية • وقد يكون في ذلك تشجيع لايجابية الطالب ، ولكنه بالمبالغة فيه يدفع الطالب الى الوقوع في الخطأ بحيث يصبح هم المدرس أن يجنبه الخطأ لا ان يعلمه الصواب • ان تفسير « التربية التقدمية » على انها تدعو الطالب الى أن يعلم نفسه بنفسه بغير معلم تفسير لا شك خاطيء يؤدى الى سلبية المعلم نفسه وحبس علمه عن الطالب بحجة حثه على كشف المعرفة بنفسه • وعن هذا التفسير لنظرية ديوى نشأت « طريقة المشروع » في المدارس التي تعمد الى الطالب نفسه في عملية التعلم ، وهو كثيرا ما يسير فيها دون أن يدرى ان كان على خطأ أو صواب • وقد ينقل من الموسوعات والكتب المطولة مالا يفهمه ، وحين يعرضه في الفصل الدارسى على زملائه نجدهم منصرفين عنه ، لا هو تعلم ولاهم أفادوا من تعلمه •

ولقد كان لسلبية المعلم وتطبيق « التربية التقدمية » تطبيقا خاطئا ، ولغلبة الاتجاه المهنى على التعليم أسوأ الاثر في تقدير الطلاب لقيمة الثقافة الحق • فلم يعد الطالب يتذوق الأدب أو الفن ، وفقدت كل مواد الدراسة قيمتها الثقافية بتحطيم الفواصل التي كانت تحددها وتمييعها في نوع واحد من المعرفة وبخاصة في الصفوف الدنيا من مراحل الدراسة •

ومن أجل هذا ظهرت بوادر حركة التوفيق بين العلم والعمل في المعاهد ، فلجأ بعضها الى تعليم الطالب نظريا بعض الوقت كذلك في المصانع والمتاجر • الا أن هذا الاتجاه لا يزال في دور التجربة ولا يمكن الحكم عليه بعد • وفى محاولة التوفيق هذه يقول جاك بارزان المربى الامريكى المعروف :

« **ان التقنية والتكنولوجيا والعمل الآلى لا تضر اذا طبقت على المادة التي لا حياة فيها ، بل انها ــ على العكس من ذلك ــ توفر الوقت والجهد وتجعل عملية الانتاج الكبير ممكنة** • اما الخطر فيكمن في محاولة تقليد الذهن للآلة ، في التفكير على طريقة تركيب الاجزاء في المصانع ، حين يستمد العقل غذاءه من مخازن قطع الغيار كما نفعل بالآلات حين نجمعها أو نصلحها • لا شك ان المرء يميل بطبعه الى التأثر بغيره بحيث يمسى شبيها بالانسان الآلى يكاد عقله ان يتوقف عن التفكير • وليس هناك للتخلص من هذا الميل سوى طريقة واحدة ، وهى انكار الذكاء البشرى ، وتقدير العمل الابداعى ، والا نخضع خضوعا كاملا للأمر الواقع ، وان نجعل التربية المتكاملة سمة الشخصية الامريكية • عندئذ نستطيع أن نفرق بين المواطن الصحيح وساكن البلاد ، بين المهندس الحقيقى و « مجرد » المهندس ، بين رجل الاعمال المفكر ورجال الاعمال الآلى ، بين دارسى العلم في الجامعة والمنتمي اليها لمجرد اكتساب اللقب الذى تضفيه عليه » •

وقد أدت الدعوة الى تمهين التعليم الى زيادة

الاهتمام بأقسام التربية فى الجامعـات لتخريج المعلمين الملمين بالنظريات الحديثـة في التربية • وتتألف مادة التربية أساسا من طرق التدريس وطرفـا من الفلســفة والنظريات • فهى اذن موضوع « كيفى » أكثر منـه « نوعى » • تهتـم بكيفية التعليم ولا تهتم بمادته أو « ماذا نعلم » • التربية تعلم الطالب « حرفة » التعليم ، وقـد بالغنا فيها حتى أمست الحرفة هدفا ولم تعـد مجرد أداة • ولما كان هذا هو مضمون « التربية » فان المعلم الحديث يميل الى أن يجعل التعليم عملا آليا ويسير فى طريق انحرافه نحو تعليم المهنـة أكثر من تكوين الشخصية •

وصورة المعلم فى الأدب وفى الفيلم السينمائى الامريكى لا تدعو الى التقدير والاحترام • كثيرا ما نرى الرجل جادا يحمل فى يده عصا التأديب شارد الذهن ، ذابل الوجه ، ضعيف البصر ، يتغامز عليه تلاميذه • وهو فى الاغلب فى مستوى من العيش دون المتوسط ، وكأنه انمـا احترف التعليم لأنه عجز عن احتراف مهنة أخرى من مهن الرجولة الصحيحة،وهو يذكرنا بقول برناردشو : « القادرون يعملون وغير القادرين يعلمون » • واذا كانت المعلمة امرأة رأيناها باردة بغير عاطفة الانوثة ، تصب نقمتها على طلابها ، أو أن كانت شابة فيها حيوية شديدة فهى ساخطة على المهنة تتطلع الى الزواج • ولا تجد المعلمات أو المعلمون تقدير المجتمع الا فى اخريات حياتهم بعدما يتخرج تلاميذهم ويتولون أعمالا مختلفة ينسبون نجاحهم فيها الى القدامى من أساتذتهم ومدرسيهم •

ومن مثـالب المدرس ــ رمز الثقافة ــ انه لا يتمتع بالمكانة الاجتماعية كغيره من أصـحاب المهن الاخرى ، والمفروض فيه أن تكون حياتـه مثالية فى السلوك والاخلاق ، ملتزمـا بالعرف والتقاليد ، لا يسرف فى السهر ، ولا تتجمل كثيرا ان كانت سيدة ، ولا تراقص ولا يكون لهـا صديق • ويتوقع المجتمع من المعلم أن يقوم بخدمة اجتماعية متطوعا بغير أجر بعد فراغـه من عمله المدرسى ، وان يتبرع للخير من مرتبه الضئيل ، وأن يرسم على شفتيه ابتسامة دائمة حتى ان كان يضمر فى قلبه الهموم • يستغله رجال الحـكم والسياسـة لبث آرائهم ، وعليه الا يعارض الاتجاهات السائدة فى الحكم ، ويجب أن يكون دائما حذرا فى كلامه • ذلك لأن النظرة العـامة اليه انه رجل من الصف الثانى لا يجوز ان يكون صاحب الرأى الاول ، وليس الأستاذ فى وصف أحد الكتاب الامريكان كما ذكرنا من قبل سـوى وعاء يحوى المعارف غير مهضومة ، ويحصل عليها بطريقة آلية ، لا ينتفع بها ، ولا يملك القـدرة على التصرف ، ولا أمل فى رفع مستوى المعلم فى أمريكا ما دامت نظرتهم الى الثقافة على ما وصفنا •

وهم لا يطلبونه فى حياتهم العامة الا فيأوقات المحن والشدائد حينما يكون الفكر ضرورة لحـل المشكلات • عندئذ قد يتقلدون مناصب الوزارة كما حدث فى عهد روزفلت فى عام ١٩٣٣ ابان الازمة الاقتصادية الكبرى ، وكما حدث بعـد الحرب العالمية الثانية مباشرة •

وقد كان المثقفون فيما مضى يلعبون دورا هاما فى الحياة العامة قبل انتشار حركة التصنيع ، وتعميم التعليم فى مرحلته الاولى على الأقل ، ومحو الامية من البلاد • فلما انتشرت الصناعة زاد تقدير العمل وشاعت القيم المادية • ولمـا انتشر التعليـــم الاولى ، لم يعد المتعلمون قلة مطلوبة ، وضاقت الهوة بين الرجل المتعلم والرجل المتوسط فلم تعد للأول ميزة واضحة • وأمكن أن يتولى رجال العمل الشئون العامة في البلاد • وزاد من تذويب الفوارق بين المثقفين وغير المثقفين انتشـار الكتب الرخيصة ، والصحافة والفن الرخيص ، والاذاعة وبرامج التلفزيون ، وغيرها من وسائل الاعلام •

ولما تولى روزفلت رياسة الجمهورية لجأ مـرة أخرى الى الاساتذة يعاونونه فى ادارة دفة البلاد وفى هذه الفترة اغدقت الحكومة اعاناتها المادية على الكتاب والفنانين • غير ان هذا الاتجاه الجديد نحو تشجيع الادب والفن لم ينج من معارضـة المحافظين ، الذين كانوا يرون فى الادباء والفنانين ثوارا بوهيميين شيوعيين لا يؤتمنون على الحفاظ على تقاليد المجتمع الامريكى • والفنانون والادباء بطبيعتهم لا يمثلون الصفات الامريكية الاصيلة كما ذكرنا من قبل ، صفات القوة الفيزيقيـة والقدرة على بذل الجهد البدنى • وهم ثائرون على الدين • يميلون الى النزعة الاوربية ، يرودون المقاهى والنوادى ، فكيف يجوز للعـامل دافع الضرائب أن يعول أمثال هؤلاء !

هذه بوجه عام هى نظرة الرجل الامريكى الى الثقافة والمثقفين ، ولعلها نظرة آخذة فى التحول البطىء ، ولكنها لا تزال النغمة السائدة بين سائر الناس •

محمود محمود

الظواهر الجديدة في الصراع بين الدول الاستعمارية

أسعد حليم

الرأسمالية تعنى الحرب :

كان هذا قانونا من قوانين الفكر الاشتراكى ٠ وقد بقى مسلما به حتى بدأت تظهر فى السنوات الأخيرة الفكرة القائلة بأن الرأسمالية ستعمل على اشعال الحرب ، ولكن القوى الأخرى العديدة فى العالم قد تمنعها من اشعالها ٠

نظرية « **الرأسمالية تعنى الحرب** » تستند الى أن الرأسمالية بطبيعتها قائمة على الاستغلال ٠ وان الطبقة الرأسمالية بعد أن تستغل أبناء وطنها تتجه الى استغلال الأوطان الاخرى ٠ وبعد أن كانت المنافسة الحرة هى قانون الرأسمالية ، سادت الدول المتقدمة ظاهرة الاحتكار ٠ ومع الاحتكار نمت ظاهرة جديدة هى تصدير رؤوس الأموال ، ثم تقسيم العالم بين الاحتكارات الكبرى الى مناطق للنفوذ ٠ لكن ذلك التقسيم لا يمكن أن يدوم ، اذ أن توازن القوى الاقتصادى والعسكرى بين الدول الاستعمارية لا يبقى ثابتا ٠ ولا تلبث احدى الدول الصناعية الرئيسية أن تتقدم من الصفوف الخلفية وتطالب بمكان لها « **تحت الشمس** » وتنادى باعادة تقسيم الاسلاب العالمية ٠٠ ولا يكون مفر من الحرب لان أحدا لا يتنازل عما فى يده طوعا ٠

ولكن ٠٠٠

هل يمكن ان يتصور احد أن تقوم اليوم حرب جديدة بين الدول الاستعمارية نفسها ؟

يقال ان وجود الاتحاد السوفيتى ودول المعسكر الاشتراكى وتعاظم قوة حركة التحرر الوطنى تؤدى بالدول الاستعمارية الى السعى الى «حلول» اخرى لمشاكلها ومنازعاتها غير الحل العسكرى ٠ ولكن يقال أيضا ان الاتحاد السوفيتى كان قائما فى عام ١٩٣٩ عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية ، وكانت فى بدايتها على الأقل صراعا بين كتلتين من الدول الاستعمارية تتنازعان السيادة على العالم ٠

هناك عوامل عديدة تجعل نشوب الحرب الساخنة بين الدول الاستعمارية اليوم أمرا مستبعدا ٠٠ أولها هذا الصدام المحتدم المستمر بينها مجتمعة وبين معسكر الشعوب وخوفها من أن تؤدى أى حرب جديدة الى اشتعال نيران الثورات الاجتماعية

داخل أراضيها نفسها • وثانيها هذه الهيمنـة البادية للولايات المتحدة داخل المعسكر الاستعمارى بأسره • وما زال من المستبعد أن تتمكن احدى دول هذا المعسكر من شن الحرب ضد أمريكا نفسها ، أو ضد احدى حليفاتها رغم المعارضة الحاسمة من جانب أمريكا •

ولـكن اذا كانت الحرب الساخنـة مستبعدة ، فان التناقضات مستمرة ، وهى تحتـدم بين الحين والحين •• واذا كانت لا تصل الى درجة الغليـان الا أن درجة حرارتها كثيرا ما ترتفـع الى حدود خطرة •• وقـد أدت التغييرات التى طرأت على الظروف التى يجرى فى ظلها التنافس بين الدول الاستعمارية الى فـرض كثير من التغييرات على التطورات الجـارية داخلها ، وعلى الأوضاع التى تحكم علاقاتها ••

ان تعـاظم قوة المعسكر الاشتراكى وحـركة التحرر الوطنى لم تؤد الى اضعاف الوضع الدولى للاستعمار فحسب بل أدت أيضـا الى أحداث تغييرات داخلية فى المعسكر الاستعمارى نفسه •

أول هذه التغييرات هو ازدياد الدور الذى تقوم به الدولة فى الاقتصاد • وبعـد أن كان شـعار الرأسمالية لسنوات طويلة هو كف يد الدولة عن التدخل فى الشئون الاقتصادية ، وان خير ماتفعله الدولة هو اتاحة الفرصة كاملة لتفـاعل قوانين السوق الحر ، أصبح شعارها الآن التدخل المستمر من جانب الدولة لحل التناقضات الفرعيـة بين المجموعات الرأسمالية المختلفة ، واقامة ما يسمى « احتكارية الدولة » التى تدار فيها شئون الدولة بأسرها لخدمة مصالح الاحتكارات الكبرى •

وثانى هذه التغييرات هو الاستخـدام المتزايد للعلم والتكنولوجيا ، حتى أصبح من المنطقى الآن الحديث عن الثورة العلميه والتكنولوجية الجديدة • وقـد عبر **ولتر اولبريخت** رئيس المانيـا الديمقراطية عن هذه الظاهرة بقوله: «**ان رأسمالية الدولة الاحتكارية تسعى للعثور على مخرج بالانطلاق الى الأمام**» • وأصبح العلم والتكنولوجيا اليوم فى الدول الاستعمارية سلاحا رئيسيا تستخدمه فى صراعهـا السـياسى والاقتصـادى مـع الدول الاشتراكية •

ومن الظواهر المصاحبـة للثـورة العلميـة والتكنولوجية الجديدة انها تجرى فى اطـار الدول الصناعية المتقدمة وحدها ولا تشمل بقيـة الدول الأخرى • وكان من الآثار الهامة لهذه الثورة أنهـا أدت الى تناقص حاجة الدول الصناعية المتقدمة الى الدول الزراعية ومنتجاتها ، اذ أدت الانجـازات العلمية والتكنولوجية الى تناقص المبالغ التى تنفق على المواد الخام فى كل وحدة من وحدات الانتاج ، كما أن التزايد السريع للمواد التركيبية والصناعية يؤدى الى انقاص الطلب على المواد الخام الطبيعية • وكذلك أدت الثورة العلمية فى الزراعة الى زيادة الانتاج المحلى من المواد الغذائية والمـواد الخام الزراعية • وأدى ذلك كله الى تنـاقص اعتمـاد اقتصاديات الدول الاستعمارية على ما تستورده من الدول النامية ••

وثالث هذه التغييرات هو ما يطلق عليه تعبير «تركيز القوة فى القلاع» •• اذ شهدت السنوات الأخيرة ظاهرة هامة هى تركز التجارة الخارجية ــ سواء فيما يتصل بتبادل السلع أو بتصدير رأس المال ــ بين الدول الرأسمالية المتقدمة وحدها •• فى حين يتناقص باطراد نصيب المناطق الزراعية والمنتجة للمواد الخام ، وهى المناطق التى تضـم معظم دول العالم الثالث •

وفى الفتـرة بين عام ١٩٥٥ و ١٩٦٧ زادت الصـادرات فى مجموع الدول الرأسماليـة من ٨٢ر٨٠٠ مليون دولار الى ١٨٧ر٥٠٠ مليون دولار أى بنسبة ١٢٦٪ ، بينما كانت زيادة الصادرات من الدول الاستعـمارية الى الدول الناميـة من ١٧ر٧٠٠٠ مليون الى ٢٩ر٢٠٠ مليون دولار أى بنسبة ٨١ ٪ فقط • وزادت الصادرات من الدول المتقدمة صناعيا الى مثيلاتها من الدول المتقدمة من ٤٢ر١٠٠ مليون دولار الى ١١٢ر٢٠٠ مليون دولار أى بنسبة ١٦٧ ٪ • وكان من أثر ذلك أن انخفض نصيب دول العـالم الثـالث من التجارة الخارجية للعالم الرأسمالى من ٢٧ر٥ ٪ الى ٢١ر٤ ٪

ونجد نفس الظاهرة فى تصدير رؤوس الأموال الخاصة •• ففى الفتـرة بين عام ١٩٥٠ و١٩٦٧ ازدادت الاستثمارات الامريكية الخاصة فى الخارج من ٣١ر٨٠٠ مليون دولار الى ٥٩ر٣٠٠ مليـون دولار أى بنسبـة ٨٠ ٪ ، وزادت الاستثمارات الامريكية فى أوروبا الغربيـة من ٦ر٧٠٠ مليون دولار الى ١٧ر٨٠٠ مليون دولار أى بنسبة ١٧٠ فى المائة ، وزادت صادراتها الى كندا من ١١ر٢٠٠ مليون دولار الى ١٨ر١٠٠ مليون دولار أى بنسبة ٦٢ ٪ ، بينما نجـد أن الاستثمارات الامريكيـة المباشرة فى دول أمريكا اللاتينية لم تزد الا بنسبة ٢١ ٪ •

(هذه الأرقام مأخوذة عن مجلة « سيرفى أوف كرنت بيزينيس» فى عددى سبتمبر ١٩٦٧ واكتوبر ١٩٦٨) •



ش . ديجول

ومن هـذا نرى أن الرأسمالية تركز قواهـا ومواردها الاقتصادية فى قلاعها الرئيسية .

واذا كانت التجارة الخارجية فى ظل سيطرة الاستعمار كان يجرى الجانب الأكبر منهـا بين الدول الرأسمالية الكبرى والدول الزراعية التابعة لها بصورة أو بأخرى ، فقد تغيرت الصورة اليوم تغييرا كاملا . ويتعرض اليوم التكامل الاقتصادى الذى أقامته الدول الاستعمارية مـع مستعمراتها فى الماضى لعملية تحطيم متصلة ، بينمـا تزداد الروابط بين الدول المتقدمة نفسها .

ان الاحتكارين فى الولايات المتحدة والدول الاستعمارية الأخرى يسعون اليوم ـ فى مواجهة الضربات القاصمة التى يتلقونهـا من الحركات الوطنية والنظم الاشتراكية ، وفى مواجهة التقلص المطرد للأراضى التى يستطيعون التحرك فوقها بحرية ـ الى العثور على مجالات أخرى لاستثمار رؤوس أموالهم تكون « **أقل خطرا** » وتضمن لها فى نفس الوقت معدلا عاليا من الأرباح . والملاحظ أن الاحتكار الذى فرضته المؤسسات الكبرى على نتائج التقدم التكنولوجى يتيح لها فرصة الحصول داخل الدول المتقدمة نفسها على أرباح لا تقل كثيرا عما كانت تجنيه **باستغلال الأيدى العاملة** الرخيصة فى الدول النامية ..

ورابع هذه التغييرات ازدياد « الطابع الدولى » للاقتصاد الرأسمالى وتداخل الاحتكارات بين الدول المختلفة .

فبعد أن قررت الدولة الرأسمالية **التدخل** لصالح الاحتكارات القائمة فوق أراضيها ، والعمل للتعجيل بتجميع رؤوس أموال ضخمة ، وتشجيع قيام اتحادات بين الاحتكارات ، وتكليف الشركات الاحتكارية بانجاز عمليات هائلة للأغراض الحربية . وتخصيص **اعتمادات كبيرة للبحث العلمى** من أموال الميزانية العامة ، واتباع سياسة تجميد الأجور ، أصبح من الملاحظ أن الأسواق المحلية غدت أضيق من أن تتسع لنشاط هذه الاحتكارات الكبرى . ومن هنا ازداد الاتجاه الى فرض الطابع الدولى للحياة السياسية والاقتصادية . وقد دخل التقسيم الدولى للعمل فى المعسكر الاستعمارى مرحلة جديدة ، هى مرحلة التكامل الاقتصادى . وتساعد الدول الرأسمالية هذه العملية بتشجيع قيام اتحادات ضخمة على المستوى الدولى بدلا من المستوى القومى . وتجنى هذه الاحتكارات ثمار التخصص الدولى فى الانتاج وتقيم منشآت اقتصادية تضم دولا عديدة وتتحكم فى عمل مئات الملايين من الناس . وهذا هو الأساس الذى تقوم عليه دعوة « **حرية التجارة** » و « **الأسواق المشتركة** » فى الدول الاستعمارية .



د . جونسون

وتحت ستار هذه التجارة الحرة وجهت الولايات المتحدة جانبا كبيرا من رؤوس أموالها الى أوروبا الغربية •

ويسير التكامل الدولى للاحتكارات جنبا الى جنب مع استراتيجية التكامل العسكرى والسياسى للاستعمار ، فمن محاولة ايجاد أساس اقتصادى لحلف الأطلنطى والسعى لتنسيق السياسة الاقتصادية لدول الحلف وتركيز مواردها لمقاومة الاشتراكية والحركات الوطنية ، الى ايجاد سياسة منسقة « فى المجال الاجتماعى » أى ايجاد اتحاد دولى للاحتكارات يعمل ضد حركات العمال ، الى سياسة « الاستعمار المشترك » التى تسعى الى بذل جهود موحدة لتحسين وتقوية أداة استغلال الدول النامية •

ازدياد التنافس

واذا كانت هذه السياسة الاستعمارية تشكل خطرا على حرية الشعوب وعلى سلام العالم ، فانها تؤدى فى الوقت ذاته الى احتدام التنافس بين الدول الاستعمارية نفسها نتيجة لتقلص المجال الذى تستطيع أن تمارس فيه استغلالها • واذا كانت هناك عقبات وضعتها الظروف الراهنة فى طريق حل المنازعات بين الدول الاستعمارية عن طريق الحرب ، فان هذه العقبات نفسها تؤدى الى ازدياد حدة المنافسة الاقتصادية •

فاحتكارية الدولة الرأسمالية تؤدى الى اشتداد حدة الصراع بين الدول نتيجة لضم قوة الدولة الى قوة الاحتكارات • ونفس القوى التى تعمل الآن من أجل التكامل بين الدول الاستعمارية تسعى فى الوقت ذاته الى تأكيد المكانة الخاصة لكل مجموعة قومية من الرأسماليين على حساب شركائها • وبذلك أصبح التكامل شكلا فريدا من أشكال الصراع والتنافس بين الدول الرأسمالية • ولابد أن نلاحظ أن الدور الذى تلعبه الثورة العلمية والتكنولوجية قد أتاح حدوث تغييرات ملموسة فى علاقة القوى بين الدول المختلفة فى المعسكر الرأسمالى •

ولا شك فى أن أساس القوة الاقتصادية لأى دولة هو طاقتها الصناعية •• واذا رجعنا الى البيانات المتوفرة عن نصيب كل دولة من الدول الاستعمارية فى الانتاج الصناعى للعالم الرأسمالى سنجد مؤشرا واضحا يبين مدى التطور غير المتكافىء لتلك الدول •

ومع تقدم الثورة العلمية والتكنولوجية أصبحت هناك معايير جديدة لقياس التقدم • من بينها مدى الاهتمام بالبحث العلمى ، ومستوى الاعداد

التكنولوجى ، ومدى كفاية الانتاج • غير أنه يكون من الخطأ المبالغة فى أهميـــة العامل التكنولوجى واحلاله محل العامل الاقتصادى•

وبمراجعة الأرقام الخاصة بالفترة التاليةللحرب نستطيع أن نرى التغييرات السريعة التى حـدثت فى ميزان القوة الاقتصادى بين الدول الاستعمارية بل ونرى ان معدل عدم التكافؤ فى النمو بلغ فى هذه المرحلة أعلى درجة **بلغها فى تاريخ الرأسماليه** وكذلك نتبين أن الهبوط المفاجىء لقوة بعضالدول والتقدم المفاجىء لقوةدول أخرى ليسمنالضرورى أن يســتمر لفتــرات طويلة • واذا كان بعض الاقتصاديين الامريكيين رأوا فى تدهور الاقتصاد فى أوروبا الغربية بعد الحرب ظاهـــرة مستمرة وكذلك التفوق الاقتصادى للولايات المتحدة ، فقد أثبتت السنوات الماضية أن تلك النظرة لم تقم على أساس ســليم • وكذلك أخطأ الاقتصاديون الذين تصوروا ان تباطؤ معدل النمـو الاقتصادى فى الولايات المتحدة فى الستينات سوف يســتمر وأن مكانة الولايات المتحدة فى العـالم الرأسمالى ستنخفض بأستمرار •

(نصيب الدول من الانتاج الصناعى فى العالم غير الاشتراكى)

	١٩٢٩	١٩٣٣	١٩٤٨	١٩٥٣	١٩٦١	١٩٦٤	١٩٦٧	١٩٦٨
الولايات المتحدة	٤٤رــ	٣٤ر٩	٥٥ر٨	٥١ر٩	٤٤ر٧	٤٤ر١	٤٥رــ	٤٤ر٢
كندا	٢ر٢	٢ر٤	٣ر٢	٣ر٤	٣ر١	٣ر٢	٣ر٣	٣ر٢
اليابان	ــ	٤ر٨	١ر٣	٢ر٤	٥ر١	٥ر٨	٦ر٩	٧ر٦
أوروبا الغربية	٣٦ر٨	٤٥رــ	٣٠ر٤	٣٢ر٢	٣٦رــ	٣٤ر٩	٣٢ر٧	٣٢ر٦
بريطانيا	١١ر٩	١٥ر٦	١١ر٩	١٠ر٢	٩ر٢	٨ر٥	٧ر٦	٧ر٤
دول السوق المشتركة	٢١ر٩	٢٤ر٨	١٣ر٤	١٦ر٦	٢٠ر٦	٢٠رــ	١٨ر٨	١٩رــ
المانيا الاتحادية	٧ر٩	١١ر٥	٤ر٢	٧ر٤	٩ر٩	٩ر٤	٨ر٥	٨ر٨
فرنسا	٦ر٤	٥ر٣	٣ر٩	٣ر٩	٤ر٨	٤ر٧	٤ر٥	٤ر٣
ايطاليا	٣ر٨	٣ر٦	٢ر٦	٣رــ	٣ر٦	٣ر٥	٣ر٨	٣ر٧
المجموع	ــ	٨٧ر٨	٩٠ر٧	٨٩ر٩	٨٨ر٩	٨٨رــ	٨٧ر٩	٨٧ر٦
الدول الأخرى *	ــ	١٢ر٢	٩ر٣	١٠ر١	١١ر١	١٢رــ	١٢ر١	١٢ر٤

وفى هـذا الجدول نســتطيع أن نميز ثلاث مراحل مرت بها العلاقات بين الدول الاستعمارية الكبرى :

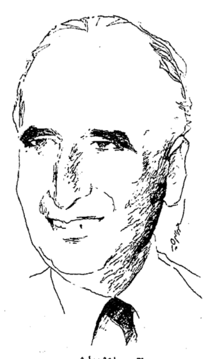
● المرحلة الأولى ، وهى الســـنوات التاليـة **للحرب مبـاشرة ، تتميز بتفوق هائل للولايـات المتحدة فى كافة الجوانب الاقتصــادية والعلمية والتكنولوجية** • وكانت الاحتكارات الأمريكية قد حققت أرباحا خرافية نتيجة للحرب التى شـنتها على منافســيها فى أوروبا الغربية واليـابان ، فارتفع نصـيب الولايـات المتـحدة فى الانتـاج الصناعى للعالم الرأسـمالى من ٣٦ر٦٪ فى عام ١٩٣٨ الى ٥٥ر٨٪ فى عـام ١٩٤٨ ، وزادت صـادراتهـــا من ١٣ر٤٪ الى ٣٢ر٥٪ فى نفس الفترة • وبينما كانت رؤوس الأموال الأمريكية المســتثمرة فى الخارج قبل الحرب لا تتجاوز ٥٠٪ من رؤوس الأموال البريطانيـة ، نجـد أن رؤوس الأموال الأمريكية فى الخارج تجاوزت فى أوائل الخمســينات جميع رؤوس الأمـوال التى تستثمرها الدول الرأسمالية الأخرى فى الخارج مجتمعه • وكانت تلك هى الفترة التى بدأ الكتاب الأمريكيون يتحدثون فيها عن «**العصر الأمريكى**» •

● **والمرحلة الثانية ـ من ١٩٤٩ حتى ١٩٦١ ـ وقد شهدت اخفاق السياسة الأمريكية الرامية الى السيطرة على العالم • وكان السبب الأول فى ذلك هو النمو السريع لقوة الاتحـاد الســـوفيتى ، وضعف مركز أمريكا داخل المعســكر الرأسمالى ذاته** • اذ ازداد الانتاج الصناعى لأوروبا الغربية فى الفترة بين ١٩٤٩ و ١٩٦٠ بنســبة ١٤٠٪

* تشمل الدول النامية واستراليا ونيوزيلندا



د . نيكسون



ج . بومبيدو

وازداد انتـــاج اليـابان بنسبة ٧٠٠٪ بينما لم يزد انتاج الولايات المتحدة بأكثر من ٦٠٪ وقد وصف الوضع يومها فى الولايات المتحدة بأنه نوع من « **الركود الاقتصادى** » وسجل رجال الاقتصاد أن أمريكا مرت فى تلك الفترة بثلاث أزمات من أزمات تضخم الانتاج ، كما سجلوا أنها شهدت تباطؤا فى معدل استخدام المعدات الحديثة ٠

ويقول الاقتصادى الأمريكى جورج تيربورو أن الولايات المتحدة كانت تأتى فى الخمســينات فى ذيل قائمة الدول الرأسمالية الكبرى من حيث مستوى تجديد رؤوس الأموال الثابتة ، ولم يكن يأتى بعدهــا غير دولتين اثنتين ٠ بينمــا كانت تشـغل المكان الأخير بالفعل من حيث مســتوى الاستثمارفى المعدات الانتاجية ٠

وذلك فى حين أحرزت أوروبا الغربية فى هذه الفترة نفســـها ، معتمدة فى المقـام الأول على الوسـائل التى يتيحها نظام احتكارية الدولة تفوقا ملموســـا على أمريكا فى معدلات التنمية الصناعية ، وفى استخدام التكنولوجيا الحديثة ، وفى معدل التوسع **الاقتصادى** ٠ واذا عدنا الى الأرقام نجد أن عقد **الخمســينات** شـــهد زيادة ملموســـة فى الطاقة الصناعية لأوروبا الغربية ، فبعد أن كانت لا تتجاوز ٦٠٪ من طاقة أمريكا ، نجدها قد ارتفعت خلال هذه السنوات العشر الى ٨٠٪ ، بل ان أوروبا الغربية تفوقت على الولايات المتحدة فى انتاج **الصلب** ، وفى الكمية المتوفرة لديهــا من احتياطيــات الذهب ٠ وأدت هــذه التغييرات بدورها الى ظهور أســـطورة جديدة تتحدث عن « المعجزة الاقتصادية » التى تحققت فى المانيا الغربية ، أو فى ايطاليا ، أو فى فرنسا وتصـور بعض الاقتصــاديين أن قيام الســـوق الأوروبية المشتركة ســيكون وســيلة تضمن استمرار تقدم الاقتصاد فى أوروبا الغربية تقدما مستمرا ٠

● **وجاءت المرحلة الثـالثة ـ بين ١٩٦١ و ١٩٦٧ ـ فأثبتت خطأ تلك التقديرات ٠ اذ تغير الموقف مـرة أخرى وعادت الولايات المتحدة الى نهوض جديـد ، ربمـا كان مرجعه الرئيسى الى الاجراءات التى اتخذتها الحكومة من أجل تدعيم مركزها فى المنافســة الاقتصـادية والعلمية مع الاتحاد السوفيتى** ٠ فقد انفقت الحكومة الأمريكية مبالغ طائلة من ميزانيتهـا على الأبحاث العلمية والتكنولوجية ، واستردت بذلك مكانتها القيادية فى العـالم الرأســـمالى فى تطبيق التكنولوجيا الحديثة ٠ ووجهت اهتماما خاصا فى هذا المجال لاســتخدام أحدث فروع العلم كالســيبرنطيقا والالكترونيات ٠

وشهدت أوروبا الغربية فى نفس الفترة مرحلة من « **الركود الاقتصـادى** » النسبى وتبين أن الســوق الأوروبية وغيرها من أشــكال التكامل والتعاون ليست ضمانا كافيا لاستمرار معدلات النمو ، اذ مالت معـــدلات التنمية الصناعية الى



ف . برانت

الهبوط . ويبين الجدول التالى النسبة المئوية لزيادة الانتاج الصناعى فى المناطق الرئيسية من العالم الرأسمالى :

السنوات	الولايات المتحدة	أوروبا الغربية	دول السوق المشتركة	اليابان
١٩٥٤ ـ ١٩٦٠	+ ٣٠	+ ٥٦	+ ٧٤	+ ١٤٤
١٩٦١ ـ ١٩٦٧	+ ٤٥	+ ٣٧	+ ٣٤	+ ١٣٣

لقد عادت الولايات المتحدة الى التوسع الاقتصادى مرة أخرى ، لكنها فى هذه المرة تواجه منافسين أقوياء قادرين على توجيه ضربات شديدة اليها ، بينما استمر مركزها فى التدهور فى بعض المجالات وخاصة فى المجال المالى والنقدى . اذ أدت المبالغ الفلكية التى تنفق على الحرب القذرة فى فيتنام ، والسياسة العدوانية العامة التى تتبعها فى أنحاء العالم ، الى تفاقم أزمة الدولار التى بدأت فى نفس الوقت الذى فقدت فيه الولايات المتحدة سيطرتها الاقتصادية على العالم الرأسمالى .

الحرب المالية

وقد يكون من المفارقات التى تلفت النظر اليوم أن الكثيرين من المسئولين الأمريكيين ممن أفاضوا فى الحديث عن الازدهار الاقتصادى فى هذه السنوات الماضية عادوا يتحدثون الآن عن « **تهدئة الانتاج** » و « **انقاص معدل التنمية** » كوسيلة لمواجهة التضخم . ويرى الاقتصاديون أن هناك أسبابا كثيرة تؤيد الاعتقاد بأن الولايات المتحدة أصبحت على أبواب ركود اقتصادى جديد .

وفى نفس الوقت نجد أن عددا من دول أوروبا الغربية ، وفى مقدمتها ألمانيا الاتحادية وفرنسا وايطاليا ، تضاعف استثماراتها وتعمل بقوة لزيادة نموها الاقتصادى . كما شرعت دول أوروبا الغربية فى السنوات الاخيرة فى بذل جهود خاصة لتضييق «**الفجوة التكنولوجية**» بينها وبين الولايات المتحدة . وتؤكد جميع الدلائل أن التنافس الرأسمالى بات على أعتاب المرحلة الرابعة لتطوره فى فترة ما بعد الحرب ، وهى مرحلة ينتظر أن تتميز بحرب صناعية وتجارية ومالية عنيفة .

ولا شك فى أن العلاقات بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية **ستكون ميدانا رئيسيا** لهذه الحرب الاقتصادية والسياسية بين الدول الاستعمارية . اذ تسعى الولايات المتحدة الى الاحتفاظ بالاوضاع القديمة القائمة على السيطرة الامريكية فى صورة جديدة ، بينما تبذل أقسام كبيرة من الرأسمالية فى أوروبا الغربية جهودها للوقوف مع أمريكا على قدم المساواة فى الشئون الدولية .

وقد كتبت مجلة **الايكونومست البريطانية** فى فبراير ١٩٦٩ تقول : « **ان أوروبا الغربية**

أصبحت أقوى من أن تقبل العلاقات التى كانت قائمة بينهما وبين أمريكا فى الخمسينات ، فقد كانت العلاقات فى ذلك الحين علاقة التابع بالمتبوع ٠٠ ولا مفر من أن يستمر الاحتكاك بين الجانبين ، وأن يحتدم الصراع بين الحين والحين» ٠

الخلافات داخل أوروبا

غير ان أوروبا الغربية نفسها ليست كتلة متجانسة فالتناقضات بين دولها تزداد حدة ٠ فهناك الانقسام بين دول السوق المشتركة وعلى رأسها فرنسا من ناحية ، ودول اتحاد التجارة الحرة وعلى رأسها بريطانيا من ناحية أخرى ٠ وظهر هذا الانقسام فى الخلاف الشديد بين انجلترا وفرنسا حول انضمام انجلترا الى السوق المشتركة ٠ وهو لم يعد خلافا مقصورا على قضية السوق المشتركة بل أصبح ملموسا فى مجالات متعددة ٠ وقد تحدثت جريدة الاوبزرفر البريطانية عن « الخلافات الرئيسية بين انجلترا وفرنسا بشأن كثير من المسائل المتصلة بأوروبا، وافريقيا، والشرق الاوسط » ٠

ثم هناك التناقضات القائمة داخل نطاق السوق المشتركة نفسها ، وخاصة بين المانيا الغربية وفرنسا ٠ وما زالت تتردد فى أنحاء العالم اصداء «**الحرب**» التى دارت بين الفرنك والمارك فى ربيع العام الماضى ، والتى مازالت مستمرة حتى اليوم ، وخاصة بعد أن كشف تخفيض سعر الفرنك مطامع ألمانيا الغربية فى السيطرة على السوق المشتركة بل وعلى أوروبا الغربية بأسرها ٠

ولا يستطيع أحد أن يتنبأ الآن أى هذه التناقضات سينفجر قبل سواه : التناقض بين دول السوق المشتركة ودول التجارة الحرة ، أو التناقض بين بريطانيا وفرنسا ، أو التناقض بين فرنسا وألمانيا الاتحادية ٠ وان كانت السنوات الاخيرة قد شهدت تقاربا متزايدا بين ألمانيا الاتحادية وبريطانيا ، وميلا الى تحويل محور بون ـ واشنطن الى مثلث يجمع بون وواشنطن ولندن ٠

خطر اليابان

ولايستطيع باحث فى أوروبا أو أمريكا اليوم أن يغفل الخطر الزاحف من الشرق الاقصى ٠ **فقد غدا التقدم السريع الذى حققته اليابان عنصرا جوهريا من عناصر الوضع الراهن فى المعسكر الاستعمارى** ٠ ولم يكن أحد يتصور ، حتى أمريكا التى قدمت لليابان كل مساعداتها ، **انها ستحقق** مثل هذه التنمية السريعة ٠ **فقد تفوقت اليابان على الدول الرأسمالية جميعا ـ ومن بينها الولايات المتحدة نفسها ـ فى الانتاج بالنسبة لكل فرد من السكان فى مجموعه هامة من المنتجات ، من بينها الصلب وانواع من الانسجة الصناعية ، والمعدات البصرية ، والهندسة الكهربائية ، وبناء السفن٠** كما اوشكت **ان تبلغ مستوى الولايات المتحدة فى الانتاج بالنسبة للفرد فى السيارات والأدوات الكهربائية** ٠

ويبحث الاقتصاديون عن أسباب لتفسير هذه « **المعجزة الاقتصادية** » الجديدة ، وعن العوامل التى أدت الى هذه السرعة الهائلة التى تمت بها تنمية الاقتصاد اليابانى **فى فترة ما بعد الحرب** ٠ ويذكرون من بين هذه **الأسباب** :ـ

● **استخدام أحدث وسائل التكنولوجيا فى نفس الوقت الذى تدفع فيه أجور منخفضة لا تقارن بمثيلاتها فى الدول الرأسمالية الأخرى ٠**

● **واعتماد اليابان فى الجانب الأكبر من انتاجها على المواد** الخام المستوردة ، والاستفادة من التفاوت المتزايد بين أثمان المواد الخام والسلع المصنوعة فى الاسواق العالمية ٠ ومن المعروف أن السوق العالمى أخذ فى انقاص أثمان المواد الخام باطراد بينما أخذ فى رفع أسعار المنتجات الصناعية باطراد ٠

● **وضآلة المبالغ التى تنفقها اليابان على الاغراض العسكرية اذا قورنت بما تنفقه الولايات المتحدة أو بريطانيا مثلا**، مما أتاح لليابان التركيز على المنشآت الاقتصادية ٠

● وهناك أخيرا **المساعدات السخية** التى قدمتها الولايات المتحدة لليابان بعد الحرب ٠ بل ان المصانع اليابانية مازالت تنتج كميات هائلة من السلع لحساب وزارة **الحرب الأمريكية** ٠ وان كانت الولايات المتحدة قد بدأت تدرك أخيرا أن ربيبتها أصبحت **منافسا خطيرا لها** ٠

هذه هى الخطوط العامة للصراع بين الدول الاستعمارية ، ومراحل الصعود والهبوط التى تمر بها كل منها ٠

ولكن مهما يكن من أمر الازدهار أو الركود الذى تشهده هذه الدولة أو تلك من دول العالم الاستعمارى ، فالأمر الذى لا شك فيه أنها مجتمعة تخسر بصورة مطردة فى المواجهة بينها وبين الدول الاشتراكية ومجموع القوى الثورية ٠ وعلى القوى الثورية فى العالم أن تستخدم هذه التناقضات والمنافسات القائمة داخل المعسكر الرأسمالى الى الحد الاقصى ، اذ تعمل هذه التناقضات على اضعاف الدول الاستعمارية ، كما تعمل على زيادة أزمة النظام الرأسمالى بأسره عمقا وتعقيدا ٠

أسعد حليم

الثقافة المصرية بين الازدواج والتكامل

د . سعيد اسماعيل على

مفهوم الثقافة :

ما الذى يجعلنا نفرق بين مجتمع مصرى ومجتمع فرنسى وآخر انجليزى ؟ صحيح ان هناك بعض الاختلافات المادية التى قد تمكننا من التمييز بينها ، ألا أنها اختلافات عرضية . ان الذى يجعلنا نستطيع أن نميز بين هذه المجتمعات هو اختلاف ثقافة المجتمع المصرى عن الفرنسى عن الانجليزى بل انه بالنسبة للمجتمع الواحد كالمجتمع المصرى نميز تمييزا واضحا بين مجتمع اليوم ومجتمعنا فى عهد الفراعنة على الرغم من أن الأشكال الجسمية لم تختلف كثيرا على وجه التقريب ، ذلك أن ثقافتنا اليوم تختلف اختلافا بينا عنها أيام الفراعنة . ومن هنا ندرك صحة ما يذهب اليه علماء الاجتماع من أن الثقافة اذا تميزت بالوحدة والتكامل ، كان هذا التمييز من شأنه أن يشعر أعضاء المجتمع بالوحدة وبأنه يهىء لهم المعيشة والعمل المشترك دون ما اعاقة أو اضطراب . (انها تمد افراد المجتمع الواحد بمجموعة من المعايير والنظم والقيم التى تتيح التعارف بين أفراده مما ينتج عنه تكيف مع المواقف البيئية المختلفة ، وينتج عن ذلك أن يستطيع المجتمع أن يستجيب لمواقف معينة استجابة موحدة لا يعتريها الازدواج والانفصام ، وعكس ذلك لا بد أن يحدث بطبيعة الحال اذا اختلف الأمر فأصيبت ثقافة المجتمع بالثنائية والازدواج والانفصام .

بيد أن هذا لا يستتبع ضرورة أن ننظر الى التنوع الثقافى داخل المجتمع الواحد نظرة الخوف والاستياء ، ذلك أن وحدة المجتمع الثقافية لا تتعارض مع هذا التنوع ، فأهل الريف مثلا يحملون ثقافة تختلف عن ثقافة أهل المدن وعن أهل البادية ، وأصحاب دين معين يختلفون فى ثقافتهم عن أصحاب دين آخر ، وهناك فروق ثقافية بين أرباب المهن المختلفة داخل المجتمع الحضرى أو البدوى ، الا أنه من الضرورى أن توجد أسس ومعايير عامة بين هذه الاوجه المختلفة المتنوعة للثقافة داخل المجتمع الواحد .

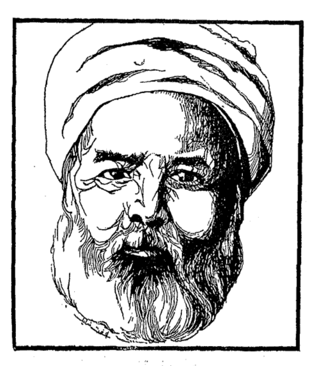
الثقافة والتعليم :

ان الثقافة لا تعتمد فى استمرارها على فرد واحد أو جماعة من جماعات المجتمع ، وهى مع ذلك ليست قوة فى ذاتها تعمل مستقلة عن وجود الأفراد ، كما أننا لا نراها فى ذاتها ، وانما نراها فى سلوك الافراد وفى المعانى المختلفة التى

● ان الثقافة لا تعتمد فى استمرارها على فرد واحد أو جماعة واحدة من جماعات المجتمع ، فالثقافة ما هى الا أنماط سلوكية عامة تميز أعضاء المجتمع تمييزاً عاماً عن غيرهم فى المجتمعات الأخرى .

تكسب ما يتناولونه من أدوات وأشياء وظائف مختلفة فى حياتهم بحيث يمكن القول بأن **الثقافة ما هى الا أنماط سلوكية عامة تميز اعضاء المجتمع تمييزا عاما عن غيرهم فى المجتمعات الأخرى** • هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فان العملية التعليمية هى العملية الاجتماعية الخلقية التى يضطلع بها المجتمع من أجل بناء شخصيات أفراده على نحو يمكنهم من مواصلة حياة الجماعة وتحريرها وتطويرها بالاضافة الى تنمية شخصياتهم المتفردة للقيام فيها بأدوار اجتماعية متكاملة الوظائف والمسئوليات ، **أو بمعنى آخر هى العملية الواعية المواجهة من أجل أحداث تغييرات مرغوب فيها فى سلوك الفرد وبالتالى فى سلوك الجماعة التى ينتمى اليها** • فاذا عرفنا هذا كله ، فالنتيجة المنطقية التى ترتب على ذلك هى أن مجال العملية التعليمية هو محتوى الثقافة بقيمها وعناصرها واتجاهاتها وأبعادها الماضية والحاضرة والمستقبلة ، وأن الافراد الذين هم حملة ونقلة الثقافة هم أيضا داخل هذا المجال •

ما معنى هذا ؟ معناه تأكيد ذلك الارتباط الوثيق بين الثقافة والتعليم ، فأفلاطون — مثلا — عندما أراد أن يؤسس مجتمعا تتسم ثقافته بتحقيقها لمثل الخير والعدل والحق ، تمثل هذا المعنى والتجأ الى التربية والتعليم يرسم بطرائقها ونظمها منهجا اعتقد أنه يمكن أن يحقق هذه الأمانى والأحلام ، **والفاطميون** عندما دخلوا مصر وأرادوا أن يدعموا نظامهم وجدوا أن السبيل الى ذلك هو نشر الثقافة الشيعية ، فكان أن أقام جوهر الصقلى الجامع الأزهر حيث كان التعليم فى ذلك الوقت يتم أغلبه فى المساجد ودور العبادة • ومثل الازهر منذ ذلك الوقت نبعا ضخما لهذا اللون من الثقافة ، فلما جاء **صلاح الدين الأيوبى** حول التعليم فى الازهر الى دراسة للمذهب السنى • والفيلسوف الالمانى « **فشته** » وقف يخاطب الجماهير فى ألمانيا لما انهزمت أمام نابليون بونابرت فى موقعة « يينا » سنة ١٨٠٦ داعيا اياهم الى تغيير نمط الثقافة السائد حتى يمكن لهم أن يستعيدوا بلادهم ممن اغتصبوها ، تلك العملية التى « **لا نستطيع أن نؤديها من الخارج ، أى بوسائل صناعية آلية بل من الداخل ، أى باصلاح عميق وصهر تام لطاقاتنا الروحية ، تلك سبيل التربية التى تهدف الى خلق جيل قوى ورجال أحرار حقا ويبتغون عظائهم ويضحون بأنفسهم فى سبيلها** » •



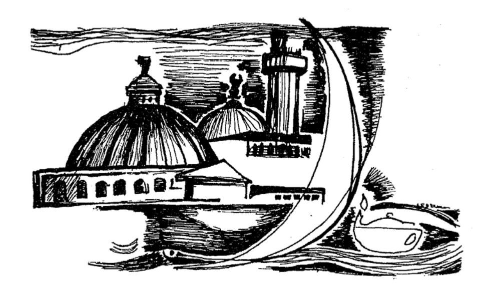
م . عبده

كل هذا يبين لا مجرد الارتبـــاط الوثيق بين الثقافة والتعليم ، **وانما يبرز أمرا هاما وهو أن التعليم باعتباره وسيلة انتقال الثقافة يعد عاملا فعالا فى تكاملها أو ازدواجها** • ولعل ما سنأتى به فى هذا المقال من الامثلة التاريخية ما يزيد هذه الحقيقة تأكيدا ووضوحا •

ثقافة متجانسة

فاذا استقرأنا تاريخنا الثقافى فســـنجد أن الثقافة فى مصر منذ دخولها فى نطاق الاسلام كانت تتسم بأغلب ما تتميز به الثقافة الدينية الاسلامية حيث صبغت التعليم بلونها وقيمهـــا واتجاهاتها وأساليبها ليصـــبح تعليما دينيـــا أخلاقيا يعد الفرد لا لهذا العالم الذى يضطرب بألوان الحياة والذى يعيش فيه هذا الفرد ، بل يعده لعالم مغاير سوف يصل اليه عندما تنقطع العلائق ما بين روحه وبين الجسم الذى يحتويها ويضع بينها وبين عالم القدس حجابا كثيفا من أوراق الحس وشهوات الدنيا • **وبعبارة أخرى لم يكن ذلك التعليم يهتم بتنشئة الفرد تنشـــئة يستطيع عن طريقها أن ينظم العلاقة بينه وبين أفراد المجتمع الذى يعيش فيه أو تنشئة تكسبه قوة ومهارة فى معالجة أسباب المعـــاش بقدر ما كان يهتم بعلاقةالفرد بربه بالشكل الذى كانت** تؤمن به ثقافة العصور الوسطى •

فاذا كانت الثقافة هنا قد شـــكلت التعليم ورسمت مجراه ، فهو من وجه آخر لعب دوره فى تجميد هذه الثقافة عندما جمد هو وتحجـــر مقتصرا على الدراسات اللغوية والدينية وبعض الدراسات المدنية المساعدة بنفس الطرق والأساليب التى كان يتعلم بها الناس فى غابر العصور • وقد كان يمكن الا يسير التيار هذا الاتجاه لولا ما أحرزه فقهاء القرن الثانى عشر فى العـــالم الاسلامى من انتصار على الفلسفة والعلوم الطبيعية بما صوره لهم ضيق الافق وسوء الفهم من ان الفلسفة طريق الى الالحاد وهدم الدين ، ولما كانت العلوم الطبيعية تقع فى ذلك الوقت فى دائرة الدراسات التى يقوم بها الفلاســـفة فقد أصابها ما أصاب الفلسفة من اضطهاد وتقييد ، واندفع سلاطين الاتراك فى ذلك الوقت الى تحريم تدريس الفلسفة والعلوم الطبيعية ، بل وأقدموا على حرق كتب العلوم ، فكان أن أصاب الثقافة الاسلامية نكسة جمدت بها عن مواصلة ما بدأته من نهضة وما ازدهرت به من علوم وفنون ، ودخلت دول العالم الاسلامى ومن بينها مصر فى قبور الجهالة وسوء الحال ، فى الوقت الذى بدأت فيه شعوب أوربا فى نفض غبار التخلف الذى أحست به



عندما التقت بشعوب الشرق الاوسط فى الحروب الصليبية حيث اخذت تطور ثقافتها وتجددها مما مكنها من أن تنتقل الى طور جديد أصبحت فيه هذه الثقافة ذات فاعلية فى ترقية معاش الانسان وحسن علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض . **وقد دعم هذا التطوير وثبت أركانه وزاد من سرعته وفاعليته ما حدث بمعاهد التعليم فى أوربا من تطور طبيعى حيث وسعت من دائرة دراساتها وجددت فى علومها وعدلت من أساليبها .**

واذا كانت هذه هى حالة الثقافة فى مصر فى نهاية القرن الثامن عشر فانها – رغم ما كانت عليه من جمود وسوء حال – **كانت ثقافة متجانسة لا تعانى من ازدواج أو صراع ، حتى اذا ما استيقظ المصريون سنة ١٧٩٨ على صوت مدافع نابليون بونابرت غازيا للبلاد حدثت مواجهة فعلية بين ثقافتين وحضارتين مختلفتين على الرغم من اشتراكهما فى الأصول والمنابع الأولى الى حد كبير .** فثقافتنا المصرية فى ذلك الوقت كانت تمثل ثقافة العصور الوسطى من الاقتصار على علوم اللغة والدين والجهل بالعلوم الحديثة والاعتماد على التفكير الخرافى واستخدام السيف والرمح كفن حربى ، وماكان يقوم عليه الاقتصاد من اقطاع وفقر .. الخ ، ازاء ثقافة تقوم على الدراية بأصول العلوم الطبيعية الحديثة وفنونها وأسس التفكير العلمى وأسلحة الحرب الحديثة والصناعة الآلية التى تقوم على العلم الحديث ورؤوس الأموال الضخمة ، **وآية ذلك أن الحملة الفرنسية عندما دخلت البلاد اجتمع العلماء بالازهر يقرءون البخارى وغيره من الدعوات ، وكذلك مشايخ فقراء الاحمدية والرفاعية والبراهمة والقادرية والسعدية وغيرهم من الطوائف وأرباب الأشاير وخرج الفقراء وأرباب الاشاير يقابلون الجنود الفرنساوية بالطبول والزمور والاعلام والكاسات وهم يضجون ويصيحون ويذكرون بأذكار مختلفة فماذا تكون نتيجة اللقاء ؟ لقد انهزمت الثقافة الأولى أمام الثانية ، بيد أن ذلك اذا كان قد ظهرت** معالمه واضحة جلية فى الجانب السياسى ، فانه لم يكن من السهل اليسير أن يحدث بمثل هذه السرعة فى الناحية الاجتماعية .

فلم تكن الحملة الفرنسية مجرد حدث سياسى وحربى ، وانما كانت « تنبيها » بضرورة حدوث ثورة ثقافية شاملة تقيل هذا المجتمع من عثرته وتحرك ما جمد من دمائه عبر قرون طوال تحت الحكم العثمانى . لقد أيقن المصريون أن ثقافتهم الهرمة لا يمكن أن تكفى للنهوض بهم واللحاق

بركب الحضارة الحديثة ، وانما لا بد أن تتسلح بما يتسلح به هؤلاء الذين هزموهم ، بالعلم الحديث وبالتفكير العلمى وسائر مظاهر المدنية والحضارة الحديثة • وفى ذلك قال **الشيخ حسن العطار** شيخ الجامع الأزهر : « **ان بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها** » •

ولقد ساعد على هذا ما جلبه الفرنسيون معهم من خبرة العلماء الذين بلغوا حوالى مائة وثلاثين كونوا مجمعا علميا شاهد فيه كثير من المصريون كثيرا من عجائب العلم مما يحير الافكار وصفها الجبرتى وصفا بليغا يظهرنا على مدى ما كان المصريون يشعرون به فى ذلك الوقت من المفارقة والتباين بين ثقافتهم الهرمة وبين ثقافة الفرنسيين الفتية الحديثة •

بدء الازدواج :

وعندما تولى محمد على حكم مصر عرف أنه لا بيارق الصوفية أو الطبول والزمور والاعلام أو الاذكار والدعوات تعد وسائل ناجحة يمكن أن تبنى بها ثقافة وحضارة حديثة تجعل من مصر دولة كبرى تقف موقف الند لغيرها من الدول التى تطمع فى غزوها والسيادة عليها • ومن ثم شرع ينظم الدولة على الاسس التى كانت تقوم عليها الدول الغربية ، ويقتبس الانظمة الادارية والاقتصادية والحربية الأوربية • ثم تبين له أن تنظيما كهذا يحتاج الى جهاز بشرى تجرى فى عروقه الدماء الجديدة والروح الحديثة بحيث يمكن أن يضطلع بما يمكن أن يناط به من الاعمال الفنية فى الجيش والمصالح المدنية • **ولما كان الازهر بمعاهده هو المنبع الوحيد فى ذلك الوقت لاعداد الجهاز البشرى المتعلم ، فقد كان من الممكن أن يتجه اليه لتحقيق هذا الغرض • بيد أن التعليم فيه لم يكن مما يعين على اعداد هذا الجهاز بالشكل** الجديد المطلوب • ولعل محمد على يئس من امكان اصلاحه وتوجيهه الى المسارات الجديدة التى تجعله ذا فاعلية وايجابية فى تحقيق الغرض المرجو تحقيقه ، أو لعله أشفق من بطء عملية الاصلاح التدريجى وقد كان يتعجل النهضة ، هذا بالاضافة الى أن عملية التغيير قد تثير عليه ثائرة رجال الدين فى ذلك الوقت وهو بحاجة الى تعضيدهم ومساندتهم ، **فكان أن تحول عن الازهر الى معاهد التعليم الغربية يرسل اليها البعوث للدراسة فى مختلف العلوم والفنون ، ثم يشرع فى محاكاتها فى البلاد** •



أ . ل . السيد

وبالرغم من ذلك فلم يستطع محمد علي الصبر على أن يرسل تلاميذ الى مدارس ابتدائية ينقلون بعدها الى التعليم الثانوى ، فالتعليم العالى حتى يحصل على الفنيين الذين سيقومون بعملية التغيير التطوير ، فبدأ بانشـــاء المدارس العالية حيث كان يختار لها طلابا من الازهر وفتحت مدرســة بباريس سنة ١٨٢٦ تحت اشراف Jomard حيث بدأ أربعة وأربعون طالبا مصريا يتلقـــون تعليما غريبا بطرق بهم مسالك ودروسا وميادين لم يكن يوجـــد ما يماثلا فى مصر ، فقد كانوا يتعلمون : الادارة العسكرية والادارة البحرية والعلم السياسي والميكانيكا والهندسة العسكرية والطب والطباعة والكيمياء والزراعة والبيولوجيا والترجمة .. الخ .

وكانت المدارس العليا التى أسست فى مصر تجرى على النمط الفرنسى ، فمدرسة الســوارى كانت مثل مدرســـة Saumur فى باريس ، ومدرسة المهند سخانة كانت نسخة من Ecole Polytechnique وحتى عندما أراد أن يفتح مدرسة للموسيقى استقدم عددا من الموسيقين الفرنسيين وما يقرب من مائتى طالب للمدرسة يتلقون على يديهم الثقافة الموسيقية .

وهكذا قامت الدولة فى عهد « **محمد علي** » على الجهود نحو اقتباس الثقافة الغربية الحديثة فأنشئت مطبعة بولاق حيث نشرت مئات من الكتب المترجمة فى الصناعة والعلوم الحديثة ، ويذكر المؤرخون أن الامر لم يقتصر على هذا ، بل امتد الى أن يكون فى كل مدرسة مطبعة تطبع الكتب المترجمة . ولم تبخل الدولة فى ذلك الوقت فى تشجيع المترجمين ، فمما يذكر أن الشيخ **رفاعة الطهطاوى** قد نال ثلاث مائة فدان جزاء ترجمة كتاب فى الجغرافيا .

تمت هذه الحركة كلهـــا فى الميدان التعليمى الحديث ، وبقي الازهر والمساجد الاخرى المنتشرة فى أنحاء البلاد والكتاتيب الاهلية التى تغذيها تسير سيرتها الاولى فى نشر الثقافة الدينية .

ومن هنا عرفت مصر نوعين من الثقافة يعيشان جنبا الى جنب ، **احداهمـــا تتصل بروح الأمة وتاريخها وجهودها الثقافية الماضية ، ولكنهـــا منقطعة الصلة بتيار العصر قبلتهـــا الوراء حيث** الماضى تنهل منه ما يقيم وجودها ويشكل مادتها وأساليب تعلمها ونظمها ، **أما الاخرى فهى ثقافة**



ط . حسين

مستوردة من الغرب مغايرة للأولى فى فلسفتها وغاياتها وعناصرها وأساليبها • ولو قد اتصلت الاسباب بين النظامين التعليميين لكان ذلك طريقا الى الالتقاء الثقافى والامتزاج الحضارى ، وان كان هذا لا ينسينا ما كان بين النظامين فى بداية الامر من علاقة تمثلت فى اختيار طلبة المدارس الخصوصية الحديثة من المعاهد الدينية ، كما تمثلت فى أعضاء البعثات الذين أرسلهم محمد على الى أوربا من بين طلبة الازهر ثم عادوا يقومون بالتدريس فى المدارس الحديثة ، بيد أن هذه العلاقة ضعفت بعد قليل عندما استقل كل من النظامين التعليميين وأخذ كل منهما يسير فى طريق مخالف للآخر •

واذا كان محمد على قد تولى بذر بذور الثقافة الحديثة ، فلم يكن ذلك عن اقتناع ورغبة وحماسة فى ترقية معاش هذا الشعب وأحواله بتجديد ثقافته ، وانما كان بدافع من جنون العظمة والتكالب على المجد الشخصى ، اذ سرعان ما فتر حماسه عندما انهارت أطماعه الخارجية • ولم يقدر لتيار الثقافة الحديثة أن يستمر فى تقدمه واضطراده خاصة وقد تولى أمر مصر من بعده عدد من الحكام من أصحاب الافق الضيق والنظر المحدود مثل عباس وسعيد • ونتيجة لذلك ظل تيار الثقافة التقليدية على قوته يخيم على عقول السواد الاعظم من المثقفين فى مصر • حتى اذا أصيبت البلاد بنكبة الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ ، سار على سياسة عجيبة الشأن ، غريبة الاتجاه فقد كان من المنتظر أن يعمل على نشر الثقافة الغربية حتى لا يكتفى بمجرد الاحتلال العسكرى وانما يمكن لهذا الاحتلال باحتلال العقول والاتجاهات • ويبدو أنه خشى ان هو فعل هذا أن يكون ذلك سبيلا الى تفتيح أذهان ما سلب منهم من حقوق وما نهب من خيرات القوم وتبصيرهم بأسباب القوة ومن ثم استخلاص اراضيهم • **ومن ثم فقد سمح باقتباس قشور الثقافة الغربية دون لبابها ، ومظاهرها الخبيثة دون حقائقها العلمية الرائعة** • ولذلك كان من الغريب أن تجد كثيرا من مظاهر الثقافة الغربية من ملابس وأزياء ومراقص ودور لهو وخمور ،دون أن تجد العلوم والفنون والمصانع والمؤسسات التى تعكس ما صل اليه العقل الغربى من علم وفن • وفى مقابل هذا أبقى الانجليز على مظاهر التعليم الدينى دون تجديد وتطور حتى تظل الثقافة الموجودة على حالها من التخلف والجمود •

من هنا نفهم لماذا كان كرومر ــ عميد الاحتلال فى أوائل عهده ــ لا يجد غضاضة فى فتح الكتاتيب ويقف بالمرصاد لكل مجهود يسعى الى الاكثار من فتح المدارس ومعاهد التعليم الحديثة • بل لقد ازد الطين بلة أن فتحت البلاد على مصراعيها لأصحاب المدارس والجاليات والمبشرين ، الاجانب ينشئون دور العلم لاقتناص أبناء البلاد وتغريبهم قلبا وعقلا ووجدانا • وليس عيبا ، أن يعمل هؤلاء على نشر الثقافات الاجنبية بين أبناء البلاد، سلب كل ما يقفوا عند هذا الحد ، بل تعدوه الى سلب كل ما يملكه تلاميذهم من ألوان الثقافة القومية القومية أو الاحساس القومى ، واندفعت المدارس الاجنبية تشكل شبابنا تشكيلا يناسب اتجاهاتها وأغراضها فى الدين والاجتماع والسياسة ، حتى أن بعض ما كانت تفرضه هذه المدارس من كتب دراسية كان موضوعا بطريقة استعمارية لا تتفق وخصائص الروح المصرية ومقومات ثقافتها ، بل ولعبت هذه المدارس دورا خطيرا فى نشر الميكروبات الثقافية التى ساعدت على ما أصيبت به ثقافتنا من تخلف وتأخر، فكثيرا ما رددت كتب هذه المدارس بين تلاميذها أن مصر بلد زراعى وليس بلدا صناعيا ، وكثيرا ما بثت الأفكار الاستعمارية التى كانت توضع فى تلك الكتب لبث الفرقة بين أبناء الوطن العربى وتمجيد الاستعمار والمستعمرين ودراسة تاريخهم بشكل يمجدهم ويضع بين يدى التلاميذ صورة واضحة عن تفوقهم المادى والادبى فى الوقت الذى أغفلت فيه تاريخ مصر وعظمة هذه البلاد وثروتها وحضارتها الأصلية ، وأصبحنا نجد تلاميذ المدارس الانجليزية ــ مثلا ــ يدرسون تاريخ انجلترا وجغرافيتها واقتصادها بالتفصيل ، ويتخرجون وهم على جهل بلغة البلاد القومية وثقافتها وتاريخها •

ان التنوع الثقافى أمر مرغوب فيه من غير شك ، ولكنه ــ وبالصورة التى كان يجرى بها فى مصر فى تلك الفترة ، انما كان يشكل « فوضى » ثقافية مزقت شمل كثير من العقول والاتجاهات • وعلى الرغم من هذا الشتت فاننا كنا نستطيع أن نميز بين التيارين الرئيسيين ، تيار الثقافة الغربية الحديثة والثقافة التقليدية القديمة مما أشعر الكثيرين بأن هناك أخدودا كبيرا لم ينجح فى عبوره الا القليلون •

واذا كانت الصلة بين الثقافتين ضعيفة فى معاهد التعليم ، فانها لم تكن تقل عن ذلك ضعفا فى المجتمع خارج تلك المعاهد ، فالحياة فى مصر

كانت لا تزال تحتفظ بطابعها الشرقي على الرغم من النظم الغربية التي استحدثت ، والاتصال المباشر بالاجانب وبالتفكير الغربي كان مقصورا على فئة صغيرة من أعضاء البعثات وغيرهم ممن كانوا يتبوؤون مناصب تقضي بذلك الاتصال ، أما سواد المصريين ، عامتهم وخاصتهم ، فقد كانوا منصرفين الى حياتهم العادية على الوجه الذي ألفوه منذ قرون ، ولم تتأثر بيئتهم الثقافية التقليدية بتلك « البدع » التي كانوا يسمعون عنها ٠

وكان من نتيجة هذا الازدواج الثقافي أن بدأ المتعلمون في مصر ينقسمون الى طائفتين متباينتين في الروح وأساليب التفكير ، مختلفتين في نظرتها الى الحياة ٠ والاخطر من هذا أن شاع ضعف الثقة بين المثقفين في امكان أن نلحق بركب الغرب الحضاري وبقدرة العقلية المصرية والعربية على الوصول الى أعلى مراتب العلم والمدنية نتيجة لما شوهد من التباين بين الحضارتين ومن بعد الشقة بين الثقافتين ٠

وكان هذا داعيا لاستنفار بعض المفكرين ليقوموا بعملية اعادة الثقة في قدرة العقل العربي وذلك بتخليص هذه العقلية من الاوهام التي تراكمت عليها عبر العصور ، فمن ذلك ما قاله **جمال الدين الافغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) من أن ثمرة العقول لا تجتنى الا باطلاقها من قيود الاوهام ، وأن قيد الاغلال هو أهون من قيد العقول بالاوهام ٠ وذهب يدعو الى التحرر من السلفية المتزمتة وبث الايمان بقدرة الانسان العربي على أن يصل الى ما يصبو اليه من تمدن ورخاء اذا جعل نفسه قوة فعالة في اكتساب العلم والميل الى العمل ، وبأعمال العقل في كل أمر من أمور الحياة ، ف « **العقل أشرف مخلوق في العالم الصنع والابداع ، ولا معطل له الا الوهم ، ولا يقعده عن عمله الا الجن** » و « **كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الانساني ، فكل مستحيل اليوم في** الطب والصناعة **سوف يكون غدا ممكنا** » ٠

ومن ذلك أيضا ما قام به الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) اذ نادى بأن الاخذ بأسباب المدنية الحديثة أمر لا يتعارض مع الدين « **ان المسلمين اذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا الأوربيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ولحقوا بهم في التمدن** » ٠ ونادى كذلك بأن تفوق العقل الاوربي في تلك الفترة لا يعد دليلا على عجز العقل العربي عن الوصول الى ما أحرزه الاوربيون من تقدم « أننا لا نجد سببا لرقيهم (الاوربيون) في الثروة والقوة الا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ٠٠ فأول واجب علينا هو السعي بكل جهد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا » ٠ وحسبنا نظرة منصفة بعيدة عن الجمود والتعصب وضيق الافق الى تراثنا القديم نفسه لنرى أنه حتى لكي نكون مخلصين ومتابعين له ، لا بد وأن نساير ما تقوم عليه حضارة اليوم من الاخذ بأسباب التجريب والتفكير العلمي ، فقد كان أول شيء تميز به فلاسفة العرب عن سواهم من فلاسفة الامم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة ، وألا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية في العلوم ما لم تؤيدها التجربة ، حتى لقد نقل جوستاف لوبون عن أحد فلاسفة الأوربيين قوله أن القاعدة عند العرب هي « **جرب وشاهد ولاحظ تكن عارفا** » وعند الاوربي الى ما بعد القرن العاشر الميلادي « **أقرأ في الكتب وكرر ما يقول الاساتذة تكن عالما** » ٠ وخلص من ذلك الى قوله « **فلينظر المصريون وغيرهم من الشرقيين كيف انقلبت الحال ، وماذا أعقب من سوء المآل** » ٠

وقد حاول محمد عبده بالفعل أن ينفذ بعض ما ذهب اليه عن طريق ادخال بعض العلوم الحديثة في الازهر ، ولكنه حورب في ذلك محاربة شديدة من جانب بعض علماء الازهر في ذلك الوقت ٠ فقد نشر ـ مثلا ـ **خليل مطران** في جريدة الجوائب المصرية « في ١٣ مارس سنة ١٩٠٥ حديثا بعنوان (حديث مع عظيم من عظماء المسلمين) وهو حديث للشيخ **عبد الرحمن الشربيني** قال فيه « ان الذي حدث (اصلاح الازهر على يد محمد عبده) من شأنه أن يهدم معالم التعليم الديني فيه ، ويحول هذا المسجد الى مدرسة فلسفة وآداب تحارب الدين وتطفيء نوره في هذا البلد وغيره من البلاد الاسلامية التي تبعث اليه بالطلبة المستفيدين ويبعث اليها بالعلماء المرشدين ٠ انني أسمع منذ سنوات بشيء يسمونه حركة في الازهر أو اصلاح الازهر ولكنني لم أر لهذه الحركة وهذا الاصلاح الآن من نتيجة تذكر سوى انتشار الفوضى في ربوعه وذهاب ما كان من مودة ورحمة ومهابة بين الطلبة وبين مشايخهم الاجلاء حتى أصبح الائمة الذين كان يغض في الازهر من مهابتهم لمكانتهم في العلم وجليل خدمتهم له وما يحملون من شريف شرع الله ـ عرضة للسخرية من بعض الطلبة المخدوعين الذين سمعوا بسبنسر وفلسفته فهرفوا بما لم يعرفوا ، واشتغلوا بما يلهيهم من هذا وأمثاله

عما وجدوا فى الأزهر من أجله وهو طلب علوم الدين لا غير .. ان الازهر انما وجد لحفظ الدين ونشر علومه ليس الا ، فليتركوه كما هو حصنا للدين ، وذخرا للمسلمين فى أطراف البلاد ، وان أرادوا به اصلاحا ، فليكن الاصلاح منحصرا فى حفظ صحة الطلبة والسهر على راحتهم ، وتقديم الغذاء الصالح لهم ، **وما سوى ذلك من مبادىء الفلسفة والعلوم الحديثة فلتدخله الحكومة اذاشاءت على مدارسها الكثيرة التى هى فى حاجة ماسة اليه** » .

وكتب الشيخ **محمد عبده** فى المقطم تحت عنوان « **الازهر الشريف والغرض من اصلاح طرق التعليم فيه** » يرد على مذكرة الشيخ الشربينى . وقد جاء فى رده على قول الشربينى بأن الازهر لا علاقة له بما سوى علوم الدين بأنه اذا كان يريد أن التعليم فى الازهر يجب أن يكون قاصرا على الفقه وأصول الحديث ومصطلحه وعلم تقرير العقائد كما ورد به الكتاب والسنة وعلم آداب الدين والاخلاق المؤسسة على ما ورد منه ، ان كان يريد ذلك فان الشيخ محمد عبده كان يوافقه على هذا الرأى لو كان التعليم فى الازهر مقتصرا على ذلك فى القرون الماضية . فاذا كان الشربينى أراد من علوم الدين ما يجمع مقاصده ووسائله حتى علم المنطق والكلام ، فما القول فى امام الحرمين والامام الرازى وغيرهما من أئمة مذهبه وفيما جاء بالتواتر من كتبهم وما احتوت عليه من البحث فى حقائق الاكوان ليبنوا عليها الادلة التى رأوا اقامتها لاثبات مكونها ؟ فاذا صح معنا أن الائمة سبقوا الى اضافة هذه العلوم ، علوم البحث فى حقائق الاكوان الى علوم الدين لأنهم عرفوا أن لا سبيل الى اقامة الادلة الصحيحة على العقائد الا بها » « فما الذى ينكره الاستاذ من علوم سماها «علوم الاعصر » أو أمور سماها « أمور الدنيا » ؟ » .

واستطاعت دعوة التجديد أن تكسب لها بعد ذلك مزيدا من الأرض ومزيدا من الأنصار ونشطت حركة الأخذ والاقتباس من الثقافة الغربية ، وكان لذلك نتيجة حيث تأثرت بعض العادات والتقاليد والفنون بتلك الحركة ، فتغيرت أزياء بعض المصريين فى كثير من طبقات المجتمع وعادات أكلهم ومعيشتهم وهندسة العمارة ، وتطورت نظرتهم الى الأشياء كمركز المرأة ومكانتها فى المجتمع ، ودخلت وسائل المواصلات الحديثة كالسكك الحديدية والترام الكهربائى والسيارات والطائرات .

وبالرغم من ذلك فان هذه الحركة لم تستطع أن تحتوى كل أبناء البلاد أو السواد الاعظم منهم وأن تكتسب عمقا ورسوخا فى وجدانهم وتفكيرهم فقد ظلت البلاد على حالها من حيث السير وفق نظامين تعليميين متعارضين ، **كل منهما ينهل من ثقافة مغايرة للأخرى ، فلم تهدأ المعركة بين القديم والحديث ، بل اشتدت ضراوة وعنفا ، ذلك أن تعصب كل جانب لاتجاهه يزيد من بعد الشقة بينه وبين الجانب الآخر ، وتوهم أنصار الثقافة الشرقية القديمة أن الأخذ بأسباب الحضارة الغربية انما يستتبع التنكر للتراث القومي القديم ويجر وراءه كثيرا من عوامل الضعف الاخلاقى والوهن الروحي وقلة الاكتراث بالقيم والمثل العليا. وكذلك غالى بعض أنصار الثقافة الغربية الحديثة من حيث ما دعوا اليه من تحقير لتراثنا القومي** والدعوة الى اهماله والازورار عنه . ولم يدرك الفريقان أنه عن طريق التفاعل الاجتماعى يمكن أن يحدث التزاوج والمزج بين الثقافتين بحيث تنتج عنه ثقافة لا تتنكر لتراثها القديم ولا تغمض عينها عن الحضارة الحديثة فى وحدة تكاملية لا يظهر فيها الازدواج والانقسام والصراع .

وأراد الدكتور طه حسين فى سنة ١٩٣٨ فى كتابه « **مستقبل الثقافة فى مصر** » أن يظهر أن هذا الازدواج لا ينبغى أن يقوم فى ثقافتنا ، ولم يكن ذلك بالمكاملة بين الثقافتين وانما بقذف العقلية المصرية الى بحر الروم أو البحر المتوسط لتأخذ مكانها الطبيعى وتصبح غربية المنبت والاتجاه . **وفى سبيل تأكيد هذا حاول طه حسين**



أن يقيم الحجج والبراهين ليثبت أنه لم يكن بيننا وبين الشرق البعيد من صلات وعلاقات مستمرة منظمة من شـأنها أن تؤثر فى تفكيرنا أو فى سياستنا أو فى نظمنا الاقتصادية وذلك على عكس ما كان بين العقلية المصرية وبين اليونان ، بل أنه اعتبر من اضاعة الوقت وانفاق الجهد فى غير طائل أن يفصل ما كان من العلاقات بين مصر وبين الحضارة اليونانية فى عصورها الأولى ، ثم ما كان من العلاقات بين مصر وبين الحضـارة اليونانية فى عصور ازدهارها منذ القرن السادس قبل الميلاد الى أيام الاسكندر ، **وخلص من ذلك الى أن العقل المصرى ليس شرقيا وانما هو أقرب الى الثقافة الغربية ، ومن ثم فليس هناك محل لأن يقوم الصراع بين اتجاه الثقافة الشرقى الروحى وبين اتجاه الثقافة الغربى المادى •**

ثورة ٢٣ يوليو والتكامل الثقافى :

الازدواج والتمزق اذن حقيقة كانت تتسـم بها ثقافتنا الى وقت قريب ، هذا الازدواج الذى ان كان له من سبب غالب ، فهو فى نظرنا ما قام فى بلادنا من ازدواج فى النظام التعليمى ، ونقول « **سبب غالب** » لايمانى بأن هنـاك أسـبابا أخرى لا ينبغى اهمالها • ولم يكن كافيا للخروج من أزمة هذا الازدواج أن نقول ان الثقافة الغربية كانت على اتصال وثيق بثقافتنا طوال العصـور المختلفة وأنها تلقت منها العون والمدد فى مراحل الطريق الاولى ، فمن الثابت تاريخيا ابتـداء من القرن السادس عشر ، وقع الوطن العربى تحت سيطرة الاستعمار العثمانى مما أدى الى تخلف الثقافة العربية ، ذلك أن هذا الاستعمار هبـط بالعرب الى أمة تابعة ، فهد بذلك من معنوياتها ،

وانقص من ثروتها ، وصرفها عن تيار التقدم الذى لا ينشط الا فى ظل السيادة والحرية ، وزحفت العجمة على اللغة ، واختفت البحوث الفلسفية والعلمية ، وأغلق باب الاجتهاد فى الفقه وانعدم التأليف الا من الملخصات والمختصرات للمؤلفات التى ألفت فى العصر الذهبى للحضارة العربية ، وانحط الفن الحربى ، وانحصر فى مجرد اللعب بالسيف والكر والفر على ظهور الخيل ، وانعزل العرب عن مجرى المدنية الانسانية فجهلوا حتى مجرد وجود أمم خطت فى مضمار المدنية خطوات فسيحة . ليس هذا فحسب ، بل انه ليمكن القول بأن هذه المدنية العربية قد بدأت فى الضمور والاضمحلال قبل الغزو العثمانى بوقت طويل ، فجاء العثمانيون ومثلوا بداية النهاية فاذا ما انعزل العرب مئات السنين عن التطور السريع المذهل الذى كان يحدث فى الغرب ، وبدأت المواجهة بعد ذلك ، كان لا بد وأن يبدو التباين الشديد بين الثقافتين .

ولكن هل كان ضروريا أن يكون ذلك داعيا لأن يضعنا أمام طريقين لا بد من اختيار أحدهما ، اما التمسك بتراثنا القديم ، واما أن ننهل من موارد الثقافة الغربية فقط ؟ كلا فلقد أتاح قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ لمجتمعنا فرصة ذهبية لكى يتخلص من ضرورة هذا الاختيار . فقد كان واضحا أنها تؤمن بوجوب أن يكون لنا طريق جديد لا يقطع جذوره الضاربة فى أرض الماضى حيث قيمنا وأخلاقياتنا ومثلنا وتقاليدنا ، وفى الوقت نفسه تكون قبلته الى الأمام حيث الحضارة الحديثة يستمد منها كل ما هو بحاجة اليه لترقية معاشه وتحسين أحواله . ومن الممكن أن يساعد على هذا ما يتميز به العصر الحاضر من الازدحام بوسائل الاتصال التى بلغت من الكثرة والدقة فى التوصيل الثقافى مايجعلها عامل اذابة لا ينكر أثره فى عملية المزج الحضارى بين الأمم المختلفة .

وقد حدث لهذا المجتمع من التغيرات الاجتماعية ما يساعد على ذلك أيضا ، فقد شملت هذه التغيرات ، تذويب الفوارق بين الطبقات والتقريب بين الدخول ، والغاء الاحزاب السياسية التى كانت عاملا من عوامل التشتت والتذبذب الفكرى ، وتمصير الاقتصاد الوطنى بدلا من خضوعه لسياسات أجنبية لا تراعى الا مصالح الدول التابعة لها . والاهم من ذلك من حيث الزاوية التى نتناول بها هذه الدراسة ، توحيد التعليم الابتدائى ، اذ أن ذلك يتيح للأجيال الناشئة أن تتلقى قدرا مشتركا من الثقافة يتيح لها أن تخرج الى مجتمع تساهم فى وحدته وتكامله الثقافى . كذلك ما حدث من تطوير للأزهر حيث دخلته الثقافة الحديثة بكل اتساعها وعمقها مما يمكن أن يسد تلك الثغرة الخطيرة التى كانت قائمة بين صنفين من المتعلمين ، وأخيرا ما حدث من اشراف وتوجيه قومى للمدارس الاجنبية .

لكن الى أى حد استطاعت هذه التغيرات — بالفعل — أن تحدث تكاملا ثقافيا ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نمضى فى التفاؤل بعيدا ، فقد أحاطت بهذا المجتمع ظروف قاسية منها التحدى الاستعمارى السافر والدائم والذى تجلى فى العديد من المؤامرات وعمليات الضغط الاقتصادى والعدوان الصريح فى سنة ١٩٥٦ و ١٩٦٧ ، ومؤامرة الانفصال ، ومواجهة الرجعية والاستعمار فى اليمن فترة طويلة ، الى غير ذلك من صعوبات وعوائق . واذا كان هذا المجتمع قد استطاع أن يخرج من معظم هذه التحديات منتصرا وأكثر قوة ، الا أنه مما لا شك فيه أنها عطلت مسيرته الى حد ما واستقطبت جهود أفراده وامتصت قدرا كبيرا من طاقاتهم . ومن هنا فان الجهود لم توجه توجيها فعالا وحازما للاستفادة الحقيقية من التغيرات السابقة ، فحدثت أوجه قصور جعلت من الوحدة الثقافية مجرد قشرة خارجية تخفى تحتها تباينا ولا تجانسا لا ينبغى التهوين من شأنه .

وتوحيد التعليم الابتدائى بحاجة الى أن تواكبه جهود تعليمية تكفى لمطالب اتساعه كما وتحسينه نوعا حتى لا يؤدى — كما هو حادث بالفعل — باعداد كبيرة الى التسرب أو الارتداد الى الأمية خاصة وأن نسبة كبيرة لا تلتحق بالتعليم الاعدادى من خريجيه بالاضافة الى بقاء أعداد أخرى لم تلتحق بالتعليم الابتدائى أصلا .

واذا كانت العلوم الحديثة قد دخلت الازهر فهل يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد « تجاور » كل من العلوم الحديثة والعلوم والدراسات التقليدية ؟ أم أن المطلوب أيضا هو أن تتشرب هذه العلوم والدراسات التقليدية بروح المنهج العلمى الحديث وتتوافق مع حاجات العصر ومطالب المجتمع ؟

ان هذه الأمثلة — وغيرها كثير — تلقى علينا مسئوليات جسيمة لابد من الاضطلاع بها فى جدية وحزم حتى يمكن أن تثمر هذه الجهود فتؤدى بثقافتنا الى التكامل المنشود .

سعيد اسماعيل على

كتب جديدة



الحرية وقناعها الخفي

مجاهد عبد المنعم مجاهد

ايمانا بأن فعل التفلسف فعل من الأفعال الاجتماعية والتاريخية ، وأن الفيلسوف لايتحدث فى المطلق والفراغ ، ينطلق **الدكتور زكريا ابراهيم** فى كتابه الجديد **«المشكلة الخلقية»** * لدراسة هذه المشكلة لانارة القارىء العربى وتبصيره بها باعتبارها المشكلة التى أصبحت نسيا منسيا فى مجتمعنا الراهن .. **ان الدكتور زكريا ابراهيم (فى منطلقاته) لا يغفل عن قارئه العربى الذى يعيش أوضاعا معينة ، ومن ثم فانه يخاطبه من خلال مشكلة حية تمس أعمق كيانه ووجوده ..** ومن هنا نبصر ـ منذ مفتتح الكتاب ـ انخراط الدكتور زكريا فى عصره من خلال المشكلة الخلقية التى يطرحها ، والتى ستظل فى نظره « **احدى المشكلات الفلسفية الهامة التى تؤرق بال الفيلسوف بوصفه انسانا تاريخيا فى مجتمع ويعانى الكثير من الخبرات الخلقية ويجد نفسه ملزما بتحقيق مصيره** » (ص ٩) .. واذا كان يمكن للفيلسوف أن يتحدث بشكل اطلاقى فى مشكلات مثل الوجود والعدم والموت ، فانه فى المشكلة الخلقية لا يمكن الا أن يرتبط بالواقع والعمل نظرا لأن الأخلاق هى نقطة ارتباط الانسان بالعالم .. يقول : « ان كاتب هذه السطور مقتنع تمام الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل فى الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفى ، وليس السبب فى ذلك هو أن **(الأخلاق)** ملتقى **(النظر)** و **(العمل)** فحسب ، أو أنها نقطة

* صدر عن دار مكتبة مصر ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ .

● ان الدكتور زكريا ابراهيم فى منطلقاته لايغفل عن قارئه العربى الذى يعيش أوضاعا معينة ، ومن ثم فانه يخاطبه من خلال مشكلة حية تمس أعمق كيانه ووجدانه ، انها المشكلة الخلقية.

تلاقي كل من **(الفكر)** و **(الارادة)** فحسب ، بل لأن **(الحقيقة الأخلاقية)** هي بمثابة همزة الوصل بين **(العالم)** و **(الانسان)** أو بين **(الواقع)** و **(القيمة)** (ص ٣٠٠) ٠

والدكتور زكريا ابراهيم بهذا صاحب دعوة، ملتزم بموقف ٠٠ انه لايقف بمعزل عن حركة الصراع في العالم وفي الوطن العربي ٠٠ انه لايريد أن يترك الانسان المعاصر فريسة في أيدي التمزق والضياع ، بل يرى أنه « ربما كان الموجود البشري أحوج ما يكون اليوم الى الانتصار على أسباب القسمة والعزلة والانفصال حتى يكفل لنفسه حياة سوية لا تمزقها عوامل اليأس والقلق والعذاب » (ص ٢٨٠) ومن ثم أصبحت المشكلة الخلقية في نظره « ليست مجرد أشكال نظري بحت أو مجرد بحث منطقي لغوي خالص ، وانما هي أولا وبالذات مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى (الخبرة المعاشة) » (ص ١٧) ٠

وهو بدراسته لهذه المشكلة ، انما يعلم تماما أن هناك نظامين كبيرين يعيش الانسان في ظل أحدهما : النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي على اختلاف درجاته ٠٠ وهو يضع يده وضعا سليما على العلة الكامنة لضياع الانسان في المجتمع الرأسمالي : « **الواقع أن الانسان المعاصر ــ في ظل النظام الرأسمالي ــ قد استحال الى مجرد سلعة ٠٠ وهكذا أصبحت العلاقات البشرية ــ في المجتمع الرأسمالي الحديث ــ خاضعة تماما لقوة منظمة كبرى هي (السوق)** » (ص ٩) ٠٠ وبالرغم من التمجيد الذي يكيله الدكتور زكريا للفرد الحر الا أنه يدرك بوعي أن الحرية الفردية في المجتمع الرأسمالي حرية مقيدة لا مطلقة ٠٠ « **صحيح أن المجتمع الرأسمالي هو في حاجة دائما الى أفراد يشعرون بأنهم أحرار مستقلون ولا يجدون أنفسهم مستعبدين لأي مبدأ أو سلطة أو ضمير ، الا أنه في الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع ٠٠ وأن يتكيفوا مع الجهاز الاجتماعي دون أدنى احتكاك أو اصطدام** » (ص ٩) ٠

لقد هال الدكتور زكريا ابراهيم أن الانسان المعاصر قد فقد الوعي بالقيم وأصبح الانسان مسطحا بلا أعماق أو أبعاد « والواقع أنه اذا كان ثمة شيء قد أصبح الانسان المعاصر مفتقرا اليه فما ذلك الشيء سوى الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ احساسه بالقيم » (ص ١١) ٠

وهكذا راح المؤلف يضع لنفسه في المقدمة ــ وكرر المسألة في الخاتمة ــ برنامج عمل لدراسته قائما في أن المفكر ليس معزولا عن حركة الواقع وأن الفيلسوف مخلوق تاريخي وأن فعل التفلسف يشتغل على أرض الانسان الواقعية وأن فعل التفلسف في مجال الأخلاق يستهدف بث الوعي بالقيم وذلك لتحرير الانسان والترقي به ٠٠ وقد توافرت لهذا البرنامج كل مقومات الطرح الموضوعي والانساني من أجل تحرير الانسان ٠٠ فهل ياترى كان المؤلف متمشيا بعد هذا في بقية فصول الكتاب مع برنامج العمل الذي اختطه لنفسه ؟ ٠٠

لقد قسم المؤلف كتابه الى **ثلاثة أبواب رئيسية:** درس في الباب الأول المتناقضات الخلقية وعالج في الباب الثاني بعض النظريات الأخلاقية وتناول في الباب الثالث الخبرات الخلقية ٠٠ وقبل أن نتبين الى أي مدى كان المؤلف أمينا ومتمشيا مع برنامج العمل الذي استنه في المقدمة وما خلص اليه وعاد يكرره في الخاتمة يحسن أن نبين الأساس الفكري الذي بنى عليه الكتاب ٠

اننا عندما ندقق في كل كلمة من كلمات الكتاب لا نجد أن المؤلف يتناول حقا المشكلة الخلقية بالرغم من أننا نجد في كل صفحة كلمة من كلمات القيم : اللذة ، الألم ، الحب ، الأمل ، السعادة ، المنفعة ٠٠ الخ ، ولكننا خلف كل هذا نجده يتناول مشكلة الحرية ٠٠ الحرية هي اللحن السارى في الكتاب جميعه سواء كان حديثه عن اليأس أم الشر أم نسبية الأخلاق ٠٠ الحرية هي التي تسير تفكيره وتستضيء كل هذه القضايا الخلقية في هديها ٠٠ ذلك أن الانسان في نظر المؤلف ليس كائنا طبيعيا ، بل هو كائن يتجاوز ذاته ووضعه بالتفكير والعمل معا ، ومن ثم فان « (التفكير الأخلاقي) ــ وحده ــ هو الكفيل بتحرير الانسان والسمو به الى مرتبة (الشريك) الحقيقي لله في عملية (ابداع الكون) » (ص ١٤) ٠٠ ولنأخذ أنموذجا لهذا ، فهو يستغل عرضه لنظرية برديائيف عن الألم لكي ينفذ الى الحرية ٠٠ يقول : « ومن هنا فقد عنى برديائيف على (الألم) أهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية ، نظرا لأنه قد فطن الى أن (تحقيق الذات) فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة ٠ والواقع أن (تحقيق الذات) لا يعني سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تجود بها علينا قوة عليا ، بل هي عملية شاقة تستلزم الصراع والمشقة والمجاهدة فلابد فيها من تحمل شتى ضروب الألم والعذاب والمعاناة ٠ ولكننا كثيرا ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها حتى نتجنب الألم ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامي الذي لا يكاد ينفصل عنه ٠ وليس بدعا أن ترتبط الحرية بالألم ، فان مأساة الوجود الانساني تنحصر

في تلك العملية الشاقة التى تقوم بهـا (الذات) حينما ترفض كل نفعية سهلة وكل سعى رخيص وراء السعادة حتى تظفر بقسط أوفر من الحـرية والكمال » (ص ٢٤٦)٠٠ وهكذا تختلط المشكلة الخلقية المطروحة بالحرية ، بل لقد ترتب على هذا إختلاط كلام المؤلف مع من يقتبس منـــه بحيث لا نعرف حدود كلام كل منهما وأى صوت هو الذى يتكلم ٠٠

فاذا عدنا الآن الى برنامج العمل الذى استنه المؤلف وما الذى طبقه من هذا فاننا نلاحـظ أنه حافظ على اثارة القضية فى نفسية القارىء ، وفى هذا يتواضع فيقول : « **وحسبنا أن نـكون قـد أثرنا لدى القارىء الرغبـــة فى طرح القضيـة ، والاحساس بما تنطوى عليه من جدية ٠ ونحن على ثقة فى النهاية من أن أول صورة من صور الأخلاق انما هى الوعى بضرورة الأخلاق** » (ص٣٠٦) الا أن برنامج العمل أكبر من هـــذا التواضـع وما تضمه معظم صفحات الكتاب فيه أكثر من مجرد اثارة القضية فى نفس القارىء ٠٠

لقد ذكر الدكتور زكريا ابراهيم أن الفيلسوف انسان تاريخى ومعنى هذا أنه فى طرح قضية مثل قضية القيم والأخلاق لابد وأن تكون ذات بعدين على الأقل هما **البعد الاجتماعى والبعد التاريخى ،** ان لم تحتو كذلك على **البعد النفسى** ٠٠ فهل نجد هذين البعدين فى صلب الكتاب ؟

فى الحقيقة اننا لا نجد ولو صدى خافتا لهذين البعدين طوال صفحات الكتاب فيما عدا النقـــد الذى وجهه لمذهب المنفعة ، ذلك المذهب الصارخ فى هدفه لهدم الانسان ٠٠ ومن ثم لم يملك الا أن ينقد هذا المذهب : « يبدو أن (أخلاق المنفعـة) كثيرا ما تتسبب فى خداع عدد كبير من النـــاس خصوصا من بين أهل الطبقات الكادحة اذ قـــد يقع فى ظنهم أن أسعد الناس بالضرورة هو ذلك الذى يملك من أسباب (الرفاهية) ما يضمن له تحقيق كل رغباته » (ص ١٧٩) ٠٠ وحتى هذا التقييم الاجتماعى يقترن بالتقييم التعميمى الذى لا يرتكز على أرض تاريخية أو اجتماعيـــة والذى يسود الكتاب ٠٠ فمع هذا النقد الاجتماعى ذكر قبله بصفحتين اثنتين فقط : « **الحياة البشرية حين تستحيل الى سعى مستمر وراء المنفعـــة أو وراء النافع فانها عندئذ لن تلبث أن تفقد معناها الأصلى وقيمتها الحقيقية** » (ص ١٧٧) ٠

فاذا كان الفيلسوف هوانسان التاريخ والمجتمع فمعنى هذا أن الانسان الذى يتناوله لا بد أن يكون بالمثل انسان التاريخ والمجتمع ٠٠ فهل نجد مفهوما للانسان على هـــذا النحو فى تضاعيف



الـكتاب ؟ اننا فى الحقيقة لا نجد سوى انسان مطلق عار من اللحم والدم ·· انه انسان بلا تاريخ ·· بلا أرض ·· بلا نبض اجتماعى ·· بلا قسمات نفسية ·· ومن ثم فليس الانسان المرسوم فى الكتاب انسانا متعينا ، انما هو انسان تجريدى أو هو أحيانا متوسط حسابى ·· ليس انسانا يعيش أزمات خاصة ومحنا معينة ويعلو على هذه الأزمات والمحن بالتفهم الموضوعى لوضعه وتاريخه وامكاناته وتضامنه مع الآخرين والعلو بذاته عقليا بل الانسان الموجود هو انسان وصفه المؤلف نفسه بأنه غيبى ·· يقول : « ربما كان أعجب ما فى الموجود البشرى أنه كائن غيبى يؤمن بالمعجزات ، فهو يؤمن فى قرارة نفسه بأن المستقبل قد يجىء بما لم يستطع كل من الماضى والحاضر أن يجود به علينا » (ص ٢٧٣ ــ ٢٧٤) واذا كان يعدل بعد صفحة واحدة من هذا الكلام من مفهوم المعجزة فانه تعديل قائم على فعل مطلق فى فرديته ·· يقول : « اذن أليست المعجزة هنا هى أنه لا معجزة على الاطلاق بل هناك جهد عادى على صعيد الفكر والارادة فى سبيل التحرر والانطلاق؟» (ص ٢٧٥) ·

وحتى فى الباب الثانى من الكتاب الذى يتناول بعض النظريات الأخلاقية لا نجد النظرية مرتبطة بالأرض التى نبتت فيها ·· جميل حقا أن يعنى المؤلف بمناقشة النظرية الأخلاقية فى اطار أخلاقى ولـكن على ألا تنفصل هذه المناقشة من الزاوية الخلقية عن البعدين الاجتماعى والتاريخى ·· فنجد مثلا عرضا لنظرية أرسطو فى السعادة دون أن نتبين ارتباط هذا بالتقسيم الذى استنه أرسطو للمجتمع اليونانى على أساس نسبة العمل للعبيد والفكر للسادة ·· ولا نتبين فى أية أرض نشأت نظرية الواجب عند كانت ·· وانما النظرية دائما معروضة وهى معلقة فى الفراغ ··

بل ان المؤلف وهو يتناول فى الباب الثالث بعض الخبرات الخلقية الملتصقة بالخبرة اليومية للانسان يظل الانسان الذى يتحدث عنه أبعد الناس عن الحياة اليومية ··

فما المسئول عن هذا ؟ ما المسئول عن الانفصال بين البرنامج الذى وضعه المؤلف والتطبيق الذى اتخذه فى الكتاب ؟ هل الأمر راجع الى المنهج الذى استنه المؤلف أم الى موقفه من الحرية التى هى لحن الكتاب الأساسى ؟ أم راجع الى الاثنين ؟ أم أن هناك أمورا أخرى مسئولة عن هذا ؟

بالرغم من أننا فى مجال تقيمى حيث أن الكتاب يطرح المشكلة الخلقية ، فاننا نجد أن المؤلف استن لدراسة المنهج الفينومينولوجى ·· انه لا يقول هذا صراحة ، وانما هذا هو الذى يمكن استنتاجه من طريقة طرح ومعالجة القضايا الواردة فى الكتاب ·· ومن ثم فاذا كان هناك عدم التزام بالسير على هدى البرنامج فان المسئول الأول عن هذا هو المنهج الفينومينولوجى ·· **والعيب هنا ليس عيب تطبيق هذا المنهج ، بل هو عيب المنهج نفسه ·· فهو منهج وصفى ، يصف من خلال الشعور توصلا الى الماهيات ·· والشعور هو الذى يجعل الوصف غير متصف بصفة الموضوعية وانما يحيل الموضوع الذى أمامه الى شىء ميت لا نبض فيه سوى نبض الدارس نفسه الذى يصف من خلال الشعور** ·· ومن هنا فان المنهج بدل أن يدرس الانسان العينى فى واقعه الفعلى بكل اشعاعاته وتاريخه يستحيل الى مجرد بقعة سقطت عليها عين الدارس سقوطا نفسيا ، ومن خلال هذه الرؤية النفسية يأتى التعميم المطلق ·· وهو تعميم مطلق بارد ·· يقول المؤلف عن الكراهية : « وعلى الرغم من أن الشخص المبغض أو الكاره يريد (لا وجود) الشخص المبغض أو المكروه الا أنه مع ذلك يعمل على استمرار بقاء ضحيته حتى يكون لديه شىء يبغضه أو شخص يكرهه » (ص ٢٢٤) وهو نسيج صادق حقا ، لكنه الصدق الميت المعزول ·· فلماذا يكره هذا الانسان انسانا آخر ، وما أرضية هذا الكره ، وكيف يمكننى أن أقضى على سبب الكراهية وكيف أعلو على هذه الكراهية فانها أشياء لا يسمح بتناولها المنهج الفينومينولوجى لأن هذه مسائل تند عن شعور الدارس وتدخله فى متاهة العينية المعقدة التى هى بعيدة كل البعد عن أرض الماهيات المحددة السهلة ··

أفلا يعد هذا المنهج مسئولا الى حد كبير عن عدم الالتزام بخطة العمل الواردة فى المقدمة ؟ ·· وأليس هو المسئول الأكبر عن عدم وجود اشارة ــ ولو واحدة ــ ولو بالنقد ــ لرأى ماركسى فى القيمة ؟ أليس هذا المنهج هو المسئول عن عدم ورود اشارة ــ ولو واحدة ــ ولو بالنقد ــ لمفهوم القيم وطبيعة الأخلاق فى المجتمع الاشتراكى بصفة عامة والمجتمع الاشتراكى الخاص فى بعض البلدان العربية بصفة خاصة ؟

ولـكن ·· هل المنهج وحده هو المسئول عن الهوة القائمة بين نية المؤلف ونتيجة تأليفه ؟ أغلب الظن أن هناك مسئولا آخر ألا وهو فهم المؤلف للحرية ··

فاذا نحن استثنينا فهم المؤلف العميق للحرية فى المجتمع الرأسمالى وانها حرية مقيدة كما جاء فى المقدمة ، فاننا لا نجد الفهم الحقيقى للحرية ··



لا نجد سوى معنى معين للحرية على أنهـا مقاومة القيد ، ومن ثم تستحيل الحرية الى نوع أشبه برد الفعل الاضطرارى ، تستحيل الى نوع من الغزيرة ٠٠ بل يأتى الحديث عنها حديثا مطلقا لا حديثا عن حرية فى اطار اجتماعى وتاريخى معين ٠٠ فهـو عندما يقول : « أن ممارسة الحرية لذاتها مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلى بين الخير والشر بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول ان وجود الشر هو الذى يثبت ان الانسان (حرية) لا مجرد (طبيعة)» (ص٢٢٠) فانه بالتدقيق يتبين أن الحـرية ليست حرة فى أن توجـد اذ أن الشر هو الذى يفـرض وجودها ٠٠ كما يتبين من ناحية أخرى حتميـــة وجود الشر والا انتفت الحرية ، فاذا مارســـت الحرية ذاتها للقضـــاء على الشر الذى هـو شرط لوجودها قضت الحرية على نفسها ، ومن ثم فحتى لا تزول الحـــرية فى نظر المؤلف فلابد أن يبقى الشر الذى يقضى بدوره على الحرية ٠٠ وبدل أن تتضح الحرية أكثر مع عدم وجود القيد والشر ، يصبح القيد والشر ضرورتين طبيعيتين للانســـان الذى يريد له المؤلف التحـرر والتجـاوز ٠٠ بل يصل الى أن الحرية ليست هى القيمة العليا التى يريد أن يعلى من قدرها باعتبارها المحرك للانسان بل المحن والشر ٠٠ يقول : « **والواقع أننا قـــد نكون على حق حين نقيس مدى رقى الجماعة بمـا عانته من محن وما مر بها من تجارب** » (ص٢٤٧) يقول هذا مع أنه قال قولا آخر قبل هذا بعشرين صفحة من « أن (الشر) قلمـــا يتجمع ويتراكم كرأسمال متضخم » (٢٢٧) كأن تصاعد الغزو فى كمبوديا وزيادة تسليح اسرائيل وسقوط الدول الوطنية الافريقية فى أيدى الاستعمار ٠٠ كان هذا ليس تراكما للشر ؟ ٠

ولمـا كانت الحرية عند المؤلف هىفعل تجاوزى أشبه بالغريزة فانه يتوصل الى « أن (النيــة) هى العنصر الجوهرى فى الأخلاقيـــة بأسرهـــا » (ص ١٨٦) مع أنه فى المقدمة ذكر أن الأخـلاق هى همزة الصلة بين الانسان والعالم ٠٠ وهـذه الصلة سلوك عملى ونتائج فعلية لا مجرد نية فى ضمير صاحبها ٠

ولـكن ألا يوجد أساس قائم خلف هذا المنهج وهذا الفهم للحرية ؟ ألا نجد وراءهما وضعا يأخذ بالموقف الوسطىوالتوفيق والمصالحة بينالأطراف المتنازعة ؟ يقول : « الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيقة ولكنها فى الوقت نفسه لا تستطيع أن تذوب تماما فى قيم الجماعة » (ص٣٠٦) ٠٠ وقبل هذا بكثير نجـــد موقفا متشابها لأن هذا الموقف ينضح به الكتاب جميعه ٠٠ يقول (ص ٩٧ ــ ٩٨) : «لابد لكل فرد

ان يقيم ضربا من التوازن بين مطـلب (تحقيق الذات) ومطلب (التضحية بالذات) » .

أليس هذا الموقف الوسطى هو الذى يعلى احيانا بشكل صارخ — من صوت الحريه ، ويعلى أحيانا آخرى من صوت الطبيعه ؟ لقد رأينا صوت الحرية من قبل .. فاذا جاءت سيرة اللذة مثلا نراه يقول: « وهكذا الحال ايضا بالنسبة الى اللذة . فان مثلها لمثل الالهام من حيث أن كلا منهما يضعنا تحت رحمته باستمرار دون أن تكون لدينا ادنى سيطرة حقيقية عليه » (ص١٣٦) فاين مكان الحريه هنا للترقى باللذة ؟ وأين مكان العقل للتسامى بها ؟ بل أين مكانه حتى لتعديلها ان لم يكن لكبحها ؟ .

أليس هذا الموقف الوسطى هو المسئول عن مثل هذا القول عن الأنانية التى خلط المؤلف بينها وبين الذاتية : «من المؤكد أن للأنانية (قيمة) فى ذاتها باعتبارها مظهرا لاهتمام الفرد بنفسه وعناية بتنميه شخصيته» ؟ (ص ٩٥) .

أليس هذا الموقف الوسطى هو المسئول أيضا عن عدم التحديد الدقيق لنقطة تلاقى طرفى الصراع؟ ليست القضية هى أن أهتم بذاتى من ناحية وان أهتم بالآخرين من ناحية أخرى على نحو ما جاء فى الكتاب ، بل القضية هى : الى أى حد تصل التضحية بالذات وبالاخر .. ليست القضيه هى: « **الحكمة الاخلاقية**) هى نقطة تلاقى (**النظر** و(**العمل**) » (ص ٥٩) بل القضية هى اين بالضبط يتم التلاقى بين النظر والعمل ؟ لصالح أيهما ؟ وعلى حساب أيهما ؟ وباى معيار ؟ هنا مجال البحث حقا حتى يمكن للحس الخلقى أن يتغلغل فى النفس ..

ان الالحاح طوال الكتاب قائم على أساس الأخذ من كل نقيض بطرف للوصول الى متوسط .. وحتى هذا المتوسط غائم غير محدد بالمرة.. وحتى يمكن ابراز هذا المتوسط جاء اهتمام المؤلف بالتصنيف : **الذين يأخذون بالمنفعة والذين يأخذون بالواجب**.. الأخلاق بين النظر والعمل.. الأخلاق بين النسبية والاطلاق .. الأخلاق بين الفرد والمجتمع ..الأخلاق بين الاتباع والابداع.. خبرة الألم وخبرة الأمل .. مجرد المتوسط دون اهتمام بالعلاقة الجدلية بين القطبين ..

بل ان هذا المتوسط مسئول عن تبرير نقيض من النقيضين ، بل مسئول أيضا عن استخدام كلمة ضبابية فى الكتاب هى كلمة (الخبرة) .. فهل يمكن أن نفهم تعبيرا مثل تعبير خبرة اليأس ؟ هل اليأس خبرة أم أنه صدمة جديدة فى كل موقف جديد؟ ان ما وراء هذه الكلمة هو أن المؤلف أراد لها أن تكون مكونا طبيعيا لنسيج الانسان حتى يستطيع ان يأخذ منها بطرف فى كل نقيض من النقيضين ، مثال على ذلك أنه جعل من خبرة الالم دليل صحة : « **يمكننا أن نقول أن التشاؤم** ليس مرضا على الاطلاق **وانما هو بالأخرى نفحة النفس ، أو على الاصح السبيل الى تحقيق غبطة اعمق وسرور اعظم** »

وأليس هذا المتوسط هو المسئول أيضا عن ادراج أصحاب النظريات الاخلاقيه على شكل عينات متقابله تأتى بشكل فجائى لنأخذ من كل منها بطرف ؟ ان العينه تاتى لتوضيح مسأله سبق للمؤلف ان أوضحها تماما أو تأتى للتدليل على رأى سبق للمؤلف أن قطع فيه او تاتى فجاه حتى نأخذ بطرف يوصلنا الى التوسط .. والعينة لا تأتى بشكل حتمى يقتضيه السياق ، حتى اننا نجد أن المؤلف يلجا لتبرير ايراده لهذه العينة فى الموضع الفجائى الى كلمات مكانية من مثل : هنا لا نملك الا ، ويحق لنا هنا أن نقول ، وهنا يجىء دور ، وهنا يثور سؤال ، وهنا يمكننا أن نتوقف الى آخر هذه الصيغ ، وهى صيغ تكررت بشكل مفرط أنموذج لهذا أنها وردت فى صفحات ٢١ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٥١ ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٧ ، ١٢٩ ، ١٦٦ ، ٢٢٦ ، ٢٤٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، ٢٩٧ وهذا دليل أيضا على اطالة فى الكتاب .. بل ان الكتاب وهو يتناول المشكله الخلقية يكون مبررا فيه تناول المتناقضات الخلقية فى الباب الأول والخبرات الخلقية فى الباب الثالث أما النظريات الاخلاقية فموضعها كتاب آخر مستقل ، وان كان يمكن ادراج بعض هذه النظريات من خلال طرح المتناقضات والخبرات الخلقية .

ان القارىء الذى سيدخل عالم هذا الكتاب ستثار لديه المشكلة الخلقية حقا، وهذا نجاح مؤكد يحققه الكتاب .. والقارىء فى الواقع سينساب مع حلاوة الأسلوب والعرض والاقتباسات من كتب الفلاسفة المغلفة بالتعابير الحلوة .. وسيؤخذ القارىء بالمقدرة الهائلة على وضوح العرض واثارة المشكلة .. لكن القارىء بعد أن يفرغ من الكتاب سيسأل نفسه هذين السؤالين الجوهريين واللذين نرجو من الدكتور زكريا ابراهيم بما يملكه من قدرات على التساؤل الفلسفى أن يطرحهما فى دراساته القادمة : **كيف يمكن للفعل الخلقى أن** يكون اعلانا عن الحقيقة لا مجرد كشف لموقف الذات ؟ وهل بعد كل هذا العرض يمكننى أن أتبين ماهية الفعل الخلقى وعلى أى أساس يصدر ؟

مجاهد عبد المنعم مجاهد



احتكار الكلمة!

تقديم : زينات الصباغ

لماذا تخضع معظم الصحف الصادرة فى الدول الغربية لسيطرة الاستعمار والصهيونية ؟ وهل يمكن أن توجد صحافة حرة فى ظل الأوضاع السائدة اليوم فى العالم الغربى ؟

يناقش هذين السؤالين الكاتب السوفيتى **س . أ . بيجلوف** فى كتاب جديد صدر فى موسكو بعنوان « **احتكار الكلمة** » . ويقول المؤلف فى هذا الكتاب أن من الأخطاء الشائعة بين الكتاب الاشتراكيين أن يصفوا الصحافة الغربية بانها « **خادمة الاحتكارات** » وهى صفة غير دقيقة لأنها تتغاضى عن حقيقة هامة : وهى أن الدعاية الرأسمالية أصبحت هى نفسها «**مشروعا رأسماليا كبيرا**» وانها جزء حيوى مكمل للانتاج الرأسمالى . فالرأسمالية قد حولت الصحافة الى « **مشروع رأسمالى** » .

وفى المرحلة الحالية من تطور الرأسمالية تنتعش الاحتكارات ليس فقط فى مجال الصناعة بل أيضا فى مجال الاعلام والاتصال بالجماهير . ففى الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والمانيا الغربية يزداد عائد الاحتكارات من مجال الصحافة عنه فى أى فرع آخر من فروع الانتاج . معظم الصحف والمجلات الدورية تركزت ملكيتها فى أيدى عدد قليل من الملاك . **ويوجد حوالى ثلاثين من هذه الاحتكارات فى العالم الرأسمالى كله** . ومن الطبيعى أن يقل عدد ما تصدره من صحف بعد أن تصبح ملكا لمالك واحد . فمنذ ثلاثين عام مضت كانت الولايات المتحدة تملك ٢٢٠٠ صحيفة محلية ، وهى الآن تملك ١٧٤٩ صحيفة ، ومن بين هذا العدد ٧٥٠ صحيفة ملكا للاحتكارات . وفى فرنسا هبط عدد الصحف المحلية من ١٣٧ الى ٦٤ بعد أن تحولت ملكيتها للاحتكارات الكبيرة .

ويصف الكاتب المؤسسات الصحفية والاعلامية الأخرى فيذكر أن مؤسسة « **هيرست** » قد ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر فى الولايات المتحدة وأنها تملك ٢٧ جريدة يومية و ١٣ مجلة وعددا

عن مجلة « الشئون الدولية »

من وكالات الأنباء ومحطات الاذاعة • ومؤسسة « سكريبس هوارد » تمثل اتحادا يضم ١٨ جريدة تدر دخلا سنويا قدره ٢٠٠ مليون جنيه استرليني •

أما الصحافة البريطانية فموزعة بين أربع احتكارات يزيد رأسمالها عن رأسمال مجموع ناشرى الصحف الأخرى • ومجموع ما توزعه احتكارات « **سيسيل كنج** » يصل الى ٢٥٪ من التوزيع اليومى للصحافة البريطانية كلها ، ويصل ما توزعه مؤسسة « **لورد ثيرمير** » الى ١٦٪ وحتى صحيفة التايمز اللندنية التى كانت تتمتع بأساس اقتصادى متين استولى عليها اللورد طومسون عام ١٩٦٦ •

وفى ألمانيا الغربية نرى أن ٤٠٪ من توزيع الصحف اليومية تنتجة مؤسسة « **اكسيل شبرنجر** » •

وفى فرنسا نجد أن ناشرى الهاشيت يملكون أسهما فى حوالى ٣٠ صحيفة •

ويذكر الكاتب أن احتكارات الصحافة فى الولايات المتحدة تشمل صحف المدن الكبيرة والصحف المحلية ، بينما نرى فى انجلترا أن الاحتكارات تتمركز فى الجرائد القومية ذات الانتشار الواسع •

ومن المهم أن نوضح أن احتكارات وسائل الأعلام تقوم عادة على قاعدة من الرأسمال الصناعى • فمثلا نجد أن شركة « **ايروجيت جنرال** » التى تنتج صواريخ بولاريس تملك فى نفس الوقت محطات الراديو والتليفزيون • كما أن شركة آر • سى • أيه **R. C. A.** التى تنتج معدات أجهزة الراديو ، كانت حتى عام ١٩٣٠ تستثمر جزءا من رأسمالها فى مؤسسة الاذاعة ، وأخذت بعد ذلك فى صناعة أجهزة التليفزيون وضمنت لنفسها مكانا بارزا فى شركة الاذاعة القومية •

كذلك أصبحت وكالات الأنباء والتلغراف أهدافا للاحتكار • ويوجد اليوم ١٦٠ وكالة فى العالم ، بينما توجد ٣٠ دولة لا تملك أجهزة أعلام خاصة بها • فجرائد أمريكا اللاتينية الرئيسية تعتمد على وكالتين من وكالات أنباء الولايات المتحدة تستمد منهما ٨٠ الى ٩٠٪ من أخبارها • كما تحتكر الوكالات الأربع الكبرى عملية ارسال الأخبار للبلدان الصغيرة فى آسيا وأفريقيا التى تعجز صحفها عن الحصول على الأخبار ، على أن تدفع مقابل ذلك مبالغ لا بأس بها •

وخطورة سيطرة الاحتكارات على مجال الاعلام انها تؤدى بالضرورة الى توحيد اتجاهات الأعلام وصبها فى نمط واحد •

وتتسابق الوكالات والصحف البرجوازية فى احتكار أولوية نشر الأخبار الجديدة • ولهذه المنافسة غرض سياسى • « **فالجريدة التى تنشر الخبر أولا تعطيه تفسيرها السياسى ، هذا هو القانون الذى يحكم نظام الأعلام البرجوازى اليوم • ومنه تعرف من الذين يتحكمون فى الدعاية والمواقف السياسية التى ترضى السلطات الحاكمة فى كل بلد** » •

وتحاول المؤسسات الصحفية الكبرى أن تزيد من أرباحها وتوسع « **امبراطوريتها** » ومن هنا تتجه بشكل خاص نحو التليفزيون • فنجد فى الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الأسمالية أن معظم ملاك الصحف يملكون أسهما فى شركات التليفزيون ـ كما أن نشر الاعلانات أصبح أحد الوسائل الفعالة التى تؤثر بها الاحتكارات الرأسمالية على الصحافة • فما يدفعونه مقابل الاعلانات فى الصحافة يصل الى ما قيمته ٥٠٪ من دخل تلك الصحف والمجلات وما يوازى ١٠٠٪ من دخل التليفزيون • ويختار المعلنون هذه الجريدة أو تلك تبعا لمدى انتشارها ونوع قرائها ، وبهذا تصبح الجريدة معتمدة على صاحب الاعلان ، الذى يستطيع بدوره توجيهها الى ما يرضى مصالحه • ونفس الشىء يحدث بالنسبة للراديو والتليفزيون •

صحيح أن أن الدعاية فرع من فروع الانتاج الرأسمالى ، لكنه فرع له سماته الخاصة ، فهى لا تكتفى بتقديم الأخبار ، بل تقوم بدور الاقناع أيضا ، وكلما ازدادت الاحتكارات فى الصحافة

تكاثفا ، أصبحت وسـيلة ممتازة من وسـائل الدعاية • فوكالات الأنباء التى تسـيطر عليها الاحتكارات لا تمد الصحف الا بالأخبار التى فى صالح الطبقات الحاكمة • وعلى الصحيفة أن تقدم الخبر للقـارىء « **بالطريقة الملائمة** » • ويقـول المؤلف أن **أصحاب الصحف يتصرفون وفقا لقانون السـوق البرجـوازى الذى يقول : اذا أردت أن تبيع سلعه ما يجب أن تخفى غلافها السياسى** » • وبذلك يصبح الهدف الأسـاسى للمشـتغلين بالصحافة هو تقديم رأى صاحب الجريدة أو من وراؤه بطريقة طبيعية دون أن يبدو أنه يفرضه على القارىء •

ويتعرض الكتـاب لنظـام العـلاقات العـامة للاحتكارات الذى تتم من خلاله عمليات التأثير على الجرائد والراديو والتليفزيون • ومن المعروف أن كل الاحتكارات الكبيرة تستخدم ضباط الاتصال الذين يعملون بالعلاقات العـامة لتنظيم عمليـة توزيع الفيض الهائل من الاعتمادات التى تؤثر الدولة من خلالها على الصحافة • وما يطلق عليه الكاتب اسم « وزارة الدعاية » فى الولايات المتحدة هو مجموع المصالح الحكومية التى تمد الصحافة بالتصريحات السياسية المعدة مسبقا • والموظفون العاملون فى تلك المصـالح هم الذين ينظمـون المقابـلات مع الصـحفيين ويشرحون سـياسـة السلطات الحاكمة • ويقول الصحفيون أن عدد هؤلاء الموظفين فى واشـنطن يفوق ضعف عدد الصحفيين • وهم يمنـحون المقابـلات مع رئيس الجمهورية ومسـتشـاريه للصحفيين ذوى التأثير الكبير • وعادة يتم توقيت خطب رئيس الجمهورية بحيث تظهر كل التعليقات عليها فى أعداد الأحاد ذات التوزيع **الواسع الانتشار** •

ويشرف على جهاز الدعاية فى بريطانيا مكتب الاستعلامات المركزى ، كما تشرف على الدعاية فى المانيا الغربية هيئة الصـحافة الفيدرالية ، ولهذا لا تسـتطيع البرجوازيه أن **تتفاخر** بأنهـا تملك صحافة حرة فى العالم **الرأسمالى أو أن** تدعى بأن لا يوجد أجهزة دعاية حكومية توجه الصحافة •

ويقول المؤلف « **ان الصفوة الحاكمة تعتمد فى الداخل أسـاسـا على النـظام الأعلامى القائم ، بينما تعتمد فى الجبهة الايدلوجية فى الخارج على الحرب النفسية التى تستخدم أسلحة هائلة ، وعلى أجهزة خاصة من بينها وكالة استعلامات الولايات المتحدة التى أنشئت عام ١٩٥٣ والتى تقوم بنشر الدعاية** الأمريكية فى الخارج والتى تتعاون مع أكثر من ٤٠٠ اتحاد • وترسل هيئة الاستعلامات المواد التى تقوم عليها دعايتها الى ممثليها فى هذه الاتحادات وتقدم لهم النصائح حول كيفية نشرها لخدمة الدعايه الخارجية » •

ويصف الكاتب المفهوم البرجـوازى « **لحريـة الصـحافة** » بأنه « تحرر من المسـئولية تجاه المجتمع » • كما ينتقد عددا من الدراسات لبعض المنظرين البرجوازيين الذين يحـاولون اثبات أن حريـة الصـحافة « **يمكن أن تتفق مع** وجـود احتكارات الصحافة • » ذلك أن أصحاب وسائل الأعلام ، ينكرون أنهم يقومون بأى دور دعائى • ولكنهم أحيانا يفضحون أفكارهم الحقيقية بأنفسهم فها هو ما يقوله « جون سـوينتون » صـاحب النيويورك تايمز عن حرية الصحافة الغربية كما نشرته صحيفة « ناشون يوروبا » على لسـانه فى عدد نوفمبر ١٩٦٨ :

« **لا توجـد صـحافة حـرة • أعـرف ذلك يا أصدقائى كما تعرفون أنتم أيضا ، فهل يجرؤ أحدكم على أن يعبر عن رأيه بأمانة وصراحة ؟** لقد أصبحت مهمة الصحفى أن يكذب وأن يخنق الحقائق وأن يشـوه معناها وأن يشىء بالأخرين ويطعنهم فى ظهورهم وأن يتمرغ تحت أقـدام سادته ، وأن يبيع نفسه ويبيع بلده ، بل وأن يبيع الجنس البشرى كله مرات ومرات لكى يحصل على خبزه اليومى فنحن مجـرد أدوات وخـدام للقوى المالية التى تختفى وراء المسرح •• نحن مجرد دمى تقفز وترقص **عندما يحركون** الخيوط التى يشدوننا بها • فامكانياتنا وقدراتنا الثقافية ملك لهم » •



أبعاد الشخصيّة المصريّة

عبـــاده كحيـــلة

فى عصر يموج بالحركة كعصرنا ، تكونت فيه أمم وتتكون فيه أيضا أمم ، يصير الحديث عن شخصيات هذه الأمم شيئا طبيعيا وضروريا ، سواء أبى هذا الحديث شوفينيا أم غير شوفينى . من هنا جاءت الحاجة الى **كتاب عن شخصية مصر ، كتاب غير مسبوق اليه** ، صحيح أن ثمة مقدمات ، تبدأ بالعقاد وتنتهى بحسين فوزى ، لكنهـا كانت كتـابات احادية الجانب ، لأدباء ومؤرخين ، كتبوا عن أشياء وأغفلوا أشياء . ومن واقع ظروف جديدة طرأت ، يأتى هذا الكتاب « **شخصيه مصر** » ويأتى هذا الكاتب « **جمال حمدان** » تتويجا لمرحلة سلفت ، وبداية موفقة لمرحلة جديدة بدأت .

وبطبيعة الحـال فان الحاجـة للكتـابة عن شخصيات الشعوب ، تستمد تبريرها ـ جزئيا ـ من النكبات التى تصاب بها هذه الشـعوب **(فارن فيشـته ونداءاته الى الأمة الالمانية)** ، وتقديرى أن هذا الكتاب ، وان فرغ المؤلف من كتابته قبيل احداث يونيو مباشرة ، الا أن هذا لا ينفى ان ثمة سحابات سـوداء كانت تلوح عند الأفق . وأتت الطبعة الثانية ـ وقد صدرت منـذ شـهور ـ **امتدادا لتأثير النكبة بعد ان جاوزت الأفق الى الواقع .**

أخيرا فان الحديث عن الشـخصية الوطنية نتيجة طبيعية وضرورية للفكر الجغرافى فى أعلى مراحلة ، **أى الفكر الجغرافى بامتياز ، وهـو ((الجغرافيا الاقليمية)) التى تتجـاوز الطابع السـكونى لهذا العلم ، وتنشىء علاقات حميمة بينه وبين الواقع حوله ، الهدف توصيف هـذا الواقع ، ثم المشاركة فى تغييره بعد ذلك .**

وقد يتصور القارىء أننى سوف أتقدم بملخص لهذا الكتاب ، تضاف اليه عبارات تدشين هنا وهناك ، خاصة وانه جاء هذه المرة ضعفى حجمه قبـل ثلاث سـنوات . لكننى حين أكتب عن حمدان ـ وقد كتبت عنه مرتين ـ لا اقصد ان اكتب عنه كشخص ، وانما اقصد ان اكتب عنه كظاهرة ، والخطيئة الكبرى التى يقع فيها معظم كتابنا ان أحكامهم تأتى فى النهاية ذاتيـة ... **صحيح انه لم يخلق بعد من يستطيع ان يتجرد من أوهام بيكون ، لكنه من الممكن أن يخلق من يبتعد اميالا عن هذه الأوهام .**

***

ابعاد الشخصية المصرية

فى مقال سابق عرضنا لهذا الكتاب ، وأوضحنا أن **المؤلف حدد ابعاد الشـخصية المصـرية فى التجانس والوحدة بسبب النيل والصـحراء ، المركزية لضيق مساحة المعمور ، تعادل الموضوع والموقع فى أحـوال القوة وتخلف الموضـوع عن**



موقع في أحوال الضعف ، ملكة الحد الأوسط بسبب عزلة مصر في الموضوع وانفتاحها في الموقع ، ابعاد حضارية وسياسية في المنطقة حولها ، الاستمرارية في حضارتها المادية والانقطاع في حضارتها اللامادية ، العروبة وزعامة العروبة.

وفي الطبعة الجديدة أضاف المؤلف خمسة فصول ، فالفصل الخاص « **بالتجانس والوحدة** » أصبح فصلين بعنوان «**التجانس الطبيعي والمادي**» و «**التجانس البشري والوحدة السياسية**» ثم أربعة فصول جديدة ، نستطيع أن نجد مقدمات لها في كتابات أخرى للمؤلف ، هذه الفصول هي **شخصية مصر الاستراتيجية ، شخصية مصر الاقتصادية ، سكان مصر ، التوسط والتوازن** ، وجميعها تغطي مساحة تقرب من ثلث مساحة الكتاب .

وبطبيعة الحال فثمة تعديل حدث فيما يختص بالفصول القديمة ، وهذا ليس شيئا جديدا ، كما أنه ليس عيبا ، وانما أريحية العالم ، فمن كبار المفكرين من عدلوا أفكارهم أو أنهم عدلوا عنها ، فالجزء الأخير من دراسة توينبي للتاريخ من احدى الزوايا مراجعة لبعض الأفكار التي وردت في دراسته الهامة والخطيرة ، ومع هذا فقد نال توينبي ما يستحقه من تقدير .

فاذا انتقلنا الى حمدان نجد أنه وان أعاد ترتيب فصول الكتاب ، الا أن الأفكار الأساسية ما تزال هي هي ، بل انه استخدم نفس العبارات ، حذف القليل وأضاف الكثير ، **لكننا نستغرب أن يحذف المؤلف - أحيانا - بعض العبارات ، مثلما حدث في الفصل الخاص بالاقطاع ، مع انتفاء المبرر لهذا الحذف ، لأن الأفكار نفسها لم تتغير .**

في الطبعة الأولى يقول المؤلف : « لا يعرف تاريخ مصر من ينكر ان الطغيان والبطش من جانب والاستكانة والزلفى من الجانب الآخر ، هي من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور ، فهي في الحقيقة النغمة الحزينة الدالة في دراما التاريخ المصري » .. وفي الطبعة الثانية يقول المؤلف « لا يعرف تاريخ مصر الاجتماعي من ينكر ان الطغيان أو الاستبداد الباطش أحيانا ، هو كظاهرة واقعة موضوعيا ، وبعيدا عن كل تفسير شخصي أو تنظير نغمة أساسية فيه ودالة عليه».

وتقديري أن العبارة الأولى كان يجب أن تأتي كما هي ، لأن الكتاب في الطبعتين تصديق لها من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الطغيان - وبصرف النظر عن أي اجتهاد - كان النغمة الأساسية دائما ولا نقول أحيانا ، وهي النغمة بل الايقاع العام الذي يجمع بين عصر ابن آمون وعصر أفندينا .

قضية الحتم الجغرافي

نناقش بعد ذلك قضية الجغرافيا والحتم

الجغرافى ، وهى قضية هامة لأن كل نقاد حمدان يعزفون عليها ، ثم انه لن يتسنى فهم حمدان فى « شخصية مصر » وحمدان فى كتبه الأخرى ، دون أن نفهم هذه القضية ، أولا ، وموقعها فى فكره ثانيا .

يتساءل البعض .. ولماذا الجغرافيا .. ما لها والشخصية الوطنية ؟ ..

قرأنا هذا الكلام وسمعناه ، حين صدور الطبعة الأولى ، وأحسب أن هذا التساؤل مازال قائما ، وللاجابة عليه نقول ويقول المؤلف أن الجغرافى « **يضرب بحرية فى كل العلوم يربط الأرض بالناس والحاضر بالماضى والمادى باللامادى والعضوى بغير العضوى ، ويكاد يتعامل مع كل ماتحت الشمس وفوق الأرض ، كل أولئك وهذا تحفظ شرطى ، من خلال وجهة نظر موحدة وصارمة هى الاقليم والفكرة الاقليمية** » .

اذن فان الجغرافيا تصبح مدخلا لدراسة الشخصية الوطنية ، وازاء حالة كمصر ، فان تأثيرها يفوق تأثيرها فى بلاد كثيرة غيرها لأنها « فلتة جغرافية » بتعبير حمدان موضعا وموقعا ، موضعا لأن النيل هو مصر ، ولم يخطى احد مقولة هيرودوت ، وموقعا لأن مصر هى عاصمة العالم القديم ، وهى الآن عاصمة العالم الثالث ، عاصمته بامتياز .

يقول المؤلف « والذى نراه هو أننا ازاء حالة نادرة من الاقاليم والبلاد ، من حيث السمات والقسمات التى تجتمع فيها ، وكثير من هذه السمات تشترك فيه مصر مع هذه البلاد أو تلك، ولكن مجموعة الملامح ككل ، تجعل منها مخلوقا فريدا فذا حقيقة . فهى بطريقة ماتكاد تنتمى الى كل مكان ، دون ان تكون هناك دائما ، فهى بالجغرافيا تقع فى افريقيا ، ولكنها تمت الى آسيا بالتاريخ ، وهى متوسطية دون مداريه بعروضها ، ولكنها موسمية بمياهها واصولها ، وهى وان كانت أصلا موسمية فى مصدرها ، فقد اصبحت موسمية دائما وأخيرا ، على مافى التعبير من تناقض ، هى فى الصحراء وليست منها ، انها واحة ضد ـ صحراوية ، بل ليست بواحة وانما شبه واحة هى » .

ولكن هل هذا يعنى فى التحليل النهائى ان ثمة حتما جغرافيا ؟ لقد تصور البعض ـ منطلقين من فكر معين ـ ان حمدان يقصد . «ان الذى يحدد النظام الاجتماعى فى اقليم من الأقاليم هو طبيعته الجغرافية ، متجاهلين بذلك عناصر اخرى ، قد تكون اكثر بروزا ، مثل الصراع الطبقى ، وبالتالى



نصل الى نظرية سكونية فى التاريخ ، تثبت فيها النظم الاجتماعية ، ثبات الطبيعة الاقليمية ، وبالتالى لانتوقع تغييرات اجتماعية ، الا كلما حدث تغيير فىالطبيعة الجغرافية » •

بيد أنه ليس معقولا ولا مقبولا أن يأتى أحد ـ حمدان أو غيره ـ بحتمية جديدة ـ لان عصر الحتميات ولى منذ سنين ، ثم انه ليس معقولا ولا مقبولا أيضا أن نعامل فكرا معينا من منطلقفكرى آخر ، وانما المعقول والمقبول ـ معاً ـ أن نتعامل مع أى الفكرين بمنطق يعقله ويقبله الفكران معا ••

ان حمدان لا يقول بالحتم الجغرافى ، فقط يقول بالحسم الجغرافى ، وانكار هذا الأخير انكار للسببية العلمية برمتها « وعندنا باختصار أن الجغرافيا عامل هام فى تفسير الحياة والحضارة والتاريخ فىمصر ، ولكنها بالتأكيد ليست العامل الوحيد ، وليست العامل الأهم بالضرورة ، وسيرى القارىء بالفعل أن بعضا منغير الجغرافيين أكثر قربا من الجغرافيين الى السببية الجغرافية ، بل وأحيانا الى الحتم الجغرافى نفسه » •

فى التطبيق ونعود الى « الطغيان » لأنه أحد العوامل المؤثرة والضاغطة فى تكوين مصر ، ولأنه المثال الصارخ الذى يلوح به دائما نقاد حمدان •

ان حمدان لا يقول ان الطغيان كان حتما جغرافيا ، وانما يقول انه مرحلة فى تاريخ البشرية تشترك فيه مصر مع غيرها من الاقطار ، من حيث انه كان روح العصر ، ولم يكن روح المكان ، أما لماذا كان أوضح فى مصر وأزمن أبقى ، فان السبب يكمن فى طبيعتها الجغرافية يقصد أن البيئة النهرية الفيضية ، فرضت وجود حكومة مركزية قوية تهيمن على وسائل الانتاج ، أى تنظم العلاقة بين الناس والنيل (وليس المقصود بالنيل هنا الزراعة ، وانما المقصود الموضع) • وهذه فرضية فى الجغرافيا الطبيعية ، لاترتبطبالضرورة بنظام اجتماعى معين ، لأن الزراعة فى مصر زراعة رى ، وليست زراعة مطر ••

من شأن هذه الفرضية أن تؤدى الىالاشتراكية التعاونية بالتحديد ، وليس الى الفردية العارمة ، كما شاهدنا فى أقطار أخرى ، لكن الذى حدث هو أن الحاكم استغل هذه الفرضية كوسيلة للطغيان ومبرر له فى نفس الوقت ، وجاء اهمال الموقع وما ترتب عليه من غزوات خارجية ليتأكد الطغيان ونسله فى سلسلة طويلة من الأفعال وردود الأفعال مع ايقاع الحياة البطىء داخلشرنقة الوادى •

اذن فثمة أسباب أخرى للطغيان نبحث عنها خارج الجغرافيا وخارج النهر ، ويصبح « الطغيان ومركبه هنا حقيقة بالفعل لا بالقوة ، وهذا بالدقة مفتاح الحقيقة العلمية ، انه حقيقة بالتاريخ لا بالجغرافيا ، وظاهرة تراثية لا وراثية ، موقوتة مهما طالت » •

واذا لم يكن هناك حتم جغرافى فى مسألة الطغيان فالذى لاشك فيه أن هناك عوامل أخرى أساسية تلعب دورها فى رسم أبعاد الشخصية الوطنية ، فقد كان قمينا بمصر (الموقع) أن تلعب دورا تجاريا وبالنتيجة صناعيا ، لا أن تكتفى بأن تلعب دور الوسيط ، لكن الذى حدث غير ذلك ، وهو أمر لا تفسره الا عوامل أخرى خارجالجغرافيا وخارج النهر أيضا •

العوامل السكونية اذن لا تحدد وحدها الطابع العام للشخصية الوطنية ، من هذا وعليه فمن الممكن أن تتغير هذه الشخصية فى الدرجة والنوع وواضح أن مصر الآن تتغير ، هذا التغيير يمس أسباب الحياة المادية وغير المادية وهى كثيرة ، ومن شأنه أن يعكس تأثيره على الشخصية الوطنية ذاتها •• والمؤلف نفسه يؤكد « ان مكانتنا هى محصلة مكاننا وامكانياتنا على حد سواء » •

ان ملامح الشخصية المصرية ليست كلها ملامح مضيئة، وليس تاريخها كله تاريخا مضيئا، هذه حقيقة بدهية تسرى على مصر ، كما تسرىعلى أقطار أخرى ، بل الاقطار الاخرى ، والطبيعى ، بل الواجب ، أن نناقش هذه الملامح السلبية قبل الايجابية ، ولا نهملها استعلاء أو انطلاقا من حتمية التطور التاريخى ، لأن تلك ميكانيكية مرفوضة • وتقديرى ـ وقد مررنا بنكسة محزنة ـ أن نختلف حولها ، لا أن نكتفى بمجرد الحوار، نختلف أكثر من أن نتفق ، نبحث عن حل لها ، وحمدان فى توصيفه بدأ الرحلة وعلينا نحن أن نتابعها •

التاريخ الوطنى والشخصية الوطنية

ونعود الى نقاد حمدان ، ولنا ازاءهم ملاحظات منهجية ، لقد تصور بعضهم ان حمدان يكتب تاريخ مصر ، أو أنه يأتى بتفسير جغرافى له ، وعلى هذا عقدوا مقارناتهم ، على **اننا يجب الا نخلط بين التاريخ الوطنى والشخصية الوطنية ،** صحيح ان كليهما حادث فى الزمان ، لكن ايقاع الحركة يتفاوت بين هذا وذاك ، فالمسافة بين روسيا القيصرية والاتحاد السوفييتى واسعة اذا نظرنا الى التاريخ ، لكن المسافة أدنى بكثير اذا نظرنا الى الشخصية • أما مثال الولايات المتحدة، فقد حدثت عملية تغيير دم شاملة وكلية فىجميع

مجـالات الحيـاة بحيث كادت أن تلغى عنصر الجغرافيا ، ولا محل لمقارنة الولايات المتحدة هنا بمصر ذات التـاريخ الألفى ··· **اننا وفى اطار التاريخ ـ ولا أقول فى اطار الشخصية ـ يجب ألا نحـل عصرا تاريخيا معينا محل عصر تاريخى آخر ، لأن هذا غير مقبول علميا ·**

ملاحظة أخرى هامة هى مسألة الزراعة ، فقد تصور نقاد حمدان انه يقول مصر الزراعية ، وهى ـ وتلك حقيقة ـ مقولة استعمارية ، لكنه فرق بين مقولة حمدان ومقولة الاستعمار ، الاول يقصد الزراعة كتحصيل حاصل لاينفى امكان الصناعة، والآخر يقصـــد الزراعة كتحصيل حاصل ينفى امكان الصناعة ·· على ان هؤلاء ـ نقاد حمدان ـ حين يذهبون الى « **ان جميع المجتمعات تقريبا قبل الانقلاب الصناعى كانت الزراعة فيها هى العمود الفقرى** » نرد عليهم بأن تلك عبارة عامة ، يجب أن تضاف اليه تفاصيل كثيرة ، لأن ثمة مجتمعات هامة (انجلترا ، اليـابان ···) كانت الزراعة فيهـــا ـ وما زالت ـ حرفة ثانوية ، أى انهـا لم تلعب دورا أساسيا فى علاقات الانتـاج ، ثم ان ثمة مجتمعات زراعية شـــاهدت زراعة المطر (الشام) وأخرى شاهدت زراعة الرى (مصر) ، وأخيرا فانه داخل زراعة الرى الفيضية يحدث خـــلاف بين مصر الواحة الصحراوية والعراق الواحة الاستبسية ·

أبعاد جديدة فى شخصية مصر

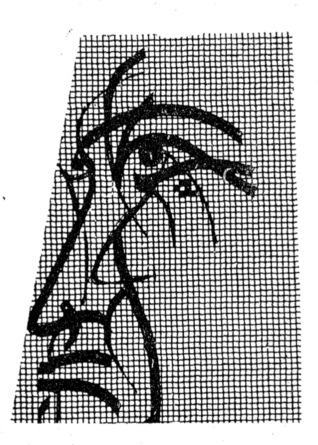
والقارىء يتساءل بعد ذلك ما الجديد فى هذه الفصول الاربعة الجـديدة ·· ولنبدأ بشخصية مصر الاستراتيجية ، فقد حددها المؤلف باجتماع موقع خطير وموضع ضخم ، وما ترتب عليهما من قوة بر وقوة بحر ، أيضـــا العمق الاستراتيجى والحماية الطبيعية ، بحيث تبدو مصر كنواة مغلفة بشرنقة ضخمة متعددة الطبقات والعقبات ·

على ان الموقع والموضع معا جعلا مصر تنتهج طوال تاريخها سياسة دفاعية ، حتى حين كونت امبراطورية مترامية ، وجعلاها فى الوقت نفسه مطمحا لأنظار الغزاة ، لكن هذا لا يعنى بالنتيجة انهـــا « أطول مســـتعمرة » لأن ترامى « **الوراء التاريخى** » هو الذى يوحى بذلك ؛ فى حين أن فترات الاستقلال أطول من فترات الاحتلال ، كما انه ليس صحيحا أيضا أن الشعب المصرى شـعب صانع فحسب (حسين فوزى) ·· انه شعب صانع ومحارب فى نفس الوقت ·

«**والحقيقة ان مصر كانت دائما شعبا محاربا، بقـــدر ما كانت شعبا بناء ، وكان المصرى قديما وحديثا هو الانسان المحارب ، كما كان الانسان الصانع** ، فلقـــد فرض الموقع المتحدى أن يصبح الشعب المصرى هو الشعب المقتحم ، مثلما فرض عليه أن يكون الشعـــب اليقظ الواعى للعـــالم المحيط ؛ أى اننـا كما جعلنا الموضع ـ النهر ـ شعبا بنـــاء صناعته الحضـــارة ، فان الموقع الحساس جعلنا وبنفس القـوة والضرورة شعبا محاربا مقاتلا وظيفته الدفاع » ·

ان مصير الامبريالية العـالمية ومصير العالم الثالث يتحددان معـــا بمصير الصراع بين مصر واسرائيل ، والصراع هنا مسئولية وطنية ، من حيث ان الاخطار التى تتهدد مصر تتهددها غالبا من الشرق ، ومن حيث ان الخطر الصهيـــونى ينحرف جنـوب الخطر الصليبى ، فيفصل مصر عن العرب ، ويهدد مواصلاتها وعمران قناتها ، ويوشك أن يسرق موقعها ·· لكن الأهم مسئولية مصر الفادحة فى زعامة العروبة ·

يناقش المؤلف بعد ذلك قضـــية هامة هى **احادية الاقتصـــاد المصرى** ، وتلك حقيقة واقعة بالتاريخ ، يتجـــاهلها البعض ، ويهملها البعض الآخر ، بحجة انها ميراث استعمارى ، فبعد أن يأتى بشواهد عديدة على هذه الاحادية، يؤكد انها فى داخلهـا احادية زراعية ، لأن القطن هو مادة



الزراعة الاساسية ، وعدا هذا تصبح الصناعة أو انها كانت حرفة تكميلية ، أما التجارة فدورنا فيها كان أشبه بدور الوسيط منه بدور التاجر.

هل من الممكن تثوير هذا الواقع ؟؟

يعتقد المؤلف أن التثوير محدود اذا نحن نظرنا الى الزراعة وحدها ، لانها عندنا كثافة ، قبل أن تكون مساحة ، **واذا كانت مشكلة الزراعة فى الماضى هى الماء ، فان مشكلتها فى الحاضر هى الارض** ، وغاية ما سوف يصل اليه التوسع الافقى لن يتجاوز بها عشرة ملايين فدان ، لأننا سوف نصطدم بالجيولوجيا وليس الجغرافيا : البديل هو التوسع الرأسى ، أى اثراء التربة ، وجعل الطين للزراعة والرمل للعمران ، وأخيرا التخصص الاقليمى .

ولكن التثوير الحقيقى يأتى من الموقع ، لان هناك أقطارا أخرى أغنى من مصر فى الموضع ، لكننا قد لا نجد أقطارا أخرى أغنى منها فى الموقع .. ان مصر تستطيع أن تصبح « **يابان افريقيا** » عندما تستورد الخامات وتصنعها فى الداخل ، ثم انها تستطيع أيضا أن تصدر العمل، أى تستثمر كثافة السكان ، كما يجب الاهتمام بالتجارة والسياحة والخدمات ، وهو اتجاه بارز عند دول أخرى كثيرة .. وفضلا عن فائدته الاقتصادية ، سوف يؤدى الى انفتاح مصر على العالم حولها .

« وخلاصة القول ان الموارد الطبيعية ليست معطيات صماء من الطبيعة ، وانما تقييمات حضارية ، وليس ثمة موارد طبيعية ، ثمة أساسا مواهب انسانية ، أو على الاقل فان التنمية الاقتصادية والانتاج والتقدم هو حاصل ضرب الموارد الطبيعية فى المواهب الانسانية ، وعلى أبناء مصر اذن أن يسخروا كل مواهبهم ، حتى تسخر مصر لهم كل مواردها ، لا سيما ان ظروف مصر الخاصة من تخلف متراكم وتحديات متربصة تجعل من التقدم شرط البقاء بل البقاء نفسه » .

فاذا انتقلنا الى السكان نلاحظ ـ علميا ـ ودون الالتزام بالمبالغات ، أو النصوص المتواترة، ومع الاعتراف بذبذبات عنيفة من نمط « الشدة المستنصرية » نلاحظ أن سكان مصر قبل الرى الدائم (محمد على) كان عددهم يدور حول العشرة ملايين ، باعتبار قدرة الارض فى تحميل السكان، وباعتبار ان مصر بلد تعرض للغزوات ، ولم يتعرض لهجرات مؤثرة (عدا الهجرة العربية).. والحادث الآن ثورة ديموغرافية ، فاقت امكانيات الموضع ، والتهمت دخل قناة السويس ، وتهدد بالتهام دخل السد العالى .

اذن ما الحل ؟؟

يعتقد المؤلف ان عدالة التوزيع ليست تكفى وحدها ، لأنها قد تعنى العدالة فى توزيع الفقر، أما زيادة حجم الدخل القومى ؛ فهى محدودة بالامكانيات المتوافرة من موارد ومواهب ، الحل يكمن جزئيا فى الهجرة التى يصفها بأنها «**انطلاقة كبرى فى اللحاق بالعصر والعصرية والعالم المعاصر البالغ الدينامية والسيولة** » .. لكن الأهم هو ضبط النسل ، وهو أمر لا تمنعه الديانات ولا الفلسفات المادية .

الفصل الاخير جاءت اشارات اليه فى الطبعة الاولى ، لكن المؤلف هنا يفرد لها فصلا مستقلا بعنوان « التوسط والتوازن » ، والمقصود بالتوسط هنا ليس الجمع بين متناقضات على نسق ، وانما يعنى ان مصر تكونت تاريخيا وسطا فى حدود متجانسة .. فهى طبيعيا تكاد تتوسط كتلة اليابس القديم وكتلة المعمور، وهى متوسطة الحجم بالمقياس العالمى مساحة وسكانا وثروة ، الغطاء الزراعى يجمع بين المعتدلات والموسميات ، تكاد لا تعرف غير فصلين اثنين فى العام . وهى بشريا جمعت تركيبا من عدة بيئات، تجاورت لديها حضارة الشرق وحضارة الغرب ، وتمازجت داخلها الصفات الجنسية للأجناس الثلاث الرئيسية فى العالم القديم ، بكل نسب القهوة واللبن ، وتاريخيا شهدت عصر الامبراطورية ، كما شهدت عصر الاستعمار ، غيرها شهد أحدهما فقط .. أخيرا هى دولة نامية وليست دولة متخلفة .. هذا كله أدى الى أن تتوازن فى شخصيتها ، لا يتطوح اتجاهها نحو عنصرية أو طائفية ، لا ترفض الجديد وانما تختار ما يناسبها .

« ان ملكة الحد الاوسط هى بوضوح فيما نأمل الآن ، كلمة المفتاح والدليل فى شخصية مصر الحضارية ، وفى مواجهتها للجمع والتوفيق بين الماضى والحاضر ، بين المحلية والعالمية ، بين الأصالة والمعاصرة ، وبين التراث والاقتباس» .

ليس سهلا أن نصدر حكما على كتاب، وليس سهلا أيضا أن نصدر حكما على كاتب ، لكنه بين حملة الصخب وحملة الصمت ، يبقى هذا الكتاب وهذا الكاتب علامة هامة على الطريق الى الشخصية المصرية ، وعلامة هامة أيضا على الطريق الى فكر مصرى معاصر .. وتلك جائزة الكتاب والكاتب.

عبادة كحيلة

خواطر حول الموسيقى الشعبية

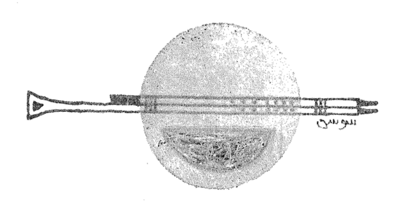
د. فؤاد زكريا

كان من الشائع ، وقتا ما ، أن تقسم الموسيقى فئتين : فئة للعامة وفئة للخاصة • وموسيقى العامة هى تلك الألحان الخفيفة ، الراقصة فى الغالب ، التى تستطيع الجماهير الغفيرة من الناس تذوقها وترديدها دون عناء ، وتجد فى ذلك لذة تخفف عنها العمل اليومى الشاق • انها موسيقى جسم مكدود وذهن متعب ، لا تقتضى من السامع جهدا ، بل هى على العكس من ذلك قد تكون له معينا على بذل المزيد من الجهد • أما موسيقى الخاصة فان النفس لا تدرك ما فيها من انسجام وتوافق الا بعد أن تكون قد تدربت على بذل نوع من الجهد الذهنى يتيح لها أن تتبع الخيوط المختلفة للحن ، والمسارات غير المتوقعة للايقاع ، وتجمع ذلك كله فى وحدة متآلفة • فهى اذن موسيقى تعتمد أول ما تعتمد على قدر من التركيز الذهنى لا يتوافر الا لقلة من البشر ، تسمح لهم ظروف حياتهم بأن ينعموا بهذا الترف ، تماما كما كان التفكير الفلسفى وقتا ما ترفا لا يملك الاستمتاع به الا القليلون •

كان ذلك تقسيما شائعا فى وقت من الأوقات ، وكان من الطبيعى أن يرتبط هذا التقسيم بنوع من التمييز الطبقى ، قد يكون أحيانا قائما على أساس اجتماعى واقتصادى ، ولكنه فى الأغلب قائم على أساس ثقافى • فالعامة والخاصة يناظرون الطبقات الفقيرة والطبقات الغنية أو الارستقراطية فى بعض المجتمعات ، ولكنهم فى معظم الأحيان يناظرون ـ فى مجال الموسيقى ـ الجهلاء والمثقفين ، أو السطحيين والمتعمقين • وبعبارة أخرى فان اهتمامات محدودى الثقافة من الناس لا تتعدى المستويات السطحية الظاهرة للفن الموسيقى ، على حين أن المثقفين الحقيقيين يغوصون فى أعماق هذا الفن ليستخلصوا منه دررا لا تتكشف الا للواصلين •

على أن عصرنا الحديث ، فى ميله الشديد الى تعقيد كل ما هو بسيط ، قد أدخل تغييرات شاملة على هذا التقسيم المبسط ، كان من شأنها أن أصبحت الصورة معقدة غاية التعقيد : فقد دارت الأيام ، واذا بنا نجد أولئك الذين اعتدنا ان نسميهم بالخاصة أو المثقفين أو ارستقراطى الفكر ، يهتمون كل الاهتمام بألوان الموسيقى التى يرددها العامة ، ويجعلونها موضوعا للدراسة والتحليل ، بل ان منهم من أصبح يرى فيها خلاصا من الأزمة الفنية التى انتهت اليها موسيقى الخاصة ذاتها ، ووسيلة بعث حياة جديدة ودماء حارة فتية فى جسدها الذى دب فيه الاعتلال والوهن • وبعد دورة الأيام هذه أصبحنا نجد كبار المشتغلين بالموسيقى ـ نظريا وعمليا ـ يبدون اهتماما زائدا بايقاع دقات الطبول عند قبيلة مجهولة فى قلب غابات أفريقيا ، أو بلحن بدائى متوارث من مئات السنين ، يردده سكان جزيرة نائية فى المحيط الهادى ، ويحسون بفرحة من عثر على كنز ثمين حين يسمعون أغنية ساذجة يرددها الفلاحون الفقراء فى مجاهل الهند • وأصبح المثقف الذى كان يحتقر الموسيقى الراقصة بكل أنواعها ، يستمع بشغف شديد الى أنغام « الجاز » ، ويكون النوادى التى تضم عشاق هذا اللون ، بل ويعد الاستماع اليه ـ ويا للعجب ! ـ علامة من علامات اتساع الأفق ورحابة الذهن والترفع عن روح الحذلقة والكبر والغرور •

انها اذن دورة كاملة قام بها تفكير الانسان منذ اللحظة التى كان يقسم فيها الموسيقى ، ببساطة ، الى فئة للخاصة وفئة للعامة ، حتى اللحظة التى أصبح فيها الخاصة يحرصون على اثبات خصوصيتهم بابداء أكبر قدر من الاهتمام والعناية بموسيقى العامة • ولا جدال فى أن من أوضح



مظاهر هذا التغيير الجذرى فى نظرة المثقف الحديث الى الفن الموسيقى ، تلك النهضة الشاملة التى أصابت الموسيقى الشعبية ، والتى حولت هذا اللون من فن سوقى لايعبأ به الا عامة الناس، الى فن رفيع يشغل أكبر قدر من اهتمام المثقفين والمتذوقين والدارسين ، ويرى فيه الكثيرون أساسا لكل تطور مثمر فى مستقبل الموسيقى •

هذا التغير الأساسى الذى أدى الى رد اعتبار الموسيقى الشعبية يمكن ارجاعه الى جذور حضارية متعددة ، أسهمت كلها فى هدم النظرة الأرستقراطية الى الفن الموسيقى ، وفى ربط هذا الفن على نحو أوثق بالحياة الفعلية للناس ، بعد أن ظل طويلا وسيلة تستخدمها الطبقات الاجتماعية المترفة فى الترويح عن نفسها ، ولا يوجد لها خارج نطاق هذه الطبقات مجال •

أول هذه الجذور الحضارية هى فكرة القومية • ومن الواجب منذ البداية أن نوضح أن الموسيقى القومية لا يتعين بالضرورة أن تكون موسيقى شعبية ، وأن الفنان الذى يكتب موسيقاه بدافع القومية لا يستمد وحيه من الألحان الشعبية حتما • فقضية القومية فى الموسيقى ليست هى ذاتها قضية الشعبية ، ومع ذلك فان مؤرخى الموسيقى لاحظوا ارتباطا وثيقا بين ظهور الطابع الشعبى فى الموسيقى ، أو على الأصح التنبيه الى هذا الطابع والاهتمام به ، وبين انتشار فكرة القومية • ففى العالم الغربى كان القرن التاسع عشر عهد ازدهار القوميات ، وكان فى الوقت ذاته عهد الاهتمام بالموسيقى الشعبية والرجوع الى الألحان الأصيلة النابعة من وجدان الشعب ، واتخاذها أساسا تبنى عليه أعمال موسيقية شامخة • ولقد كان الارتباط بين الظاهرتين طبيعيا : اذ أن الاهتمام بالقومية ؛ على المستوى السياسى والاجتماعى والحضارى ، لابد أن يصحبه اهتمام بروح الأمة كما يتجلى فى الحانها المنبثقة عنها تلقائيا ، كما أن السعى الى تحقيق الأهداف القومية لابد أن يستعين — ضمن وسائله المتعددة — بالقوة الروحية التى تثيرها فى أفراد الأمة تلك الألحان التى ظلت تجمع بينهم ، وتدعم وحدتهم المعنوية ، أجيالا طويلة • وربما ذهب بعض المفكرين الى أن الروح القومية ترجع الى عهد أقدم من القرن التاسع عشر بكثير ، اذ انها — فى أوروبا الغربية مثلا — ترتد الى ذلك العصر الذى انتشرت فيه لغات قومية مستقلة عن اللغة اللاتينية التى كانت شاملة من قبل ، أعنى العصر الذى كتبت فيه مؤلفات أدبية تعبر عن روح كل شعب على حدة • وهؤلاء يرون أن العناصر الشعبية فى الموسيقى كانت موجودة — ربما بصورة غير واضحة كل الوضوح — منذ عهد النهضة الموسيقية فى القرن السادس عشر ، أى طوال الفترة التى كان يشيع الاعتقاد بأنها فترة «عالمية» تتخطى حدود البلدان الخاصة ولا تخاطب شعبا دون غيره • وقد يكون لهذا الرأى نصيب من الصحة ، ولكن الأمر المؤكد هو أن التنبه الى هذه العناصر الشعبية فى الموسيقى ، وفهم دلالتها ، واستغلالها استغلالا واعيا ، كل ذلك لم يحدث على نطاق واسع الا فى نفس الفترة التى اخذت فيها القوميات الأوروبية تسعى الى الاستقلال ، وتبحث عن أصولها الروحية الكامنة وتلتمس الطريق الى فهم شخصيتها المستقلة المميزة •

ومن الجذور الأخرى التى نبع منها الاهتمام بالموسيقى الشعبية ، الاتجاه الحديث الى تحقيق الديمقراطية ، واتساع قاعدة الجمهور الذى يخاطبه الفنان • ولا جدل فى أن هذا الاتجاه يرجع الى عهد أسبق بكثير من القرن التاسع عشر ، اذ أنه يرتبط فى الواقع بانتهاء عهد الاقطاع السائد

فى العصور الوسطى ، وبداية ظهور الطبقـــات البورجوازية والتجارية الحديثة • غير ان القرن التاسع عشر هو الذى شـهد لأول مرة ازدهارا سريعا للروح الديمقراطية ، وهو الذى أخذت فيه الجماهير العريضة من الناس تبدى اهتماما كبيرا بالفن الذى كان تذوقه من قبل مقصورا على فئات محدودة تحتل أعلى درجات السلم الاجتماعى • ولقد كان طبيعيا ، فى هـذا الوقت الذى أخذت فيه الدعوة الى الديمقراطية والمســاواة والعدالة الاجتماعية تنتشر انتشارا سريعا ، والذى أحست فيه الطبقات المنسية لأول مرة بكيانها ، وطالبت لنفسها بالمكانة التى تستحقهــا داخل المجتمع ـ كان طبيعيا ان يتجه اهتمام المؤلفين الموسيقيين الى تلك المنابع اللحنية التى يشترك فيها أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع ، والتى هى أقرب ما تكون الى روح الشعب الأصـــيلة ، وهى الأقـــدر على التعبير عن أحاسيس الطبقات الشعبية التى لم تعـــد تعيش على هامش المجتمع • فالموســـيقى الشعبية هى ، بمعنى معين ، تعبير عن اصطباغ الفن الموسيقى بالصبغة الديمقراطية ، واتجــاهه الى مخاطبة الجماهير العريضة التى كانت الدعوة الى الديمقراطية تســعى الى تحريرها اجتماعيــا وسياسيا واقتصاديا •

على أن هناك حركة أخرى كان لها نصيب غير قليل فى توجيه الاهتمام الى الأصـــول الشعبية للموســـيقى ـ هى الحركة الرومانتيكية ، التى ازدهرت بدورها فى القرن التاسع عشر ، ومازالت لها آثار باقية فى نظرة الانســـان الى الفن حتى اليوم • ذلك لأن هـذه الحركة هى التى مجدت ـ لأول مرة ـ التراث الشعبى فى الأدب والتصوير والموســـيقى ، وهى التى نبهت الأذهان الى تلك القوة الغامضة الخفية التى تكمن فى أعماق الروح الشعبية ، وتتيح لهذه الروح أن تعبر عن نفسها تعبيرا أصيلا صادقا مخلصا فى أعمال فنية لايمكن أن توصف بأنها نتاج لفرد معين ، بل هى نتاج لشعب أو مجتمع كامل ، أو هى على الأصح نتاج القوة الخلاقة الكامنة فى هذا الشعب • وليس من العســـير أن يدرك المرء مدى وثوق الارتباط بين مقومات النزعة الرومانتيكية وبين هـــذا الاهتمام بالفن الشعــبى : اذ أن ما تتسم به تلك النزعة من اتجاه صـــوفى غامض ، يغلب المشـــاعر والانفعالات ، ويميل الى الجانب الخفى للأشياء ، « لروح الشعب » التى تعبر أصدق تعبير عن أعمق « أحاسيسه » ، وبهذا الأصل « المجهول » الذى يقال ان كل فن شعبى ينبثق منه •

وأخيرا ، فهناك سبب يمكن أن يعزى اليه ـ فى القرن العشرين بوجه خاص ـ الاتجاه الى احيــاء التراث الشعبى فى الموسيقى ، هو البحث المحموم فى هذا القرن عن الجــديد بأى ثمن ، وفى آية صورة من الصـــور • ولقد اتخــذ البحث عن الجديد ، فى حالة الموسيقى ، أشكالا شتى ، كان من بينها احياء الألحان الشعبية واتخاذها أساسا لاتجاه كامل من اتجاهات الفن الموسيقى • أى أن البحث عن الجديد قد اتخذ فى هذه الحالة ـ كمــا فى حالات أخرى كثيرة ـ طابع الرجوع الى القديم مع اضفاء صورة جديدة عليه • ولقد رأى البعض فى سعى موسيقى القرن العشرين الى الجديد علامة من علامات الافـــلاس الفنى ، ومظهرا من مظاهر نضوب معــين ذلك الوحى الذى أنتج فى القرنين الثامن عشر والتــاسع عشر من الروائع ما عجز القرن العشرون عن انجاز قدر ضئيل منه ، ومن هنا كان التجاؤه الى التجريب الصوتى والتوسع فى ادخال الآلات الأركسترالية الجديدة واستحداث السلالم المعقدة ، لا لشىء الا لكى يدارى العجــز الأساسى الذى يتسم به • ورأى البعض الآخــر أن هذا الاتجاه انما هو تعبير صريح عن صـــفة كانت ملازمة للفن الموســيقى فى أزهى عهوده ، وأعنى بها استلهام روح الأمة التى ينتمى اليهــا الفنان • فلم يزد القرن العشرون فى هذا الصدد عن أنه كشف بصراحة ووعى عن مصـــدر للوحى الفنى كان الموسيقيون من قبل ينهلون منه دائما دون وعى منهم فى أغلب الأحيان • سواء أكان هــذا الرأى أم ذاك هو الصحيح ، فالأمر المؤكد هو أن القرن العشرين يمثـــل قمة الاتجـــاه الى الاعتراف بالموسيقى الشعبية بوصفهـــا مصدرا أساسيا للفن الموسيقى ، ووسيلة عظيمة القيمــة لبعث روح جديدة فى هذا الفن •

ولست أهدف من هذا المقال الى اصدار حكم على الاتجـــاه الى الاســـتعانة بالتراث الشـــعبى فى الموسيقى ، اذ أن أمثال هـــذه الأحكام تقوم فى معظم الأحيـــان على أساس يفتقر الى الموضوعية ، وتتجه الى فرض التفضيلات الذاتية لصاحبهـــا على أذهان الآخـــرين وأذواقهم • ولكننى أود أن ألقى بعض الضوء على الفكرة التى يرتكز عليهــا هذا الاتجاه الموسيقى فى صورته العامة ، وعلى الطريقة التى يطبق بها فى بلادنا بوجه خاص •

وأول ما ينبغي أن أشير اليه ، وأؤكده للقارىء ، هو أن حديثي هنا لا ينصب على الموسيقى الشعبية ذاتها ، بل على محاولة الاستعانة بها في بناء موسيقى ذات طابع عالمي ، أو في بعث نهضة موسيقية في بلد متخلف . والأمران مختلفان اختلافا واضحا : اذ أن الموقف الذي يمكن أن يتخذه المرء من الموسيقى الشعبية ، كما هي في ذاتها ، لا يعدو أن يكون موقف العالم الذي يسجل ويحلل ، أو السامع الذي يتذوق ويقدر ، أما في حالة المحاولات التي أود أن أتناولها بالبحث ، فمن الممكن أن يتحدث المرء عن مدى مشروعية المحاولة ذاتها ، ومدى اتساقها مع نفسها ، ومقدار الدور الذي يسهم به الأصل الشعبي في الهدف الذي يضعه أصحاب هذه المحاولات لأنفسهم ـ وكلها موضوعات لا يجوز للباحث التعرض لها حين يكون بصدد الكلام عن الموسيقى الشعبية في صورتها الخالصة .

ان من الواضح ، بادىء ذي بدء ، أن الانتقال بفكرة « الشعب » أو « الشعبية » من المجال القومي أو الديمقراطي ـ أي من معناها السياسي والاجتماعي ـ الى المجال الفني ، والموسيقى بوجه خاص ، ينبغي أن يختبر بدقة ، ويعالج بحذر شديد . ذلك لأن هناك احتمالا قويا في أن يكون ايمان الكثيرين « بالشعب » و « الشعبية » ، على المستوى السياسي والاجتماعي ، قد دفعهم الى الايمان بهذه الفكرة ذاتها على المستوى الفني دون تمييز بين المجالين . فعندما نقول عن اتجاه معين انه شعبي ، بالمعنى السياسي ، يكون لهذه الصفة في الأذهان التقدمية وقع مرغوب فيه الى أقصى حد . ومن الطبيعي ، تبعا لذلك ، أن يكون لها مثل هذا الوقع حين تستخدم صفة لعمل فني . وبرغم ما قلناه من قبل ، من أننا لا نهدف الى اصدار حكم ايجابي أو سلبي على الموسيقى الشعبية في ذاتها ، فمن الواجب أن ننبه الى أن الخلط بين الارتباطات النفسية والذهنية للالفاظ ، فيما بين المجالين السياسي والفني ، هو في ذاته أمر غير مشروع ، ومن الممكن أن يؤدي الى أخطاء جسيمة . وحتى لو كان المرء ممن يبدون أشد الاعجاب بالاتجاهات الشعبية في الموسيقى ، فان هذا الاعجاب ، لو كان مصدره هو التقدمية السياسية التي تجعل المرء متعلقا بكل ما هو « شعبي » ، لكان بهذا المعنى أمرا غير مشروع من الناحية الفنية . ولست أعني بذلك أنه يوجد ـ أو ينبغي أن يوجد ـ انفصال قاطع بين مجالي



السياسة والفن ، بل ان ما اعنيه هو أن الأحكام التي يصدرها المرء في أحد المجالين لا ينبغي أن تكون لهـا بالضرورة نفس الدلالة في المجـال الآخر ، وأن الارتباطات النفسـية المستمدة من عالم السـياسة لا يصح أن تكون أساسا للحكم في عالم الفن • فاذا كان الشعب هو ــ من الناحية السياسية ــ مصدر كل القيم التي يعتز بها المفكر التقدمي ، فإن هـذا لا يعني ــ منطقيا ــ أنه في الوقت ذاته مصدر كل قيمة في الأعمـال الفنية بدورها • واذا كان الاتجاه الشعبي مرغوبا فيه في المجال الفني أو الموسيقى بدوره •

ولست أعني بذلك أن من الضروري أن يحكم المرء على الاتجاه الشعبي في الموسـيقى حكما سـلبيا ، بل ان في وسع المرء أن يصدر من الأحكام الايجابية على هذا الاتجاه ما يشاء ، وكل ما في الأمر أن هذه الأحكام ينبغي أن تكون مبنية على أسباب جمالية ، ويجب ألا تكون مجرد امتداد أو انعكاس للاحكام التي يصدرها على الاتجاهات الشعبية في مجال السياسة أو المجتمع • وفي مقابل ذلك ، فمن الواجب ألا يخلط المرء بين نقد الاتجاه الشعبي في الفن وبين الرجعية السياسية أو الاجتماعية ، اذ لا يوجد أي ارتباط ضروري بين هذين الأمرين •

وهكذا يمكن القول ان عبادة الشعب ، على المستوى السياسي والاجتماعي ــ وهي سمة من اخص سمات المثقف في القرنين الأخيرين ــ قد انعكسـت بلا تمييز في المجال الفني فاصبحت بدورها عبادة لكل اتجاه شعبي في الموسيقى ، حتى أصبح من الصعب أن يتخذ المرء موقفا نقديا موضوعيا ازاء هذه الاتجاهات ، خشية أن يتهم بالترفع عن « الشعب » ــ أي بالأرسـتقراطية والرجعية ــ بالمعنى السياسي • واصبحت الآمال التي يعلقها الفكر التقدمي على انتصار القوى الشعبية في مجال السياسة ، منعكسة على ميدان الفن في صورة آمال ممـاثلة تجعل الفنان موقنا بأن احيـاء الفن في عصرنا الحـاضر لن يكون الا بالرجوع الى تراثه الشـعبي • ومرة أخرى أقول انني لست ضد هذه الفكرة الأخيرة من حيث المبدأ ، وكل ما في الأمر أنني ضد الخلط بينها وبين الفكرة السياسية الموازية ، والاعتقاد الباطل بأن هذه الأخيرة ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا •

والحق أننا لو بحثنا في الأمر من النـاحية المنطقية البحتة لتبين لنا أن صفة « الشـعبية » لا ينبغي بالضرورة أن تكون مرادفة للامتيـاز والتفوق • ففي ميدان العلم النظري ، لم يستطع العقل الانساني أن يتقدم الا بعد أن تغلب على الاعتقاد « الشعبي » بأن الشـمس تدور حول الأرض ، وبأن عناصر الطبيعة هي نفس العناصر الأربعة التي تظهر لحواسنا المجردة ، الخ • وفي ميدان الطب ، لم يسـتطع الباحثون أن ينقذوا البشرية من كثير من آلامها الا بعد أن تخلصوا من الفكرة « الشعبية » القائلة ان الحياة تتولد تلقائيا ، وان أسـباب الأمراض أرواح شريرة تتقمص النـاس ، وان اليد التي تبدو نظيفة لا يمكن أن تكون محتوية على عناصر تجلب المرض (جراثيم) ، الخ • وفي ميـدان الفن والأدب ذاته ، لا يجد المرء غضاضة في أن يحكم على رواية بوليسية « شعبية » بأنها أدب رخيص ، برغم أنها تقرأ على نطاق أوسع بكثير من أروع نواتج الأدب العالمي • أي أن هناك بالفعل حالات كثيرة لا تكون فيها صفة « الشعبية » تعبيرا عن فضيلة أو ميزة كامنة • وهذا ما ينبغي أن نضعه نصب أعيننا ونحن بصـدد تحليل أهميـة الاتجاهات الشعبية في الموسيقى •

ولنحاول الآن أن نفهم ما يحـدث حين يقوم فنان موسيقى كبير ببناء أعمال فنية كاملة على أساس من التراث الشعبي ، لكي ندرك الدور الحقيقي الذي يقوم به هذا التراث في أعماله • ان الأمر المؤكد في نظري هو أن الفنان الكبير يستطيع أن يخلق انتاجا فنيا رائعا بأبسط المواد التي تتاح له ، وفي هذه الحالة تكون روعة انتاجه راجعة الى مقدرته الخاصة ، لا الى طبيعة المادة التي يسـتخدمها • وبعبـارة أخرى ، فاللحن الشعبي البسيط الذي يتخذه فنان مثل بارتوك أو انيسكو أساسـا لعمل فني كبير ، ليس هو الذي يضفي قيمة على عمله ، بل ان دور هـذا اللحن لا يزيد عن دور قطعة الحجر في يد المثال ، أو كلمات اللغة في يد الشاعر • وكما أن هـذا الحجر نفسه يمكن أن يظل مهملا في الطريق ، يمر به المارة فلا يجدون فيه الا عقبة يتمنون لو ازيلت من طريقهم ، وكما ان كلمات اللغة ذاتها يمكن أن تكون موضوعا لثرثرة تافهة أو هلوسة مجنونة ، فكذلك لا يكتسب اللحن الشعبي قيمته الا من براعة الفنان الذي يصوغه ، على حين أنه ، لو نظر اليـه في ذاته ، لما كان الا مادة قابلة للتشكل فحسب •



ان اللحن الشعبى ، فى أيدى هؤلاء الموسيقيين العباقرة ، انما هو « مناسبة » فحسب . ومن المعروف أن الجمل اللحنية الأصيلة ، فى الأعمال الموسيقية الكبيرة ، ليست هى اهم عنصر فى هذه الأعمال ، بل ان مدى قدرة الفنان على تنميتها وتطويرها وتعديلها هى التى تتحكم فى تحديد مستوى عمله الموسيقى . والمؤلف الموسيقى الذى يتقن عملية التطوير والتعديل وتطويع اللحن المتاح له ، يستطيع ان يمارس عمله هذا على أية مادة موسيقية . بل ان من الموسيقيين من يقومون بهذا العمل بطريقة « استعراضية » ، لكى يثبتوا مقدرتهم على أن يصنعوا من أبسط المواد أعمالا صخمة شامخة . ليس من الصواب أن نصف اللحن الشعبى فى هذه الحالة بأنه «بذرة» صغيرة ينشأ منها نبات كامل ، اذ أن البذرة تتميز ، على أية حال ، بان لها القدرة على النمو التلقائى ـ اذا توافرت بعض الشروط الضرورية لنموها بالطبع ـ أما فى حالة اللحن البسيط الذى يرتكز عليه عمل موسيقى كبير ، فان النمو لا يمكن أن يكون تلقائيا ، ولا يصدر عن قوة كامنة فى اللحن ذاته ، أو عن استعداد فيه للتطور فى اتجاه معين، بل ان كل شىء يتوقف على تدخل الفنان وطريقة صياغته للمادة البسيطة المتاحة له .

هذا التحكم ينطبق ، بصورة عامة ، على الموسيقى العالمية التى ترتكز على ألحان شعبية ، ولكن للمسألة أوجها أخرى ذات طابع أكثر خصوصية ، الى جانب هذا الوجه العام . فمن المعروف أن الشعوب تتفاوت فى درجة خصوبتها الفنية ، أو فى درجة حساسيتها لفنون معينة . وهذه حقيقة أخرى ينبغى أن نتنبه اليها ونحن فى معرض تحليل أهمية الألحان الشعبية من حيث هى مصدر من مصادر الفن الموسيقى . ذلك لأن عبادة « الشعب » ، على المستوى السياسى والاجتماعى ، قد ترتب عليها خطأ آخر فى الميدان الفنى ، هو الاعتقاد بأن كل النواتج الفنية الشعبية قيمة لمجرد كونها نابعة عن الشعب . ولم يحاول أصحاب هذا الرأى أن ينزعوا عن فكرة «الشعب» تلك الهالة الصوفية الرومانتيكية التى يحيطونها بها ، أو أن يكونوا لأنفسهم صورة

عينية واقعية عن « الشعب » المعين الذى يتحدثون عنه ، والذى قد يكون شعبا فقيرا ، مقهورا ، حزينا ، لم يستطع أن يكون لنفسه تراثا موسيقيا عميقا لانشغاله الدائم بالبحث عن لقمة العيش ، أو بالتخلص من بطش حاكم مستبد • والأمر المؤكد أن تجارب الشعوب تتفاوت فى هذا الصدد تفاوتا شديدا ، وأن هناك شعوبا لديها بالفعل تراث خصب يمكن أن يكون أساسا قويا لبناء موسيقى متين ، على حين أن هناك شعوبا أخرى لا تملك الا تجارب موسيقية هزيلة ، أو بدائية ساذجة ، لا تصلح دعامة تقوم عليها نهضة موسيقية حقيقية •

وليس من حقى أن أصدر حكما على نوع الموسيقى الشعبية السائدة فى بلادنا ، وأقرر ان كانت تمثل بالفعل تراثا خصبا أم تراثا بدائيا هزيلا • ولكنى أود فقط ان أشير الى أن تسعة أعشار الاعجاب الذى يبديه المتحمسون لهذا التراث عندنا لا يرجع الى أسباب فنية أو جمالية : قد يكون ذلك اعجابا متأثرا بنزعات قومية ، أو ديمقراطية شعبية ، أو بنزوع لا شعورى الى التواضع والتنازل والتقارب مع « القاعدة » الشعبية ، وقد يكون اعجابا مبنيا على اعتبارات « أدبية » بحتة ، ولكنه فى معظم الحالات ليس اعجابا ناجا عن ادراك للقيمة الجمالية الكامنة فى هذه الموسيقى •

وأكاد أقول ان عددا غير قليل من مثقفينا ، ممن يعيشون بالفعل حياة متميزة تميزا كاملا — فى مستواها المادى والمعنوى — عن حياة الطبقات الشعبية ، يدافعون بحماسة عن الشعبية فى الموسيقى لا لشىء الا من أجل محاولة ازالة الفوارق بينهم وبين « الشعب » فى ميدان لا تكلفهم فيه هذه « الازالة » شيئا • وقد تكون هذه المحاولة ، فى أحسن حالاتها ، تعبيرا لا شعوريا عن نوع من تأنيب الضمير ، أما فى أسوأ حالاتها فهى مظهر واع من مظاهر نفاق السعداء المنعمين حين يتقربون زيفا الى التعساء المطحونين • ولكنها فى كلتا الحالتين تناقض نفسها تناقضا شديدا : اذ تنسب الى « الشعب » مزايا لا يتصف بها ، وتوهمه بأن لديه كمالا هو أبعد ما يكون عنه ، وبذلك تساعد — من الوجهة العملية — على بقاء الشعب فى حالة السذاجة والسطحية التى يزعمون أنهم يريدون انتشاله منها •

ولكن ، هل هذه السذاجة والسطحية طبيعة كامنة فى «الشعب» ، أم أنها شىء مفروض عليه ؟ يكفى ان يستمع المرء — مثلا — الى جماعة من البنائين وهم يستعينون بلحن بسيط على أداء عملهم الشاق الرتيب ليجد الجواب البليغ عن هذا السؤال • ان حسرة اللحن وبدائيته ليست الا المقابل الطبيعى لخشونة حياة هذا الانسان وقسوتها • وليس مما يتمشى مع طبائع الأشياء ان نتوقع لحنا جميلا ، رقيقا ، من انسان يفتك به المرض ويظلم حياته الجهل • وكل تراث ينتقل الى شخص كهذا لا بد أن يكون تراثا من البؤس والحسرة والاحساس الحاد بالاضطهاد ، ينعكس على ألحانه ، اذ لن لديه من الوقت أو من المزاج ما يجعله ينشىء لحنا ، أو اذا جاز لنا أن نسمى زفرات الألم من خلال ثقوب قطعة البوص (« الناى الحزين » ، على حد تعبير كتابنا الرومانتيكيين) ألحانا • فكيف نتوقع من تلك الألحان ما نتوقعه من موسيقى شعوب تتغنى بجمال الطبيعة والحب ، وتفيض بها البهجة فتنشد أنغاما مرحة متوثبة ؟ هل يحق لأحد أن يلوم انسانا لا يتذكره أحد ، على مر آلاف السنين ، اذا كانت الألحان التى يتغنى بها صورة طبق الأصل لصحته المعتلة ، ومعدته الجائعة ، وملابسه المهلهلة ، وبؤسه الذى لا أمل فيه ؟

برغم ذلك كله فان الأصوات ترتفع ، فى بلادنا ، منادية بالعودة الى تراثنا الشعبى فى الموسيقى ، على أساس أن فى ذلك التراث حلا لكل ما نواجهه من مشكلات فنية ، وكل ما نعانيه ، فى ميدان الموسيقى ، من تردد وانفصام •

وقبل أن أختبر هذه الدعوة ، علميا ومنطقيا ، أود فى البداية أن أقدم تحليلا بسيطا للفظ « العودة » الى التراث الشعبى ، حين يستخدم فى بيئة ثقافية كبيئتنا • ان الدول المتقدمة فى سلم الحضارة « تعود » الى تراثها الشعبى لأنها ابتعدت عنه ، ووصلت فى موسيقاها الى أبعد حدود

التعقيد شكلا ومضمونا وأداء • وحين يصل المرء الى قرب نهاية الطريق ، فمن الطبيعي أن يشعر بالحنين الى البداية البسيطة ، ويرى في براءتها نجاة وخلاصا لروحه التي استبد بها التعقيد المفرط • فالدعوة الى الموسيقى « الشعبية » مفهومة تماما في بيئة امتدت تجاربها الموسيقية « البوليفونية » (المتعددة الأصوات) الى أكثر من ثمانية قرون ، وتنقلت فيها هذه التجارب بين مختلف ألوان الموسيقى الأوركسترالية والمنفردة والغنائية حتى وصلت ، في مظاهرها الأخيرة ، الى استخدام الآلات الالكترونية في التأليف والموسيقى • عندئذ تكون العودة الى الألحان الشعبية مظهرا من مظاهر حركة « العودة الى الطبيعة » ، التي تتردد في كل حضارة بلغت حدا مفرطا من التصنيع والتعقيد •

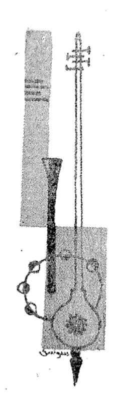
أما نحن ، فهل انقطعت الصلات بين موسيقانا الحالية وأصولها الشعبية الى الحد الذى يبرر « العودة الى الجذور » في الموسيقى ؟ ان من يتأمل الموسيقى التي تشيع حاليا في بلادنا بشيء من العمق لا يصعب عليه أن يهتدي ، من وراء القناع الظاهرى الذى لا تحسن الاختفاء وراءه ، الى قدر هائل من العناصر الشعبية • صحيح أن هناك محاولات « للتفريج » ، تتمثل في الالتجاء الى بعض ايقاعات الرقص الغربية ، وفي استخدام آلات غربية ، من أن الآخر ، بطريقة لا تخلو من النزوع « الاستعراضي » المكشوف • وصحيح أن « التخت » الشرقي الصغير قد تحول الى « أوركسترا » كبير (هو في حقيقة الأمر « تخت » مكبر الصوت ، لأنه لايفيد شيئا من قدرات الاوركسترا على التلوين أو على التعدد والتآلف الصوتي) • ومع ذلك فان الالحان تصل الى جمهورها القريبة كل القرب من الطابع الشعبي • والأهم من ذلك أن الجمهور ذاته لا يستجيب كثيرا لتلك « التجديدات » ، ومازال وجدانه متعلقا بطريقة الغناء الشعبية • وأبلغ دليل على ذلك حماسته الهائلة للغناء على طريقة المواويل ، أو الليالى ، عندما يتخلل أية قطعة من النوع الذى يصطبغ ظاهريا بطابع « التفرنج » •

واذن ، فالاعتقاد بأن « العودة » الى الطابع الشعبي للموسيقى هي التي تكفل لموسيقانا الحالية نهضة رفيعة هو ، من حيث المبدأ ، محاكاة ساذجة لدعوات ظهرت في بلاد ابتعدت موسيقاها عن الاصول الشعبية ابتعاد السماء عن الأرض • وحين تظهر مثل هذه الدعوة في بلاد لا تزال « أرقى » أنواع الموسيقى المحلية فيها تحمل ، بين طياتها ، كثيرا جدا من مظاهر الطريقة الشعبية في التلحين والعزف والغناء ، فانها تصبح شيئا يدعو الى السخرية ، لسبب بسيط هو أن ما نريد «العودة» اليه، كان ، ولا يزال ، موجودا معنا على الدوام !

ولكن ، لندع جانبا هذا النقد الذى يتعلق بمبدأ الرجوع الى التراث الشعبي في بلد لم تتجاوز موسيقاه المرحلة الشعبية بعد ، ولنحاول أن نختبر ، بطريقة علمية ، تلك التجارب التي تمارس في بلادنا لاحياء الفن الموسيقي الشعبي ـ مفترضين جدلا أن مثل هذا الاحياء أمر له جدواه •

عندئذ سنجد لهذه التجارب طابعا مزدوجا : فمنها تجارب تهدف الى اقامة بناء موسيقى ذى طابع عالمي ، على أساس من التراث الشعبي ، ومنها تجارب ترمى الى احياء هذا التراث في ذاته • ولكل من هذين النوعين خصائص ينبغي أن نتحدث عنها على حدة •

أما محاولات اتخاذ تراث الألحان الشعبية أساسا لبناء موسيقى عالمية الطابع ، فأخشى أن أقول انها محاولات تنطوى على شيء من التناقض • ذلك لأن الألحان الشعبية الشرقية التي يشيد عليها البناء الموسيقي العالمي هي بطبيعتها غير قادرة على التطور والنمو والتنويع الا بطريقة مصطنعة • انها ألحان وضعت في ظل نظام نغمي مبني على وحدات لحنية مستقلة قائمة بذاتها ، لا يعرف بطبيعته تلك القوالب التي تسمح بتنويع اللحن وتكثيفه والاضافة المتراكمة اليه • وهناك ، فضلا عن ذلك ، تلك المشكلة المعروفة الخاصة بنوع السلالم الموسيقية ، وقابلية « ربع الصوت » ، الذى ترتكز عليه السلالم العربية ، للتطوير في القوالب العالمية المعروفة • والمهم في الأمر أن اللحن الشرقي يبدو ، في هذه الحالة ، أشبه ببذرة غير قابلة للنمو ، لأنها مغروسة في أرض غريبة ، أو أن المحاولة بأسرها تبدو أشبه بمحاولة استنبات فاكهة الصيف في الشتاء • وقد لا يكون ذلك راجعا الى قصور في اللحن الشرقي الأصلي ذاته ، ولكن المهم في الأمر هو أن المرء



لا يستطيع الاقتناع بذلك الجهد المتكلف الذي يبذل من أجل بناء موسيقى عالمية على أساس من الألحان الشعبية المحلية . وحتى لو رأى البعض أن الاتجاهات الموسيقية الغربية المعاصرة تسمح بمثل هذا التقارب ـ اذ تعطى المؤلف حرية واسعة النطاق فى التصرف فى السلالم الموسيقية والايقاعات والقوالب ، أو فى الغائها أصلا ـ فان المحاولة (التى رأينا بالفعل نماذج لها فى بلادنا فى الآونة الأخيرة) لن تعود لها فى هذه الحالة صلة بالموسيقى الشعبية من قريب أو بعيد . انها تصبح فى هذه الحالة منتمية الى مجال الموسيقى العالمية فى أحدث تطوراتها ، ويستحيل التعرف على موسيقانا الشعبية وادراك ملامحها والاحساس بمذاقها الخاص من خلال العمل فى صورته النهائية . انها ـ بالاختصار ـ تطوير للموسيقى العالمية فى اتجاه تستخدم فيه مادة جديدة غير مألوفة ، ولكنها ليست على الاطلاق تطوير للموسيقى الشعبية ذاتها فى اتجاه عالمى .

وأما النوع الآخر من المحاولات ، وهو النوع الذى يرمى الى احياء تراث الموسيقى الشعبية ، فيشوبه نقص كبير هو أنه يكتفى بالجانب التسجيلى فقط ، ولا يبدو مع ذلك يشعر بوجود هذا النقص فيه . ذلك لأن الاهتمام الأكبر ينصب كله على ترديد نفس الألحان المنتمية الى التراث الشعبى دون أية محاولة لتطوير اللحن أو تهذيبه أو صقل طريقة أدائه . وليس فى ذلك أى مأخذ على من يقومون بهذه المحاولات ما داموا واعين بحدود عملهم ، بل ان تسجيل التراث الشعبى أمر مرغوب فيه ، تحرص عليه كل البلاد الناهضة فى عالمنا المعاصر ، وهو مظهر من أقوى مظاهر الوعى الثقافى لدى أية أمة تسعى الى تحقيق التقدم فى المجال الفنى . ولكن المشكلة هى أن هذا التسجيل والتدوين يقدم الينا فى كثير من الأحيان، بل أكاد أقول فى معظم الأحيان، كما لو كان هو ذاته عملا فنيا رفيعا بأحدث معانى الكلمة . وانى لأذكر برنامجا تليفزيونيا ناجحا اشترك فى احدى فقراته واحد من ألمع مثقفينا مع واحد من أخلص المشتغلين بجمع التراث الموسيقى الشعبى ، قدموا فيه مغنية ريفية اشتهرت بغنائها فى مواسم دينية خاصة ، وكانت طريقة التقديم وما اقترن بها من تمجيد وتفخيم وتعظيم ، توحى بأن حدثا فنيا خارقا على وشك الوقوع ، ولكن الغناء نفسه ، حين بدأ ، كان مخيبا للأمل الى أبعد حد : فالصوت خشن فيه البداوة الريفية غير المصقولة ، والآلات بدائية ساذجة ، والأنغام متكررة لا ابتكار فيها ... كل هذه صفات يمكن أن تكون مستحبة الى أقصى حد اذا كنا بصدد تسجيل التراث الشعبى

لأغراض علمية أو ثقافية ، لأنها بالفعل جزء من البيئة التى يظهر فى ظلها هذا التراث ، ولأنها تعبير صادق ومخلص عن طبيعة الجانب الأكبر ـ الريفي ـ من شعبنا . أما حين يقدم هذا الغناء على أنه حدث فني له قيمته الرفيعة فى ذاتها ، ولا علاقة له بالتدوين العلمى ، فهنا تبدو المفارقة واضحة ومؤسفة .

هكذا يبدو مصير الموسيقى الشعبية فى بلادنا ، فى الآونة الراهنة ، معلقا بين اتجاهين : أحدهما يهدف الى تطويره ، ولكنه يمسخه خلال هذا التطوير الى حد يستحيل معه التعرف عليه ، وآخر يكتفى بتسجيله كما هو ويعرضه علينا كما لو كان فيه هو وحده الكفاية ، وكلا الاتجاهين لا يمثل شيئا يرضى ذوق المستمع المعاصر وحسه الفنى . والاتجاهان كما نرى متناقضان ، وأخشى لو أننى بحثت بينهما ذلك الموقف الوسط المعروف أن يقال اننى ألجأ الى ما يلجأ اليه الكثيرون تهربا من مسئولية الالتزام بجانب معين أو بحل محدد المعالم . ولكننى لا أجد مع ذلك مفرا من أن أقول ان الانقاذ والاحياء الحقيقى للتراث الموسيقى الشعبى يكمن فى موقع ما بين هذين الطرفين ، وان النجاح الحاسم فى هذا المجال لن يتم الا حين ندرك عن وعى ان تدوين الموسيقى الشعبية والاحتفاظ بها شيء ، واعطاءها دورا فعليا فى حياتنا الفنية الراهنة شيء آخر ، وان هذا الدور لن يتاح لها الا اذا ظهر من يستطيع تطويرها على النحو الذى يجعل لها دلالة عالمية من جهة ، ويحتفظ لها بمعالمها الأصلية من جهة أخرى .

ومع ذلك ، فحتى لو تحقق هذا الهدف ـ وهو فى رأيى لا يحتاج الى أقل من معجزة فنية ـ فسيظل السؤال الذى أثرته فى بداية هذا المقال قائما ، وأعنى به : هل سيكون اللحن الشعبى البسيط هو المصدر الفعلى لالهام ذلك العبقرى القادر على تحقيق هذه الغاية ، أم أنه مجرد مادة استخدمها وكان يستطيع أن يستخدم غيرها ؟ وهل يرجع جمال العمل النهائى الى ذلك الأصل البسيط الذى بدأ منه ، أم أن القدرة على تشييد بناء متكامل ، وايجاد النسب والعلاقات المنسجمة بين أجزائه ، وتنسيق مختلف عناصره ، هى التى يرتد اليها كل ما فى هذا العمل من جمال ؟

فؤاد زكريا

شخصية مصر في فكر عبد اللطيف حمزة

عبد العزيز شرف

« كنا نعلم أن الصحافة « السلطة الرابعة » بالقياس الى السياسة فقط ، وشئون الحكم فقط ، ولكنا وجدناها كذلك بالقياس الى أمور أخرى أهم من السياسة ، وأبقى من الحكم ، منها اللغة ، ومنها الأدب ؛ ومنها الأخلاق ، والعادات ، ومنها الشعوب آخر الأمر • ان الشعوب هى الأخرى من صنع الصحافة قبل غيرها من المؤثرات الفعالة في المجتمع » •

عبد اللطيف حمزة

لم يكن الدكتور عبد اللطيف حمزة الذى اختطفه الموت أخيرا ، عالما فى الصحافة فحسب ، ولكنه كان أحد طلائع المفكرين الذين استوت عن أيديهم معالم النهضة المصرية الحاضرة فقوموها على ذلك النهج الواضح من الحياة والفكر والثقافة الحديثة ، كما كان من الرواد الذين سبروا أعمال **الشخصية المصرية وتمثلوها حتى استقامت على نهجها الواضح ومعالمها الأصيلة •**

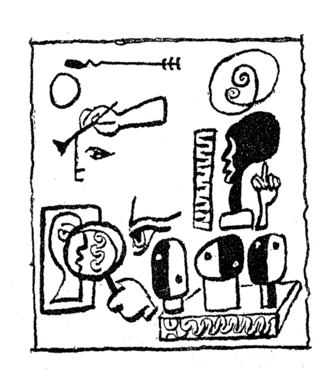
ولد الدكتور عبد اللطيف حمزة فى ٧ يوليو سنة ١٩٠٧ لأبوين من صميم الصعيد بقرية طنسا احدى قرى بنى سويف ، وتخرج فى كلية الآداب عام ١٩٣١ ومعهد التربية العالى عام ١٩٣٣ ، وبعد حصوله على الدكتوراه اشتغل بتدريس الأدب بقسم اللغة العربية ، ثم أستاذا بمعهد الصحافة ، وبعد أن الغى معهد الصحافة ، وتحول الى قسم للصحافة بكلية الآداب عين رئيسا له منذ أن أنشىء القسم فى عام ١٩٥٤ ، **وقد قوبل انشاء هذا القسم فى أول الأمر بكثير من الانكار والسخرية ، لكن التجربة أثبتت فيما بعد أن انشاء هذا القسم ضرورة من ضرورات الصحافة**

وحرص الدكتور حمزة منذ البداية على تدريس مادة خاصة « **لآداب مهنة الصحافة** » يعلم فيها تلامذته أن الصحافة رسالة ، وأن الخبر الصحفى له قدسيته التى يجب أن تراعى ، لأن فى مراعاتها مصلحة للحكومة والمجتمع معا •

ويمكن القول ان « **الفكرة** » التى شغلت الدكتور حمزة منذ أن اتجه الى الدرس الأدبى

والصحفى من بعـــد هى الكشف عن « **شخصية مصر** » على مـدى اربعين عاما قضـاها فى خدمة الدراسات الادبيه والصحفيه وفى هذا ما يجعلنا نؤكد بداءة ، ان الدكتور حمزة حين اتجه لدراسة الصحافه وتدريسها منذ انشـاء معهد الصحافه حتى نوفاه الله فى الايام الماضية ، لم يكن هـذا الاتجاه عنه انتقالا من تيار أدبى الى تيار صحفى كما يخطىء الكثيرون ، فقد كانت دراسـاته فى الصحافه امتدادا للمنهج الذى تبناه فى مسـتهل حياته الفكريه كما سنرى ، وهو ماأرسى دعائمه فى كتاب « **الحركة الفكرية فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول** » الذى نشر فى عـام ١٩٤٧ .
فى هذا الكتاب يرسم الدكتور عبد اللطيف حمزة « **المنهج** » للذين يطمحون فى التحدث عن مميزات الشخصية المصرية ، ويتطلب هذا المنهج مراعاة ظروف خاصة أهمها اثنان: **أولهما: البيئة المصرية**، ويدخل فى ذلك الكلام عن موقع مصر الجغرافى .
وثانيهما : الاجناس التى طرأت على مصر واشتركت فى تكوين الأمة المصرية ، ويدخل فى ذلك الكلام عن الظروف السياسية التى تعاورت هذه الامة ، والدول التى تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما . يقول الدكتور حمزة مؤكدا ثمرة هذا المنهج :

« **بكل هـذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفى جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة** » .



هـذا هو « **المنهج** » الذى حـاول عن طريقه الدكتور عبد اللطيف حمزة دراســة وتعميق « **الفكرة** » التى ظلت محور دراساته لمدة أربعين عاما • هذه « **الفكرة** » هى « **دراسة الشخصية المصرية وتحديد معالمها وخصائصها ، وهل بقيت هذه المعالم واضحة فى كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصيه للأحداث** » ؟

ومن هنا بدأ الدكتور حمزة بتطبيق « فكرته » وتحديد معالم « **منهجه** » فى الأدب الذى يفهمه بمعناه الواسع ك « اسم لما تنتجه العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا النتاج العقلى بلغة جميلة مهذبة » •

ذلك هو المفهوم العـام للأدب عند الدكتـور حمزة ، والذى حدده فى مقدمة كتابه المشـار اليه ، وهو مفهوم يتفق تماما ونظرية « **تين** » التى ــ كما يقول **سانت بوف** ــ انما تفسر الأدب القريب وليس الرفيع ، وفى هذا « **مفتاح** » فهمنا لاتجاه الدكتـور حمزة الى تطبيق « **فكرته** » على « **الأدب الصحفى فى مصر** » باعتبار أن هذا الأدب يتفق تماما مع المفهوم الذى حدده ــ رحمه الله ــ للأدب •

ومن هنا يتأكد ما سبق أن قدمنا ، من أن ولوج الدكتور حمزة لميدان الدراسات الصحفيه واجتهاده الدائب فيها ، لم يكن اتجاها جديدا فى حياته ، وانما كان هذا الأقدام امتدادا للخط الذى بدأه بدراسته الاقليمية للأدب ، وان كتاب « **الحركة الفكريه فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول** » انما كان « **مدخـلا** » للدراسات الادبية والصحفية التى كرس لها حياته من بعده وكان ذلك كله مبنيا على « فكرة » و « منهج » •

ولنا أن نقول أيضـا ان « **فكرة** » الدكتـور حمزة و « **منهجه** » ليس من الممكن أن تعمم فى دراسة الأدب فى كل عصوره وبمعناه «**الخاص**» • لذلك كان من الطبيعى أن يتجه الى تطبيق منهجه على عصر معين أو فترة معينة وجد فيها بغيته ، ولذلك كانت فتـرة العصر الأيوبى والمملوكى الأول مجالا خصيبا لتطبيق الفـكرة والمنـهج ، فالدكتور حمزة يبرر ذلك بأن الحركة الفكرية فى مصر لم تظهر قبل العصر الفاطمى بوضوح ، وأن الشخصية المصرية لم تصل الى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر •

ولقد فرض المنهج على الدكتور حمزة فى تناوله الأدب هذه الفترة أن يهمل « **الأدب الخالص** » من



ع • حمزه

دراسته للحركة الفكرية ، وذلك لأن الحديث عن الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة يقتضي منه ذلك ..

شخصية مصر

في فكر العصور الوسطى

ويمكننا أن نوجز الصورة التي حدد جوانبها الدكتور حمزة لشخصية مصر في فكر القرون الوسطى في السمات التالية :

– أن مصر كانت تميل بطبعها الى الدين ، **وأن حضارة المصريين كانت في العصور القديمة والوسطى حضارة دينية في جملتها** . وفي ذلك ما يفسر سر كونها تربة صالحة للتصوف .

– ان مصر أميل الى المحافظة على القديم . تحن اليه حنينا عظيما ، وتحب أن تعيش عليه زمانا طويلا ، **ولا تزهد في هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء** . واذ ذاك فقط تلتفت الى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواه .

– ان مصرمع شدة ميلها الى القديم ، لا تكره الجديد ؛ وانما ترحب به وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد فيبقى ضيفا عليها مدة طويلة ، تدرسه في غضونها دراسة جيدة ، وتتمثله في نفسها تمثلا قويا ، وتدخره عندها لوقت الحاجة .

– ان مصر أقدر من غيرها على أن تختار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ، تحكم في ذلك حاسة « **الذوق** » ، وهي – كما يقول الدكتور حمزة رحمه الله – في المصريين أقوى وأظهر ، وربما **كان نتاجهم الأدبي من أجلها أخف ظلا من غيره** .

– ان مصر أدنى الى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتخلخل . **ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم لنظام واحد في الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل** . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أمم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمني أن يسمح بالتغيير والتبديل ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث .

– أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها . أي أن نزوعها في التعمق في التفكير كان قليلا – في جملته – بالقياس الى الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها **أحبت** الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرهما من الأمور التي تحتاج الى اعمال الفكر .

– ان مصر كانت تميل دائما الى النظام ، وتحب طاعة الحكام . **والحق أن الشعب المصري لم يخرج في تاريخه الطويل على حكامه ، ولا تمرد عليهم** . بل ان القبط ، منذ الفتح العربي ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الاسلامية ، الا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث في عهد المأمون ؛ ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

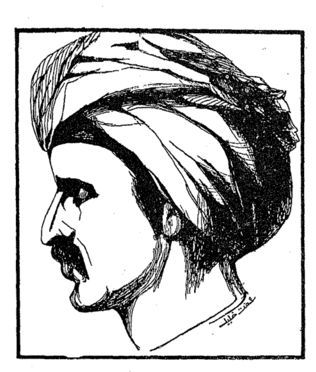
– أن مصر كانت تميل أيضا الى الوحدة والانسجام؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذي تشمله نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، من أهمها « **نهر النيل** » وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التي خالفوا بها غيرهم من الشعوب الاسلامية الأخرى .

– ان مصر كانت، وربما لم تزل – تؤثر السهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والغرابة والالتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها وآدابها .

– أن مصر سلم لها – في ذلك الوقت – نوعان من الزعامة ، **هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية** ، وذلك منذ انتصارها على الصليبيين والتتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقرا للخلافة العباسية بدلا من بغداد . وبقيت مصر مركزا للخلافة الاسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهرمت ، فسلمت الخلافة الى هؤلاء الأتراك العثمانيين الذين ذهبوا بها الى الأستانة .

ويرى الدكتور حمزة ، أن جملة هذه العناصر، التي **تألفت منها شخصية مصر تدل على أنها مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة والتحمل من صفات** هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . **فكانت تنحط سياسيا وحربيا ولكنها ما كانت قط تنحط علميا ولا أدبيا ولا خلقيا** .

وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت – من هذه الصفات كلها – تقوى دائما على اذابة الأجناس الأجنبية فيها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جدا الى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتعتز بها ، وربما نسيت معها أصلها الأول .



ر . الطهطاوى

شخصية مصر

فى الأدب الصحفى

وتتمة لرحلة الكشف عن شخصية مصر ، أصدر الدكتور عبد اللطيف حمزة ثمانية أجزاء من « **أدب المقالة الصحفية** » صنف فيها كتاب المقالة الصحفية فى مصر منذ نشأتها فى مراحل ثلاثة الى قيام الحرب العالمية الثانية فى الطور الاول ـ وكان يمثله أصدق تمثيل **رفاعة الطهطاوى،** كانت صحافتنا المصرية فى هذا الطور لا تكاد تعنى بأكثر من الأغراض الثقافية كنشر الآداب العربية القديمة من جانب ، ونقل الآدب والعلوم الاوربية الى اللغة العربية من جانب آخر ، وقد مهد لذلك بدراسة قيمة عن نشأة الرأى العام فى مصر ثم عن نشأة الصحافة بها ثم عن الحركة الفكرية المصرية منذ بداية القرن التاسع عشر ، ثم عن تطور الأساليب الكتابية العربية منذ بدايتها الى ذلك القرن ، وقد خرج الدكتور حمزة من دراسة هذه المرحلة الصحفية ، الى أنها اصطبغت بصبغة علمية أدبية أكثر منها سياسية واجتماعيه من حيث الموضوع ، ومن حيث الاسلوب . فقد كان قصارى هذه المدرسة أن حاولت انشاء ما يسمى « **بالمقال الصحفى** » الذى تقيد كتابه بالسجع وغيره من ألوان البديع التى فتن بها أدباء العربية منذ القرن الرابع الهجرى . ويرى الدكتور حمزة أن البديع والزينة اللفظية لا يحسنان الا مع ثقافة واسعة ، وذوق فى اللغة رفيع وحسن فى الأدب دقيق ، وهو ما حرمت مصر أكثره طوال القرن الثامن عشر .

وفى الطور الثانى من هذه الأطوار الثلاثة ـ وكان يمثله تمثيلا صادقا كذلك رجال منهم الشيخ **محمد عبده** والسيد **عبد الله النديم** ـ عنيت صحافتنا المصرية ، فضلا عن الأغراض الثقافية ، بغرضين جديدين هما : الغرض الاجتماعى والغرض السياسى . وكانت مصر محوطة اذ ذاك بجملة من الظروف التى أوجبت على صحافتها أن تسير فى هذا الطريق . وقد نعمت هذه المدرسة الصحفية بقسط من الحرية فى الموضوع ومن الحرية فى الأسلوب . ويقول الدكتور حمزة فى ذلك : « لئن كان رجال المدرسة الأولى يمثلون من الصحافة دور الطفولة لقد كان رجال المدرسة الثانية يمثلون من الصحافة دور الغلومة ، أو قل انهم تجاوزوا هذه الغلومة الى حيث قطعوا بالصحافة أول مرحلة من مراحل الشباب » . أما الطور الثالث من هذه الأطوار ، فيمثل له الدكتور حمزة بثلاثة رجال أو أربعة

وهم السيد على يوسف والزعيم الشاب مصطفى كامل والاستاذ الجيل أحمد لطفى السيد والصحفى الوطنى أمين الرافعى (صاحب جريدة الأخبار) •
ويقول الدكتور حمزة عن هذه المدرسة الثالثة انها « كما كانت جديدة فى الاسلوب السياسى فكذلك كانت جديدة فى التفكير السياسى » •
وعند هذه المدرسة يتوقف الدكتور حمزة طويلا ، ويكرس لها خمسه أجزاء ، لم يتم السادس منها، والذى أعلم منه ــ رحمه الله ــ أنه كان يعد عن الدكتور محمد حسنين هيكل فى جريدة السياسة اليومية ، وبه تتم سلسلة أدب المقالة الصحفية كلها تسعة أجزاء • ويرجع اهتمامه رحمه الله بهذا الطور الثالث الى أن صحافتنا المصرية كانت تهدف بنوع خاص الى مساندة الحركة الوطنية التى نهضت فى مواجهة الاحتلال البريطانى ، ولذلك أطلق الدكتور حمزة على هذه الفترة من فترات الجهاد الوطنى اسم « الطور الصحافى من أطوار الحركة الوطنية • »
ولعل ذلك ما ذهب بالدكتور حمزة الى اعتبار الصحافة فى أوقات الشدائد والمحن التى تمر بالامم ــ كالأدب لابد أن يكون لها منهج خاص فى التفكير ، ومنهج خاص فى التعبير ، وما أسلوب الصحفى أو الأديب الا نتيجة حتمية لتفاعله مع الظروف المحيطة به • وعلى هذا قال رحمه الله ــ بحتمية الأدب وحتمية الصحافة بهذا المعنى •
وتفسير ذلك لديه أننا لا نستطيع أن نتصور أديبا من الادباء ولا صحفيا من الصحفيين يمكن أن يكون بمعزل تام عن حاضره ، أو يقدر على أن ينزع عن نفسه ثوب هذا الحاضر الذى يعيش فيه • على أن ذلك ان جاز بصورة ما من رجل الأدب ، فانه لا يجوز بحال من رجل الصحافة ، لأن الصحافة فى ذاتها عمل اجتماعى بحت لا أكثر ولا أقل •

ومن هنا توصل الدكتور حمزة الى أن الصحافة قد أسهمت فى صنع الشخصية المصرية العصرية فى كل مناحى تفكيرها وتعبيرها ، ففى ميدان (اللغة) يجد الدكتور حمزة أن الصحافة خرجت باللغة العربية من طور الى طور ، وانتقلت بها من حال الى حال ، أخرى • حتى ليمكن أن يقال فى ثقة واطمئنان ان الصحافة أدت بنجاح تام كل ما كان يأمل فيه المجددون من رجال اللغة ، وكل ما نادى به الغيورون على هذه اللغة ، من وجوب تبسيطها بحيث يفهمها أكبر عدد ممكن من القراء ، ومن وجوب تزويدها بالحيوية الكافية حتى لا يضيق بها أحد من القراء ، بل من وجوب تطويرها حتى تتسع للتعبير عن كل جديد ، أو مستحدث فى الأدب ، والعلم والفن جميعا •

« صنعت الصحافة كل ذلك فى هدوء عجيب، ودأب متواصل ودون الالتجاء الى العنف ، أو التهديد والوعيد ، أو دون أن تحدث ضجة يغضب لها المحافظون على القديم ويعلنون سخطهم على الجديد » .

وأما فى ميدن (الأدب) فقد استطاع الدكتور حمزة أن يكشف عن الصلة الوثيقة بينه وبين الصحافة ، « والتأمل فى هذه الصلة منذ نشأتها يروعه حقا ، ويدهشه صدقا ، أن يكون الأدب المصرى الحديث مدينا بحياته ، ونمائه ، للصحافة المصرية . فهى التى مدت له فى أسباب الحياة ، وهى التى اختطت له الطريق الذى لم يتجاوزه الى سواه : **القصة المصرية نشأت فى أحضان الصحافة المصرية ، واتخذت لنفسها منذ بداية الأمر الوجهة الاجتماعية التى اختارتها لها الصحافة المصرية ، وبقى الحال على ذلك حتى نهاية الحرب الكبرى ، وقيام الثورة العامة فى مصر سنة ١٩١٩ .**
وأما القصيدة ، فقد سارت هى الأخرى فى نفس الاتجاه الذى سارت فيه القصة وكان هذا الاتجاه فى الحقيقة ذا شعبتين **شعبة الاصلاح الاجتماعى، وشعبة الجهاد الوطنى أو السياسى** . وأما المقالة الصحفية فقد كانت هى القائدة الحقيقية لجميع الفنون الأدبية ؛ فاذا تحدثت الصحف عن الاصلاح الاجتماعى كان على الفنون الأدبية كلها أن تخوض فى موضوع الاصلاح الاجتماعى . واذا تحدثت الصحف عن الجهاد الوطنى والسياسى وجب على الفنون الأدبية كلها أن تسلك هذا الطريق ، وهكذا . »

وذهب الدكتور حمزة الى القول نتيجة لذلك، بأن الصحافة هى صانعة الشعوب ، فأشار الى الخطأ الذى ترتكبه الصحافة الحديثة فى الوقت الحاضر . وهذا الخطأ هو « التعبير عن رأى الحكومات ، والحرص على ذلك بأكثر من الحرص على التعبير عن رأى الشعوب ، مع أنها أى الصحافة ــ انما خلقت أولا لتكون لسانا لهذه الشعوب تنطق بأفكارها وآرائها واتجاهاتها ونزعاتها .

« **والشعوب باقية ، والحكومات زائلة . وعلى الصحافة دائما أن تأخذ جانب الأبقى منهما !** »
وفى ذلك ما يفسر رسالة تدريس الصحافة لديه فى قوله أنها ، « رفع المستوى العلمى والفنى والخلقى لجميع المشتغلين بمهنة الصحافة فى مصر والعمل على اثبات الشخصية المصرية لصحافتنا القومية فى جميع المراحل التاريخية التى مرت بها الى اليوم . »

أزمة الضمير الصحفى

ومن هنا كان منطلق الدكتور حمزة فى علاج مشكلات هذه الصحافة المصرية ومسائلها لتوكيد جوانب شخصية مصر ، بحيث لا يمكننا أن نقول أن الجانب التاريخى صرفه عن الاهتمام بحاضر هذه الصحافة ومستقبلها ، وانما كان ينظر لها كمفكر من خلال منظاره المصرى الذى نظر من خلاله لهذه الصحافة منذ نشأتها ، فرأى أن الصحافة فى عصرنا هذا تعانى أزمة عنيفة ، ولكن من حسن الحظ ــ كما يقول فى كتاب خصصه « **لأزمة الضمير الصحفى** » ــ أن ذلك ليس فى مصر وحدها ، بل فى الدول المتحضرة كلها . والسبب فى ذلك عنده أن الصحافة قبل اليوم كانت فى دور البداوة ، وهو الدور الذى نعمت فيه الصحافة بكل ما فى هذه البداوة من ميزات الانطلاق والحرية ، فضلا عن ميزات السذاجة والبساطة والبدائية . ثم ما لبثت الصحافة بعد ذلك أن تركت دور البداوة ودخلت دور التحضر . **واذ ذاك أصيبت الصحافة بكل آفات التحضر من تكلف وتعقيد ، الى عناية فقط بظاهر الامور** ، الى نقص كبير فى فهم الحرية والديمقراطية ، الى نقص واضح كذلك فى فهم المسئولية . **وذلك فضلا عن الفقر الشديد الى مجموعة الصفات الانسانية** التى يتمتع بها البشر فى أطوار حياتهم الأولى . يقول فى ذلك : « أجل ــ كانت الصحافة فى بداوتها أقلاما ترشد وتضىء الطريق ، وتكتب الطرائف المسلية من الأخبار فى الداخل والخارج ، فأصبحت الصحافة فى طور حضارتها حركة لا تهدأ فى سبيل الحصول على الأخبار ، ثم حركة لا تهدأ فى سبيل تتبع الأخبار ، ثم حركة لا تهدأ فى سبيل استكمال المواد الصحفية التى تبنى على هذه الأخبار

« **كانت الصحافة فى بداوتها رسالة فقط ، فأصبحت الصحافة فى دور حضارتها صناعة وتجارة قبل أن تكون رسالة** ، وكانت الصحافة الشعبية فى دور البداوة تبدو كأنها سيدة نفسها ، ومالكة أمرها ، لا سبيل لأحد عليها ، ولا يستطيع حاكم من الحكام أن يخضعها لسلطانه ان كانت هى لا تريد أن تخضع لهذا السلطان .

« **فأصبحت الصحافة في دور حضارتها عبدة ذليلة لرأس المال وللاعلان وللقراء ..** وناهيك بالمنافسة القاتلة بين الصحف من أجل القارىء ! . **انها منافسة جرفت بعض الصحف فى تيار الاثارة حينا ، واشباع الغرائز الخسيسة الرخيصة حينا آخر** ، الى غير ذلك من الأمور التى تسمى الصحافة من **أجلها باسم « الصحافة الصفراء »** ، وهى الصحافة التى يجنى المجتمع من ورائها أسوأ الآثار !! » .

لكن الدكتور حمزة مع ذلك لا يتجاهل الضرورات التى أدت بالصحافة العالمية الى ذلك :

« فهى معذورة لأنها تريد أن تعيش ، وقد أجبرتها الحياة على أن تجرى وراء القارىء ، وأن تلهث وراء المعلن ، وأن تبدى الخضوع كله لرأس المال ، وأن تخوض بنفسها فى تجارب كثيرة بدافع الحرص على البقاء ، متناسية أنها فى بعض هذه التجارب تفقد كثيرا من كرامتها وحريتها وتهمل جانبا من شخصيتها ورسالتها وتبوء بالفشل التام فى حمل الأمانة الملقاة على عاتقها » .

ويحدد المشكلات التى تعانى منها الصحافة العالمية نتيجة لذلك ، ويعرض للحلول المناسبة من وجهة نظره الخاصة . من هذه الآفات ، مشكلة الحرية الصحفية ومشكلة الرقابة على الصحف ، ومشكلة الاعلان ، ومشكلة الاحتكار ورأس المال . وهناك مشكلة التكتلات الصحفية التى يملكها أفراد يعدون على الأصابع ، ويتحكمون فى الرأى العام ، وهناك مشكلة التعصب الدينى أو السياسى أو العنصرى ، وهناك مشكلة الصراع بين صحافة الخبر وصحافة المقال .. وهناك مشكلة المهنة ذاتها وما ينبغى أن يكون لها من تقاليد وآداب .. وهناك مشكلة التأهيل الصحفى وواجب الجامعات نحو هذا التأهيل .. وهناك فى نهاية المطاف مشكلة التنظيم الصحفى ، والطرق التى تسلكها الدول المختلفة فى هذا السبيل .

وقد استطاع الدكتور حمزة فى هذا الكتاب أن يخطط لتنظيم العلاقة بين المجتمع والصحافة، متما بذلك المحاولات السابقة عليه فى العالم . كان فى ذلك معتقدا أن « الأعلام فى ذاته مشكلة من أخطر مشكلات الحضارة الحديثة ، بل انه لا يقل فى خطورته عن الطب والتعليم ونحوها من المرافق ، فقد **ينتج عن الخطأ فى التعليم أن يتأخر عدد من الطالبات أو الطلبة فى التخرج .** وقد ينتج عن الخطأ فى الطب والعلاج أن يتعرض عدد قليل من المرضى للموت . **أما الخطأ فى الاعلام فيسبب أضرارا جسيمة .. منها افساد العلاقات بين الافراد بعضهم** وبعض ، ومنها تعرض الهيئات والجماعات لطائفة من الخسائر لا يمكن تعويضها فيما بعد ، بل منها نشوب الحرب بين دول العالم . »

« ان رجال الاعلام فى كل أمة من الأمم - كما يقول الدكتور حمزة - هم وكلاء هذه الأمة فى هذا الميدان الخطير من ميادين الحياة ، انهم المسئولون فى الواقع عن الحرب والسلام والمسئولون فى الحقيقة عن رفاهية الشعوب .

« **وعلى هذا فالصحافة ليست صناعة . فقط ولا تجارة فقط، وانما** هى - كما وضح فى كتابه - رسالة قبل أن تكون صناعة وتجارة » .

ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فقد دفع به المؤلف رحمه الله - الى المطبعة قبل أن يصدر القرار الجمهورى بتنظيم الصحافة فى مايو ١٩٦٠ ، يقول : فى ذلك : « لم يكن قرار التنظيم مفاجئا بالنسبة لى . ذلك اننى كنت أعيش فى هذا الموضوع منذ زمن غير وجيز . » ذلك أنه منذ انشاء الدراسة الصحفية بالجامعة ، قد أسهم كما قلنا فى بلورة رسالتها على أساس متين من **الايديولوجية الصحفية** التى يجب أن يهدف اليها كل من تحدثه نفسه بالعمل فى ميدان الاعلام . حتى لقد أسهم فى بلورة ذلك فى (قسم) أطلق عليه « قسم الشرف الصحفى » .

صحافة الخبر وصحافة المقال

ومن أهم المشكلات الصحفية التى شغلت الدكتور حمزة مشكلة صحافة الرأى وصحافة الخبر ، وكان مجمل رأيه أن الصحافة فى كل بلد من بلاد العالم تحتاج الى هذين النوعين معا ، والصحيفة الواحدة فى أى بلد من بلاد العالم لابد ان تشتمل على هذين النوعين معا . وتلك بديهة من بديهات الصحافة ليست محلا للمناقشة. يقول :

« لست أدرى متى تدرك الصحف أن المساحة التى تملكها وتحاول أن تملأها بمختلف المواد الصحفية من أخبار وأعمدة ومقالات وتحقيقات وطرائف وصور واعلانات ليست ملكا لها وحدها، وانما هى ملك القراء قبلها . فان هذه المساحة التى نتحدث عنها أشبه ما تكون بالحصة فى المدرسة أو المعهد أو الجامعه ليس من حق

المدرس أن يملأها بالنكات البـــاردة والأحاديث التافهة والا أضاع على التلاميذ فرصة التعليم ، وثم يقم بحق الله والدولة أو حق التلاميذ فى كل ذلك • فما بال صحافتنا الحاضرة فى العالم كله لا تقدر ذلك ؟ وما بالها تحاول أن تملأ الحيز الذى أمامها بتوافه الأخبار فضلا عن الكاذب أو المحرف منها ؟ »

ويطرح تناول الدكتور حمزة **لهذه المشـــكلـة** سؤالا : هل سيستمر الحال على ما نراه الآن **وهل ستظل الغلبة للأخبار دون** المقال الى ماشاء الله !

يجيب الدكتـــور حمزة عن ذلك **بأن المقال سيشهد فى** القريب **العاجل نوعا** من **الانتعاش ••** **بل ربما** عادت له كل المكانة التى كان يتمتع بها قبل ذلك لسببين :

أولهما — ظهور التليفزيون وقيام هذا الجهاز بمهمة الاعلام على نحو يغنى الجمهور فى المستقبل عن الرجوع الى الجريدة من هذه الناحية •

ثانيهما — احلال الحرب (الايديولوجية) أو حرب المبادىء محل الحرب التى تقوم على القنابل والطائرات والصواريخ الذرية ، وذلك فى عنصر يتوقع الكثيرون من المفكرين أنه سيكون عصر ســلام دائم تســتخدم فيه الذرة فى الاغراض السلمية لا الحربية ، وينعم فيه البشر بقسط كبير من الرخاء والحرية ، ويقرر فى الشـــعوب رأى عام ضد التفاهات وضد الأخبار التى تتصل بالأشخاص ، والتى خصصت لها بعض الصحف الحاضرة مساحة لا تملأ مطلقا بغير هذه الأخبار الصغيرة ولو بطريقة مثيرة أو بطريقة تبعث على الضحك والسخرية » •

مشكلة الاعلام العربى

ومشـــكلة الاعلام العربى فى مواجهة الدعاية الصهيونية شغلت حيزا كبيرا من فكر الدكتور حمزة فى كتابين أصدرهما أخيرا أولهما :

«الاعلام له تاريخه ومذاهبه» و«الاعلام والدعاية»

وقد اقترح عـــدة مقترحات مفيـــدة فى المعركة الاعلامية ، منها الدعوة لانشاء معهد للدراسات الصـــهيونية يفتح أبوابه للطلبــة فى كل من أفريقيا وآســـيا وأوربا ليقفوا على حقيقتها •• وتنظيم النشاط العربى فى الأوساط العماليـــة الدولية لمواجهة نشاط الهستدروت • والدعوة الى اعـداد منـاهج صيفية للطلبة الأجانب المتحدثين باللغتين الانجليزية والفرنسية تشرف عليهـــا الجامعة العربية ، وانشاء محطة اذاعة عربيــة لنشر الثقافة العربية الأصيلة والتعريف بهـــا واذاعتها بلغات متعددة ، واصدار صحف ومجلات موجهة الى الجاليات العربية فى الخارج وانشـاء معاهد خصة لقياس الرأى العام على غرار معهد جالوب بالولايات المتحدة •

التحرر الثقافى

ويخلص الدكتور حمزة **الى أن** شخصية مـ الثقافية يجب أن تتأكد بأن نترك الموائد الغربية مع الاعتراف بأن الثقافة الاجنبية اذا دخلت عـ الثقافة الأصلية أصبحت كالدم الجديد يتقوى به الجسم الهزيل •• يقول فى مقال له :

« السبيل الوحيد الى تزاوج الثقافات المختلفة هو الترجمـــة •• ومن ثم كان لحركة النقـل والترجمة الفضل الاكبر فى تطوير الذهن العربى فى العهدين العبـــاسى والعربى الحديث •• غير **أن حركة الترجمة فى كل أمة ناهضة لابد أن تتبعها حركة** « **تأليف** » بالمعنى الصحيح • »

ويقول :

« من العار علينا نحن العرب أن نظل عالة على الغرب فى شتى ميادين العلم • ولا شك أن الخطوة الأولى للتحرر من هذا الغل هو المشاركة الحقيقية بأقلامنا العربية وعقولنا العربيــــة فى الميادين العلمية والفنية ، ولتكن لنا عبرة فى ذلك بما أحرزناه من نجاح فى الميدان الأدبى • أما الاصرار الى الآن على الاحجـــام عن التأليف باللغة العربية فى شتى المجالات العلمية فمعناه عبودية مقلقة ، ويعنى ذلك هبوطا بالمســـتوى العلمى العام » ••

وبعـد ••

فيمكننا أن نقول ان للاســـتاذ الدكتـــور عبد اللطيف حمزة نصيبا كبيرا من الفضل فى الكشف عن شـــخصية مصر فى التراث الأدبى والفكرى والصحفى ، وأن له أولوية فى تطبيق منهج الوصف الاجتماعى الدقيق •• لذلك فاننا نفتقد بموت الدكتور عبد اللطيف حمزة ، مفكرا واعيا ذكيا كشف عن جوانب الشخصية المصرية فى الادب والفكر والصحافة ، وصاحب آراء قيمة فى علم الأخلاق الصـــحفية والاعلام العـــربى والاسلامى •

عبد العزيز شرف

على طريق الكشف العلمى
حوار عن المريخ

عرض : زكريا فهمى

جرى هذا الحوار بين الفلكى السوفيتى « **فيلكس زيجل** » Felix Zigel ، « **وكلايد وليام تومبو** » Clyde William Tombaugh الفلكى الأمريكى الشهير الذى اكتشف كوكب بلوتو •

على أن هذا الحوار لم يدبر ، أو يتفق عليه مقدما ، بل حدث بمحض الصدفة : اذ كتب « **زيجل** » مقالا فى مجلة سوفيتية ، ورد عليه « **تومبو** » فى مجلة أمريكية ، ثم كتب الفلكى السوفيتى مقالا آخر ، نشر فى نفس المجلة السوفيتية ، عارض فيه النقط التى أثارها الفلكى **الأمريكى** •

واليك أولا موجزا لمقال « **زيجل** » الأول الذى نشر بعنوان : **حياة عاقلة فى المريخ** •

لا يكاد يوجد فلكى سوفيتى ينظر الى الأرض على أنها الموطن الوحيد **للحياة العاقلة** فى الكون . ولكن الأمر يختلف عندما نأتى الى مشكلة امكان وجود حياة فى كواكب المجموعة الشمسية • فبعض العلماء يرفضون مناقشة هذه المشكلة أصلا ، ويصرون على أن الأرض هى الكوكب الوحيد فى المجموعة الشمسية الذى توجد فيه صور عليا للحياة العضوية ، وأن معظم الدلائل ترجح أن الكواكب الأخرى خالية تماما من الحياة، أما الحديث عن سكان المريخ فهو فى نظرهم لغو فارغ •

هذا الاتجاهالفكرى يتجاهل ـ فى رأينا ـ الحقائق التى تشير الى أنه قد توجد حياة عاقلة بالقرب منا ، على كوكب مجاور • والواقع أن البحث عن آثار هذه الحياة ، واثبات وجودها ، سيكون عملا مجزيا دون شك • وحتى لو أخفق هذا البحث فى تحقيق غرضه ، فان العلم سوف يستفيد منه قطعا ، لأنه سيحل كثيرا من المشكلات التى تحير العلماء فى الوقت الحاضر •

ان معظم العلماء فى الاتحاد السوفيتى وخارجه يعترفون بأن من المهم للعلم أن يجاب على السؤال الخاص بامكان وجود كائنات تسكن المريخ • ويرى بعضهم أننا لا نستند على أساس فى رفضنا لاحتمال أن تكون كائنات عاقلة تسكن كوكبا تشير كل الدلائل على وجود نباتات فيه •

والواقع أن الأدلة المتوافرة لدينا تجعلنا نميل الى المشاركة فى وجهة النظر هذه •

من الخلايا الأولى الى الكائنات العاقلة :

تتميز الحياة بخاصية عجيبة هى أنها ما ان تظهر حتى تدافع عن نفسها بعناد واصرار • وفى هذا الصراع ، الذى قد يستمر أحيانا ملايين السنين ، تتطور الكائنات العضوية الحية وترتقى تدريجيا ، وتصبح أقل عرضة للمؤثرات الخارجية باطراد • وما لم تحدث كوارث كونية ، فان هذا التقدم المظفر للحياة لابد أن يؤدى ، عاجلا أم آجلا ، الى ظهور أعلى صوره ، مجسدة فى كائنات الكائنات المفكرة » •

وفى هذا الصدد كتب **انجلز** قائلا : « ... **حيثما توجد حياة عضوية ، فانها لابد أن ترتقى من خلال تطور الأجيال حتى تصل الى نوع الكائنات المفكرة** » •

والواقع أن هناك حياة عضوية فى المريخ • فقد أثبت « **ج • أ • تيكوف** » وزملاؤه ، على نحو قاطع ، أن الخواص البصرية « **للبحار** » المريخية شديدة الشبه بالخواص البصرية للنباتات الارضية التى تنمو فى ظروف مناخية قاسية • وفى عام ١٩٥٦ ـ ٥٨ ، اكتشف الفلكى الأمريكى « **سينتون** » أن طيف « **البحار** » المريخية توجد به مناطق امتصاص مماثلة تماما لمناطق امتصاص الجزئيات العضوية •

On The Track of Discovery

الجزء الثالث ... موسكو ١٩٦٧

علامات الذكاء على وجه كوكب :

لنفترض أن سكان المريخ يحاولون حل المشكلة الصعبة الخاصة بامكان وجود كائنات عاقلة تسكن الارض • لا تبتسم — فالمشكلة ليست بسيطة على الاطلاق ، حتى لو كان لدى سكان المريخ تليسكوبات قوية للغاية •

فاغلب الظن أنهم لن يرونا أبدا من كوكبهم ، لأننا أصغر من أن نرى من هناك الى حد كبير • ولن يمكنهم معرفة وجود كائنات عاقلة على الأرض الا بطرق غير مباشرة ، أعنى عن طريق ظواهر ووقائع اصطناعية • ولكن لا يوجد من هذه الظواهر والوقائع الكثير •

فالبقعة الخضراء الجديدة من النباتات التى تظهر قبالة الخلفية البرتقالية للصحراء الأرضية يمكن أن توحى لسكان المريخ بنظرية مؤداها أن منطقة جديدة مزروعة بالغابات قد ظهرت • أو يمكنهم ، عندما يرون صفحة من الماء غير مألوفة وصغيرة نسبيا ، أن يستنتجوا أن بحيرة تخزين جديدة قد شيدت • هذه ، تقريبا ، جملة التغيرات الأكثر وضوحا على وجه الأرض التى تحير سكان المريخ • أما حدود القارات والبحار فلابد أن تبدو لهم غير متغيرة • وكل ما يمكنهم رؤيته بسهولة نسبية هو التغيرات الموسمية لغطاء الأرض النباتى ، والذوبان الدورى للقلنسوتين الجليديتين القطبيتين •

ومن سوء الحظ أنه عندما تشاهد الأرض من الفضاء الخارجى فانها تشبه أى كوكب آخر • اذ يستحيل رؤية مدننا ، وطرق مواصلاتنا ، وسككنا الحديدية ، وغيرها من العلامات الكثيرة الأخرى التى تدل على حضارتنا • أما الأقمار الصناعية وصواريخ الفضاء ، وهى مفخرة البشرية ، فانها صغيرة (بالمقاييس الكونية) الى درجة تقتضى رؤيتها أن يكون لدى سكان المريخ تليسكوبات حساسة بصورة خيالية •

فاذا أضفنا الى ذلك أن الأرض محاطة بغلاف جوى كثيف غائم ، وأنها ، كالزهرة ، كثيرا ما تختفى فى أشعة الشمس ، فلن يكون مستغربا لو كانت تدور على المريخ مناقشات لا تنتهى حول ما اذا كانت الأرض مسكونة أم لا •

والواقع أن ما يمكن أن نراه على المريخ من آثار تدل على الذكاء يزيد كثيرا عما يمكن لسكان المريخ رؤيته من هذه الآثار على الأرض ، هذه الآثار ، أولا وقبل كل شيء ، هى القنوات المريخية الغامضة •

فقد التقطت عشرات الألوف من الصور الفوتوغرافية لذات القنوات بكل سماتها المذهلة •

وتوجد على المريخ بقع نباتية لا حصر لها ، تمتد أساسا على طول أقواس دوائر هائلة • وتظهر هذه القنوات من خلال تليسكوب متوسط القوة كأنها متصلة ، ولكن التليسكوبات الأقوى تمكننا ، فى الظروف الجوية الملازمة ، أن نميز بها واحات منفصلة :

ومن السمات البارزة ، أن سطح المريخ كله مغطى بشبكة من القنوات ، بحيث لا تبعد نقطة واحدة فيه عن احدى القنوات مسافة تزيد عن ٣٠٠ كيلو مترا • ولا تنتهى أية قناة على نحو فجائى ، بل ترتبط كلها « ببحر » أو بقناة أخرى • ويتراوح عرض القنوات بين ٢٠٠ — ٣٠٠ كيلو مترا وما لا يزيد عن عدة كيلو مترات •

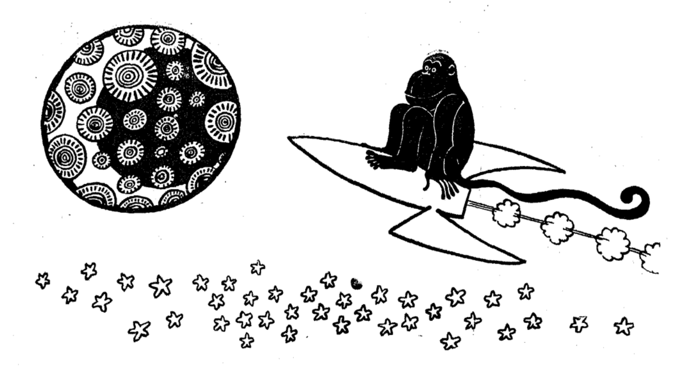
وترتبط شبكة القنوات بالقلنسوتين الجليديتين القطبيتين كما لو كانت الأخيرة بمثابة منبعها •

لقد كان الفلكى الايطالى « **جيوفانى شيبا ريللى** » ، الذى اكتشف شبكة القنوات فى عام ١٨٧٧ ، ينظر الى هذه القنوات على أنها أنظمة للرى • وقد وسع الفلكى الأمريكى « **بيرسيفال لويل** » نطاق هذه الفكرة وأثبتها بالأدلة والبراهين • ومنذ ذلك الحين ، لم يقدم فرض آخر يمكن أن يفسر قنوات لمريخ على أساس آخر •

وكلمة « **قناة** » تستخدم هنا بتحفظات طبعا • فما نراه على المريخ ليس قنوات مائية صناعية كقنواتنا الأرضية ، بل نبت فقط ينمو على طول الشرايين المائية غير المنظورة التى تغذى هذا النبت • هذه الشرايين يمكن أن تكون مواسير تنقل الجليد الذائب من القلنسوتين القطبيتين الى جميع أجزاء الكوكب ، التى تعانى نقصا فى الماء •

وفى الربيع ، عندما تذوب احدى القلنسوتين القطبيتين ، ينتشر « **النبت** » على طول مجموعة القنوات فى نصف الكرة الذى حدث فيه هذا الذوبان • وتقوم المياه المتحركة من القطب باحياء النبات النامى بحذاء القنوات المائية الاصطناعية ، التى تزداد ادكنانا بسبب اكتسابها لونا أخضر • وتتقدم هذه الموجة الداكنة نحو خط الاستواء بسرعة أربعة كيلو مترات فى الساعة تقريبا • وأغلب الظن أن هذه سرعة المياه الجارية تحت تربة المريخ •

وفى الأرض ، ينتشر الربيع من الجنوب الى الشمال • هذا هو التسلسل الطبيعى للأحداث • أما فى المريخ ، فان الربيع يتحرك من القطبين الى خط الاستواء ، وهذا تطوير اصطناعى واضح فليس هناك سبب طبيعى يمكن أن يجعل الماء



يتحرك من قطبى المريخ الى خط استوائه . كذلك لا يمكن ارجاع هذه الحقيقة العجيبة الى الرياح المحمله بالمياه ـ فالجو فى المريخ جف الى درجة لا يمكن أن تؤدى الى هبوب رياح كهذه .

وثمة نقطة هامة أخرى ، هى أن الموجة الداكنة لا تتوقف عند خط الاستواء ، بل تعبره وتتوغل مسافة بعيدة داخل نصف الكرة المقابل . ولو أن الميساه كانت تدفع بواسطة قوى طبيعية ، لكانت قد غيرت اتجاها بعد عبور خط الاستواء . ولكن هذا لا يحدث . هناك ، اذن ، سبب قوى للاعتقاد بأن شرايين المياه غير المنظورة بها مضخات تدفع المياه الواهبة للحياة فوق سطح المريخ بأسره .

والمناطق الاستوائية فى المريخ مناطق صحراويه قاحلة مجدبة . ولكن عندما يصل الربيع الى هذه المناطق ، تتفرع كل قناة الى قناتين . وبدلا من أن نرى قناة واحدة ، نرى قناتين تجريان متوازيتين كخطوط السكك الحديدية . انه لظاهرة عجيبة حقا ، خاصة وأن القنوات المزدوجة لا توجد الا فى أشد مناطق المريخ جفافا ، وهى المنطقة الاستوائية .

والقنوات لا تعبر صحارى المريخ فقط ، بل تعبر أيضا « **بحارة** » ، وهى مناطق نباتية مترامية الأطراف . ومن الممكن تماما أن هذه المناطق كانت فى وقت بعيد قيعان بحار حقيقية ، جفت الآن تماما أو كادت تجف . وعبور القنوات « للبحار » يثبت أن شبكة القنوات قد أقيمت عندما جفت البحار الحقيقية ، وأدت الى حدوث نقص مائى شديد .

وكثير من القنوات تتفرع فى الأماكن التى تدخل فيها « البحار » ، مكونه « تشعبات » مميزة . هذه التشعبات ربما كانت ضرورية لجلب المياه الى المناطق الصحراوية من «البحار» .

وحيثما تتقاطع القنوات توجد بقع نباتية بيضاوية أو دائريه ، هى الواحات . هذه الواحات قد تكون مراكز كبيرة للتجمع السكانى . ومن الأمور الطريفه ، أن الواحات يخبو لونها فى الشتاء ماعدا منطقة فى المركز . فهل هذه المناطق مدن مريخية ؟ الواقع ان هذا الفرض تدعمه حقائق كثيرة أخرى . فنحن نجد عندما تكون الظروف الجوية مناسبة للملاحظة ، أن «البحار» منقسمة الى بقع دائريه عديدة تشبه الواحات . فاذا كانت هذه البقع مدنا مريخية ، فاننا يمكن أن ندرك مغزى تركيزها فى « البحار » ، وهى كما أسلفنا مقر للحياة .

وهناك سمه أخرى ملفتة للأنظار ، هى وحدة شبكة القنوات وتكاملها . فالمرء لا يجد « **حدودا قومية** » أو أى دليل آخر من أدله العزلة . ان المصلحة الخاصة كانت ، قطعا ، غير معروفة لدى الكائنات التى أقامت هذه الشبكة . انهم لابد أن

يكونوا قد كافحوا الطبيعة متكاتفين ٠

لقد عددنا الحقائق وتفسيرها من وجهة نظر الفرض القائل بأن المريخ مسكون ٠ والواقع أنه لم تقترح فروض معقولة أخرى لتفسير القنوات ٠

فلو أن القنوات كانت — حسب أحد هذه الفروض — أحزمة نباتية تنمو بحذاء أنهار جافة أو شقوق فى الأرض ، لكان شكلها ، وموقعها ، وخواصها مختلفة تماما عما هى عليه ٠ كذلك فان الفرض القائل بأن قنوات المريخ « وبحارة » سدود من الرماد البركانى ، هذا الفرض غير صحيح ، لأنه يناقض كل الأدلة التى تشير الى الطبيعة العضوية « للبحار » والقنوات ، ولا يفسر أية خاصية من خصائصهما العجيبة ٠

ان شبكة القنوات من عمل كائنات عاقلة دون شك ٠

قمرا المريخ الصناعيان :

القمران الصغيران (**فوبوس وديموس**) الدائران حول المريخ يضارعان قنواته تماما من حيث الغرابة وما يسببانه للعلماء من حيرة ٠ فاذا افترضنا أن قدرتهما العاكسة تساوى قدرة سطح المريخ ، فاننا نجد أن قطر « **فوبوس** » ١٦ كيلو مترا وقطر «**ديموس** » حوالى ثمانية كيلو مترات ٠ وكلا القمرين يدور حول المريخ فى مستوى خط استوائه فى مدار دائرى تقريبا ٠

والواقع أن منشأ هذين الجرمين لغز محير من ألغاز علم نشأة الكون ٠ فكتلتهما أصغر كثيرا من أن توحى بأنهما انفصلا عن الكوكب ٠ كما أن فوبوس لم يكن يمكن فى هذه الحالة أن يدور حول المريخ بسرعة أكبر من السرعة التى يدور بها هذا الكوكب حول محوره ٠ كذلك فان هذين القمرين لا يمكن أن يكونا قد أسرا من مكان ما فى الفضاء الخارجى ، لأن مداريهما كانا فى هذه الحالة يقعان فى مستويين مختلفين ٠ وكانا يصبحان أكثر استطالة الى حد كبير ٠ ولا يمكن أيضا تفسير منشأهما بواسطة النظرية القائلة انهما تركيزات من التراب الكونى ، لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبح لهما مداران على شكل قطع ناقص ، وذلك نظرا الى كتلتهما الصغيرة ٠ والواقع أن أحدا لا يستطيع فى الوقت الحاضر أن يشير الى عملية طبيعية يمكن أن تكون قد أوجدت هذين القمرين ٠

على أن كل شىء يكمن تفسيره ببساطة تامة اذا افترضنا أن فوبوس وديموس قمران صناعيان أنشأهما سكان المريخ ٠ هذه النظرية قدمها فى البداية الفلكى الأمريكى « **هيرد** » فى عام ١٩٥١ ، ثم طورها البروفسور « **أ ٠ س ٠ شكلوفسكى** » بتفصيل فى عام ١٩٥٨ ٠

ان مدارى قمرى المريخ دائريان تقريبا ٠ وهذان المداران يماثلان مدارات سفن الفضاء السوفيتية ٠ وأفضل موقع لاطلاق الأقمار الصناعية ، من ناحية استنفاد الطاقة ، يكون على خط استواء الكوكب ٠ وكما سبق أن أشرنا ، فان فوبوس وديموس يتحركان فى المستوى الاستوائى للمريخ ٠

واذ يدور فوبوس حول المريخ ، فانه يتسارع على نحو غريب ٠ ويعتقد البروفسور « شكلوفسكى » أنه لا يمكن تفسير هذا التسارع الا اذا كان القمر كرة مفرغة ، وهذا شكل غير معقول بالنسبة الى جرم سماوى طبيعى ٠ والواقع أنه لو كان سطح فوبوس وديموس لامعا كالمرآة ، فان قطرهما لابد أن يكون كيلو مترا أو كيلو مترين ، أعنى أصغر عدة مرات مما ذكر آنفا ٠ ومن الممكن ، اذا توافر مستوى رفيع من التكنولوجيا ، بناء أجرام صناعية بهذا الحجم ٠ فنحن نعرف أنه يجرى فى الوقت الحالى وضع خطة لبناء أقمار أرضية ثابتة ضخمة (على هيئة عجلات) يصل قطرها الى عشرات بل مئات الأمتار ٠

وهكذا ، فان كل الدلائل المتاحة تشير الى أن قمرى المريخ صناعيا المنشأ ٠

متى أنشىء قمرا المريخ ؟

يعتقد البروفسور « **شكلوفسكى** » أنهما أنشئا منذ عشرات الملايين من السنين على الأقل ، وأننا يمكن أن ننظر اليهما الآن على أنهما بقايا حضارة اندثرت منذ أمد بعيد ٠

ولكن يكاد يستحيل على أن أوافق على هذا الرأى ٠ فأغلب ظنى أنهما ظهرا فى مداريهما منذ مائة عام على الأكثر ٠ وتاريخ كشفهما العجيب هو الذى أوصلنى الى هذا الاستنتاج ٠

لقد ذكر « **يوهانيس كبلر** » أنه لابد من وجود قمرين يدوران حول المريخ ٠ وبذل الفلكيون خلال قرنين جهودا مضنية للبحث عنهما ٠ وقد تمكن « **وليام هيرشيل** » و « **ووليام لاسيل** » ، وهما فلكيان كبيران فى العصر الماضى ، من اكتشاف أقمار أورانوس بواسطة تليسكوباتهما الضخمة ٠ وعلى الرغم من أن اكتشاف هذه الأقمار كان أصعب كثيرا من اكتشاف فوبوس وديموس ، فقد ظل الأخيران غير مكتشفين ٠

وبعد عام ١٨٦٢ ، سلم الفليكون بصفة عامة بأن المريخ ليس له أقمار • ومع ذلك ، فقد استطاعت كثير من المراصد أن ترصد قمرى المريخ أثناء مقابلته للشمس فى عام ١٨٧٧ ، ومنذ ذلك الحين ، أمكن مشاهدتهما ليس فقط من خلال تليسكوبات ضخمة ، بل أيضا من خلال تليسكوبات صغيرة جدا ، أصغر كثيرا من تلك التى استخدمها « هيرشيل » و « ولاسيل » •

ان الاستنتاج الذى يفرض نفسه هو أن فوبوس وديموس أنشأهما سكان المريخ فيما بين عامى ١٨٦٢ و ١٨٧٧ •

على أن هذه النظرية تقابل ببعض المعارضة • فبعض الفلكيين يرون أن هذين القمرين اكتشفا فى عام ١٨٧٧ لأن التليسكوبات كان قد طرأ عليها تحسينات كبيرة فى ذلك الوقت • غير أن قمرى المريخ لم يشاهدهما فى عام ١٨٧٧ « **آساف هول** » فقط ، الذى استخدم أفضل تليسكوب كاسر للضوء فى العالم ، بل لقد رصدهما أيضا علماء كثيرون فى أوروبا وأمريكا ، بينما استطاع بعض الفلكيين مشاهدة ديموس من خلال تليسكوبات قطرها ١٦ بل ١٢ سنتيمترا • وهذا التليسكوبات أصغر ، على أية حال ، من التليسكوبات الضخمة التى كانت متاحة « **لهيرشيل** » و « **ولاسيل** » •

والنقطة الثانية التى يثيرها بعض معارضى هذه النظرية أن الهالة الضوئية المحيطة بالمريخ كانت تحول دون رؤية القمرين • ولكن المعروف أن هذه الهالة ليست أوسع من نصف القطر المرئى لقرص المريخ ، ومن ثم فلن فوبوس ، ناهيك عن ديموس، يقع خارج هذه الهالة • اننا لا ننكر ، طبعا ، ان التليسكوبات الضخمة التى استخدمها «**هيرشيل**» و «لأسيل» كانت أقل جودة بكثير من التليسكوبات الكاسرة الحديثة الضخمة ، ولكن ينبغى مع ذلك ألا نقلل من امكاناتها • فبعض المجرات البعيدة، التى لم تسترع الانتباه الا فى السنوات الاخيرة ، اكتشفت لأول مرة فى القرن التاسع عشر على يد « هيرشيل » « ولاسيل » • وهكذا ، فانه لا توجد أدلة تفند الحدس القائل بأن قمرى المريخ حديثا العهد •

ويمكن تقديم أدلة أخرى تؤيد فكرة الأصل الحديث لفوبوس وديموس • فهذان القمران ، شأنهما شأن أقمار الأرض الصناعية ، يتعرضان باستمرار لقذف الدقائق النيزكية • وليس من الصعب حساب أنهما كانا يمكن أن يدمرا تماما نتيجة هذا القذف خلال مئات الملايين من السنين ، ناهيك باحتمال تصادمهما بأجسام كبيرة تؤدى الى كارثة • ولكن فوبوس وديموس موجودان ، ومن ثم فهما أحدث عهدا بكثير مما يعتقد البروفسور « **شكلوفسكى** » •

واذا افترضنا أن فوبوس له سطح معدنى لامع ، فان قطرة لابد أن يكون كيلو مترين ، بينما تصل كتلته الى مئات الملايين من الأطنان • فاذا نظرنا فى هذه الحالة بعين الاعتبار الى الكميه الملاحظ من المادة النيزكيه التى تقذف الارض وما يترتب عليها من آثار مدمرة ، فاننا يمكن ان نحسب بسهولة أن أقصى عمر لفوبوس لا يتجاوز عشرات الألوف من السنين ، وليس بأية حال ٥٠٠ مليون عاما كما يعتقد البروفسور « شكلوفسكى » • وأغلب الظن أن قمرى المريخ أحدث عهدا من ذلك بكثير •

لقد سبق أن قلنا أن التغيرات الموسمية التى تطرأ على فنوات المريخ لا يمكن تفسيرها على أن ترجع الى أسباب طبيعية • ولما كانت هذه التغيرات تحدث سنويا ، فهذا يدل على أن شبكة الرى المريخية الهائله تعمل دون انقطاع حتى يومنا هذا •

وقد اكتشف على المريخ فجأة فى عام ١٩٥٢ « **بحر** » جديد فى حجم أوكرانيا • هذا «**البحر**» العجيب يزداد ادكنانا باطراد ،مع احتفاظه بمحيطه العام • **فمن الذى زرع خضرة فى منطقة ضخمة من الصحراء المريخية ؟ وكيف نفسر أن هذه الخضرة تزداد نموا وازدهارا باطراد ، بدلا من أن تذوى وتضمحل ؟**

هذه الحقيقة المدهشة ، أيضا ، دليل واضح على أن المريخ مسكون بكائنات عاقلة ، تواصل مكافحة الظروف الشديدة السائدة فى كوكبها ، وقد لوحظت فى المريخ أيضا تغيرات غامضة مشابهة ، وان كانت على نطاق أضيق ، كما حدث مثلا فى منطقة بحيرة الشمس •

ويشاهد على المريخ من وقت لآخر وميض غريب يعشى البصر ، ويلاحظ الراصدون بعد ذلك مباشرة سحبا صغيرة تعيد الى الذاكرة السحب التى تتكون فى أعقاب التفجيرات القوية • وقد لوحظت ظواهر من هذا النوع فى أعوام ١٩٣٧ ، و ١٩٥١ ، و ١٩٥٤ ، بل منذ وقت أقرب • هذا الوميض يستمر عدة دقائق ، وفى بعض الحالات عدة ثوان • ومن الصعب أن

نقول ما هو هذا الوميض ، ولكن مما لا شك فيه أن الكوكب يعيش حياة لا يمكن أن نفهمهـــا حتى الآن ٠

ان سكان المريخ لم يختفوا ٠ انهم يعيشـــون حتى يومنا هذا ٠

لابد من حل المشكلة :

على الرغم من كل مـا قلنـاه ، فان الافتراض القائل بوجود كائنات عاقلة في المريخ لا يزال ، بالطبع ، تخمينا فقط ٠ هـذا التخمين يفسر ، بطريقه مقبولة ، حقائق كثيرة ، ولكنه لا يمكننا من أن نقرر عن ثقة أن سكان المريخ موجودون فعلا ٠

وطبيعي أن شكوكنا ستزول اذا ما قام سكان المريخ ذات يوم ســعيد بالهبوط على الأرض ، وحققوا اتصالا بين الحضارتين ٠ وربما كان سكان المريخ قد زاروا الأرض يوما ما في الماضي ، ولكن لم يعثر على آثار مقنعة لزيارات كهذه ٠

وهذا يعني أن الطريقه الوحيدة لحل المشكلة هي مواصلة الدراسة الدقيقة للمريخ ٠ وينبغي أن يتحول الفرض القائل بوجـود حيـاة عاقلة في المريخ الى « **فرض عملي** » ٠ وفي هـذا الصـدد يمكننا أن ننتظر الكثير من صواريخ الفضاء التي تطلق في تجـاه المريخ ، اذ انها ســوف تجلب لنا معلومات عن كل التفاصيل الغامضة الخاصة بسطحه وبقمريه ٠ والواقع أن لدينا الامكانات التي تتيح لنا تصـوير المريخ وقمريه ، ونقل هـذه الصـور الى الأرض ٠ وليس أدل على ذلـك من الصور التي التقطت للجانب غير المرئي للقمر ٠

والمهم هو أن نرفض كل فكر متحيز ، ونكفل للتفكير الخلاق حرية تامة ، ونستخدم كل وسيلة لحل تلك المشـكلة العويصة ، ألا وهي مشـكلة وجود حياة في المريخ ٠

الى هنا ينتهي مقال العالم السوفيتي ، واليك موجزا لرد العالم الأمريكي الذي نشره بعنوان :
بل هي أشبه بشروخ على زجاج

كان من الأطـرف كثيرا لو كانت توجـد في المريخ حياة عاقلة ، ولكن الأدلة الموضوعية تناقض ذلك ، ولا يمكن غض النظر عنها ٠ ولقد عكفت على دراسة المريخ فترة تربو على ثلاثين عاما ، وشـاهدته من مرصد « **لويل** » مئات المرات من خلال تليسكوب قوي قطره ٢٤ بوصة ، ويدفعني كل ذلك الى أن أعارض تفسيراتك بشدة ٠

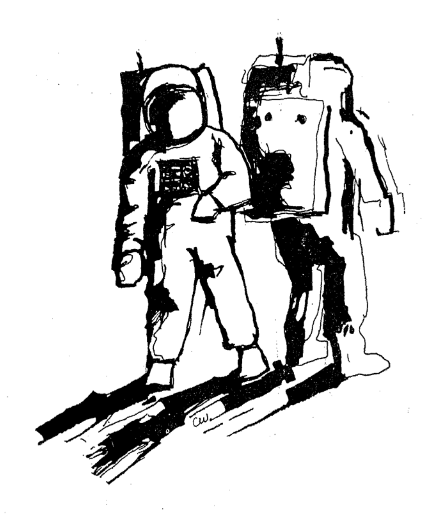
انني لا أرفض وجود القنوات ، فقد رأيت على المريخ نحو مائتين منها ، وكانت مميزة الى درجة لا يمكنني أن أشارك كثيرا من الفلكيين رأيهم في أنها مجرد وهم وخـداع بصر ٠ وقـد حاولت الوصول الى تفســير لاصلهـا يكون أقـرب الى المعقولية والصواب ٠

ولكنني ، شأني شأن معظم العلماء لا أوافق على النظريه القائلة ان القنـوات شــبكة ضخمة من الانشـــاءات الصــناعية التي أقيمت لري تربة المريخ ٠ وفي رأيي أن مشروعا لضـخ المياه من القطبين الى خط الاســتواء يفوق ، من الناحية الهندسية ، قدرة أي شـعب حتى لو كان هـذا الشعب يواجه هلاكا وشيكا ٠

وحتى لو افترضنا ان ســكان المريخ لديهم الامكانات لتغطيه كوكبهم كله بقنوات ضخمة ، **فما الذي يدعوهم ، كيما ينقذوا انفســهم من الفناء ، الى اختيار هذه الطريقه البدائية للري ؟ ولماذا لم يلجأ الى طريقه أبسط وأكثر فعاليه ؟** ان اقامه شبكة من القنوات الري في جميع أرجاء الكوكب تجمع في الواقع بين خواص تكنولوجيا أواسط القرن العشرين والزراعة المتأخرة التي كان يمارسها قدماء المصرين ٠

وفضلا عن ذلك ، فان سكان المريخ كان يتعين عليهم ، قطعا ، أن يعرفوا تلك الحقيقه البسيطة ، وهي أنه توجد على كثير من الصخور بلورات من الماء في صورة ترسيب كيمائي غير مستقر ، وأن هذا الماء يمكن الحصول عليه كبخار بالتسخين البسيط ٠

بل لقد ذهب « **تومبو** » الى أبعد من ذلك ٠ فهو يتساءل ، في رده على تصريحات « **بيرسيفال لويل** » ، التي ادلى بها منذ وقت بعيد ، وقال فيهـا ان المريخ كانت توجـد فيه ، يوما ما ، محيطات كتلك التي توجد اليوم على الأرض ، وان هذه المحيطات تبخرت تدريجيا ودفعت ســكان المريخ الى اقامة شبكة من القنوات ، يتساءل ان كان المريخ قد وجـدت به قط بحار مترامية الأطراف ٠ فهذه البحار لابد أن تكون قد خلفت وراءها ، بعد أن جفت تربة ملحية قاحلة ، كما هي الحال في **كثير من بحار الأرض** ٠ ومع ذلك فاننا نلاحظ أن اللون المخضر الصادر من النباتات يوجد في الأماكن المنخفضة على وجه التحديد ٠ ويستنتج « تومبو » من ذلك أن هذا الكوكب كان خاليا ، حتى في الأزمان السحيقة في القدم ، من الغابات أو النبـاتات الضـخمة التي تنمو في



الغابات • ومن ثم فان المريخ خال من الرواسب الفحمية ، التى تتكون من الغابات المدفونه تحت التربة نتيجة ازاحة جيولوجية للطبقات ، كما أنه خال من البترول أيضا •

ويرى « تومبو » أن من المشكوك فيه أن سكان المريخ البدائيين (لو كانوا موجودين أصلا) كان فى مقدورهم فى أى وقت من الأوقات أن يصلوا الى المستوى الحضارى الرفيع الذى وصل اليه سكان الأرض لأنه لم يكن لديهم موارد طبيعية حيوية كالخشب ، أو الفحم ، أو البترول ، أو حتى كميات كافية من الماء •

وما كان فى مقدور سكان المريخ البدائيين المفترضين ، دون فحم أو بترول أو خشب كوقود طبيعى ، أن يكتشفوا حتى النار ذاتها • واذا وضعنا فى اعتبارنا أن نسبة الأكسيجين فى جو المريخ كانت أقل كثيرا مما هى الآن ، فانه يمكن القول بأن سكان المريخ لم يكن فى مقدورهم أن يشعلوا نارا حتى بواسطة البترول لو كان لديهم •

ويعتقد « تومبو » أن نقص الماء والأكسيجين ، وهو نقص مسلم به ، قد أثر تأثيرا معاكسا فى تطور الحياة على المريخ منذ البداية الأولى •

على أنه يتفق مع « زيجل » فى أن النباتات تغطى ثلاثة أثمان سطح المريخ • ففى كل سنة مريخية ، يكتسب كل قطب من القطبين والمناطق المجاورة له بدورها لونا أخضر • ولا يمكن تفسير هذه الحقيقة تفسيرا مقنعا الا على أساس وجود نمو نباتى •

ويسلم « تومبو » بأن منطقة صحراويه فى حجم ولاية تكساس تقريبا قد تحولت فجأة فى عام ١٩٥٤ الى لون أخضر داكن • ويوافق على أن هذا التحول انما هو غزو جديد للخضرة فى منطقة كانت قاحلة • ولكنه ، مخالفا فى ذلك «زيجل » الذى يقول ان هذا التحول من صنع كائنات مريخية عاقلة ، يكرر فرضا قدمه «فرنك سولزبورى » لأول مرة •

هذا الفرض يقول ان النباتات المريخية

لا تشترك في شيء مع النباتات الأرضية من حيث ان الظروف التي تنمو فيها النباتات الأولى لا تشبه الظروف السائدة في الارض • فجو المريخ يحتوي على نسبة منخفضة من الأكسيجين وينقص فيه الماء نقصا شديدا • وهذا الجو لا يقي الكوكب من أشعة ما بعد البنفسجي المرتفعة الطاقة ، مما يترتب عليه تعجيل عملية التمثيل الضـوئي ، ولهذا السبب فان النباتات المريخية تمثلها أشكال يمكن ، اذا توافرت لها ظروف ملائمة ، أن تنتشر بسرعة فوق منطقة صحراوية • ومن الصعب أن نقول ما هي هذه الظروف الملائمة • على أنه لوحظ أن مناطق النبت الجديدة الواسعة ظهرت بعد استقرار سحابة صفراء هائلة في عام ١٩٥٤ •

هذه السحابة الصفراء قامت ، على نحو غامض بتغيير ظروف الجو أو التربة في الصحراء الحمراء، مهيئة بذلك ظروفا ملائمة لانبـات ونمو بذور النباتات المريخية التي حمتها الرياح الى هناك •

والواقع أن السحب الصفراء ظاهرة طبيعية لوحظت مرارا في المريخ • وقد تكون العامل الذي يؤدي ، فجأة ، الى تغطية مسـاحات كبيرة من الصحراء بالنباتات •

فاذا كان رأي « تومبو » الخاص بتطور المريخ (أو عدم تطوره) صحيحا ، فانه يعني أن المريخ لم يكن قط آهلا بكائنات عاقلة يمكن أن تكون قد أنشأت القنوات •

فما هي القنوات الشهيرة اذن ؟

لقد قدم « **تومبو** » فرضا خاصـا به ، وهو فرض لم يكن من الممكن تقديمه الا على أساس آخر الكشوف التي توصل اليها علماء الفلك • فأول كويكب لا يدور بين مداري المريخ والمشتري بل يتجاوز مدار الأرض ، لم يكتشف الا في عام ١٩٣١ • وقد أعقب هذا اكتشاف مايربو على اثني عشر كويكبا من هـذه الكويكبات الشاذة ، التي « ضلت طريقها » ، **بل عبرت مداري الزهرة وعطارد •**

ويرى « **تومبو** » أن هذه الكويكبات «لضالة» يمكن أن تكون قد عبرت مدار المريخ وهي في طريقها الى الشـمس • ويمكن أن يكون مجال جاذبية المريخ قد أسر بعضا منها • وقد تكون مئات الكويكبات قد اصطدمت بالمريخ خـلال القرون الماضية • وربما كان بعضها ذا قطر هائل يصل الى عشرة أميال أو أكثر • ويتصور «تومبو» أن هذه الاصطدامات العنيفة يمكن أن تكون قد أثرت في قشرة المريخ ، محدثة فيها شروخا شعاعية تمتد مئات الاميال • ولكي يجعل الصورة أكثر وضوحا ، يقول أن هذه الشروخ أشبه بالشروخ التي تظهر في زجاج السيارة الأمامي عندما يقذف بحجر •

وعلى حواف كل شرخ عريض يوجد مسحوق صخري ، أو تربة ، تتوغل فيها جذور النباتات بسرعه • وهذا يفسر أن كل القنوات المريخية تقريبا لها حواف خضراء • ويرى « تومبو » أن تقاطع القنوات ، الذي يقدمه « زيجل » كدليل على ان كائنات عاقلة قد قامت بانشاء شـبكه متصلة من المجاري المائية ، ليس الا الأثر الذي خلفته الاصطدامات العـارضة بالكويكبات ، التي تركت شروخا اشـعاعية • ويجمل تومبو مقاله بأن فكرة وجود حضـارة في المريخ ينبغي أن تتلاشى تدريجيا نظرا الى افتقارها الى دليـل واضح •

وأخيرا ، اليك موجزا برد « زيجل » على النقط التي أثارها « تومبو » ، وقـد نشر هـذا الرد بعنوان :

بل هي موجودة مع ذلك !

انني أدرك أن فكرة وجود حياة في المريخ ليست شائعة اليوم الى حد كبير • بل ان مجرد ذكر سكان المريخ يعد أحيانا في الدوائر العلميـة مظهرا سيئا ، واهتماما بمشكلات لا تمت بصلة للعلم الحقيقي • ولست أود أن أقحم نفسي في بيانات غير مثبتة ، ومن ثم فسوف أحاول أن أثبت أن فرض « بيرسيفال لويل » القائل بوجود سكان في المريخ جدير بكل اعتبار جاد •

ولكن اسمح لي قبل ذلك أن أرد على بعض النقط التي وردت في مقالك •

انك ترى أن اقامة شبكة ري تغطي الكوكب بأسره تفوق قدرة سكان المريخ • لماذا ؟ ألسنا نحن ، سكان الأرض ، نضع خططا لاعادة تشكيل كوكبنا بما فيه منفعتنا ؟ وماذا نقول عن المشروعات المذهلة الرامية الى تحويل الأنهار السيبيرية ، وري صحاري آسيا الوسطى والصحراء الكبرى ، وتغيير مجرى تيارات المحيط ؟ اننا لا نستند على أساس في اعتقادنا أن حضارات أخرى لا يمكنها

انجاز مشروعات مشـــابهة ، بل أضخم الى حد كبير ٠

وطبيعي أن شبكه الرى المريخية لا تتألف من مجار مائيه مكشوفة ٠ لقد ذكر « **لويل** » هذا ٠ وبان فى رايه أنها تتألف من شبكه من المواسير مخبأة تحت الأرض حيث تحفظ المياه الثمينة ٠ على أن طريقة الرى هذه لا تستبعد بأية حال الحصول على الماء من الصـــخور ، ولكن يمكن القول ، بناء على الموجات الداكنة المنسابه من القطبين الى خط الاستواء ، ان المصدر الرئيسى للماء فى المريخ هو المخزون المركز فى القلنسوتين الجليديتين القطبيتين ٠ ولدينـــا من الأسـباب ما يدعونا تماما الى الاعتقـــاد بأن نباتات المريخ تستهلك كمية صغيرة جدا من الماء ٠ كما أن من الواضح أن مخزون المياه فى القلنسوتين القطبيتين غير كاف لامداد القنوات والبحار ٠ ولذلك فمن الطبيعي تماما أن نفترض أن مخزون المياه الرئيسى فى المريخ مركز اليوم أساسا فى صورة جديدة تحت التربة ٠

والواقع أن المريخ ، وقد تشكل فى جزء من السحابة الكوكبيه الأولى أبرد من الجزء الذى تشكلت فيه الأرض ، لابد أن يكون قد احتوى ، على الاقل ، فى كل وحدة من كتلته ، على نفس كمية الماء التى احتـــوى عليها كوكبنا ٠ والماء يشتمل اليوم ٠٫١و٣ أس ٤ من كتلة الأرض ، بينما لا يشتمل فى المريخ الا على ١١ أس ١١ من كتلته فقط ٠ ولعلك تســلم بأن من الصعب تفسير هذا النقص الهائل على أساس علم نشوء الكون ٠ ومن ثم ، فلابد أن المريخ كان لديه فى الماضى غلاف مائى هائل (أعنى ، بصفة خاصة ، بحارا واسعة بالمعنى الأرضى للكلمة) ٠ و «البحار» الحالية تجاويف غائرة الى حد ما ، ولدينا من الأسـباب التى تدعونا الى النظر اليها على أنها بقايا بحيرات تخزين قديمة ضخمة ٠

فأين اختفى الغـــلاف المائى المريخى الأول ؟
لا شك أن جزءا من الماء قد استهلك فى عمليـة التمثيل الضوئى ، وتحول جزء آخر الى جسـم صلب ، مكونا طبقات من الجليد الدائم ٠ هذه الطبقات ، شـأنها شـــأن الطبقات الجليدية فى كوكبنا ، لابد أن تكون قد تركزت فى المناطق القطبية ، وينبغى أن ننظر اليها على أنها المصدر الرئيسى لمياه القنوات والبحار ٠

ولكن اذا كان الأمر كذلك ، واذا كان المريخ قد احتوى فى الماضى على غلاف مائى هائل ونباتات غزيرة مزدهرة ، فليس هناك أساس للافتراض بأن المريخ لا يحتوى الا على كمية ضئيلة من الفحم أو الخث ، أو البترول ٠ والواقع أن أحدا لم يفسر بعد بوضوح منشأ البترول ، ومن الممكن تماما أن ، تكتشف فى المستقبل أن هذا الناتج الذى لا جدال فى أهميته انما ينشأ على نحو غير عضوى ٠

انك تدعى ، فى اعتراضك على حججى ، أن قيعان البحار المريخية السابقة لا بد أن تكون صحارى ملحيه قاحلة ٠ وهذا ليس صحيحا فى الواقع ، بل ان حجتك هذه تنقلب عليك ٠ فاذا كانت توجد فى مكان ما حياة ينبغى ، بمقتضى القوانين الطبيعية ، ألا توجد فيه ، أفلا يدل هذا على أن قوة عاقله ما تكافح الطبيعة ؟

لقد عبر عن هذا الرأى مؤخرا « **ف ٠ ف ٠ كوبريفتش** » رئيس أكاديمية العلوم البيلوروسية حين قال البحار المريخية « **عامرة ليس بالأشن، طبعا ، بل بنباتات أعلى تزرع على الأرجح ٠ ومن ثم يتعين علينا أن نتحدث عن سكان المريخ الذين زرعوا هذه النباتات ٠** »

والواقع أن النباتات الأرضـــية الدنيـــا ، كالأشن ، لا تتعرض لتغيرات لونية موسمية ، وتنمو ببطء شديد ، يقدر ببضعة مليمترات فى السنة ٠ ومع ذلك ، فان السمة البارزة المميزة « للبحار » المريخية هى تغيرها اللونى الموســمى وتغير حدودها الواضح ٠ ان هذا يضعنا أمام أمر لا بد منه ، وهو أن نستنتج أن نباتات المريخ لا يمكن أن تكون من مرتبة دنيئة كالأشن أو الطحالب ٠ بل ان خواص هذه النباتات (على قدر معرفتنا بها) تشير ، على النقيض من ذلك، الى أنها مشابهة (ولكن ليس مطابقة تماما) للنباتات الأرضيه العليا ٠

انك ترى أن « **منطقة جديدة من الحياة** » قد ظهرت نتيجة لعاصفة ترابية « **سحابة صفراء** » هبطت على تلك المنطقة فى عام ١٩٥٤ ٠ وعلى الرغم من أنك لا تفسر كيف أن هذا « البحر » الذى تعادل مساحته مساحة أوكرانيا قد ظهر بهذه السرعة ، فسوف أفترض مؤقتا أنك مصيب ٠ فكيف تعلل فى هذه الحالة أن شيئا كهذا لم يظهر عقب العواصف الترابية التى لم يسبق لها مثيل والتى أثرت فى جو المريخ بأسره فى

عام ١٩٥٦ ؟ ولماذا لم تؤد عواصف ترابية أخرى كثيرة الى ظهور بحار جديدة ؟ وأخيرا ، لماذا لم تؤد هذه الظواهر الدائمة ، وأعنى بها العواصف الترابية ، الى تغطية سطح المريخ كله بالنباتات منذ وقت بعيد ؟

ان الاجابة الوحيدة هى أن التفسير الذى قدمته غير واقعى . والواقع أن العواصف الترابية ليست مصدرا للنمو النباتى فى المريخ (وفى الارض أيضا) . بل هى ، على النقيض ، أعدى أعداء النباتات . ان العاصفة الترابية قد تطمر البحار المريخية اذا كانت هذه البحار غير عضويه، ولكنها لا يمكن ، قطعا ، أن « تزرع» نباتات .

والواقع ان من الصعب ارجاع التطور السريع للنباتات على المريخ الى أسباب طبيعية . بل الاصح ان نفترض أننا انما نلاحظ تطويرا مخططا لتربة المريخيه البكر ، وزرعا واعيا لنباتات سريعة النمو . وربما كانت الظواهر المتناقضة ، التى لوحظت فى بعض مناطق المريخ فى العقود القليلة الماضية ، ربما كانت دليلا على ان الكفاح ضد الصحراء يطرد بنجاح متفاوت .

ويبدو لى أن رفض فكرة وجود سكان فى المريخ على أساس أن الظروف هناك شديده القسوة ليس مقنعا الى حد كبير .

فالكائنات العاقلة التى على درجة عاليه من الحضارة ، خاصة لو كان التطور الطبيعى قد هيا لها وسائل الوقاية ، يمكن أن توجد وتعمل فى ظروف ، اذا قيست بالمعايير الأرضية ، تكون غير ملائمة للحياة .

ان شبكة القنوات العجيبة والسمات الغريبة التى تميز تغيراتها الموسمية تظل الأدلة الرئيسية المؤيدة لوجود سكان المريخ . والواقع أن ما كان يعزى الى حماس « لويل » الذاتى قد سجل فى صور فوتوغرافية رائعة التقطها الفلكى الشهير « **فستو ميلفن سليفر** » ، الذى يرى أن الملاحظات البصريه التى أجريت فى مرصد « لويل » قد تأيدت بصفة عامة وبتفصيل عن طريق الصور الفوتوغرافية التى التقطها للمريخ .

والمشكلة ، فى رأيى ، هى ايجار تفسير مقبول لهذه الظواهر . انك تقترح أن الواحات ينبغى أن ينظر اليها على أنها أماكن اصطدمت بسطحها كويكبات كبيرة ، وأن القنوات تكونت نتيجة لهذه الاصطدامات . ولكنى أجد من الصعب أن أوافق على هذا التفسير .

ذلك لأن قطر الواحات يتراوح بين عشرات ومئات الكيلو مترات . والوهاد التى بهذا الحجم لا يمكن أن تتكون الا بواسطة شهب ضخمه قطرها مئات الأمتار ، بل عدة كيلو مترات . واذ تخترق هذه الاجرام الغلاف الجوى المريخى ، فانها تصطدمبسطحه بسرعة عشرات الكيلومترات فى الثانيه ، وتنفجر مكونة وهادا انفجاريه نموذجية . ولدينا على الارض وهاد بهذه ـ مثل وهدة « لابرادور » (قطرها ٥ر٢ كيلومترا) ، ووهدة « **اريزونا** » الشهيرة ، وغير غيرها . لذلك يرجح ان تكون وهده «**نجورو نجورو**» الافريقيه (قطرها ١٦ ك م) ووهده «وردسفورث» (قطرها ١٢٠ ك م) قد حدثتا بفعل اصطدام نيزكى . ومع ذلك ، فان الشروخ الشعاعية التى اشرت اليها لا تلاحظ فى أى من هذه الوهاد ، كما ان شيئا من هذا القبيل لا يلاحظ على القمر أيضا .

وبعبارة أخرى ، فان اصطدام كويكبات كبيرة بالمريخ (وهو ، فى الواقع ، بعيد الاحتمال الى حد كبير أو نادر ، على أيه حال) يؤدى الى تكوين وهاد انفجارية عاديه ، لا الى « شروخ » قشرة المريخ .

انك تقول بتشابه قنوات المريخ بالشروخ التى تحدث على سطح زجاج السيارة الأمامى . ولكن هذا التشبيه يناقض الواقع . فالشروخ لا تكون أبدا متماثلة وتستدق اعتباطا . ولكن قنوات المريخ تكون شبكة واحدة ، تنتهى فيها كل قناة عند قناة أخرى ، أو عند واحة ، أو بحر، أو احدى القلنسوتين القطبيتين . وتتشعب كثير من القنوات الى عدة فروع فى الأماكن التى تدخل البحار كأنما لتجلب مزيدا من الماء الى مناطق الحياة المريخية هذه . وتمتد القنوات بحذاء أقواس دوائر كبيرة ، أعنى بحذاء أقصر الخطوط على سطح الكوكب . ان هذه الصورة المدهشة ، التى لا جدل فى أنها حقيقية ، لا تحمل أى شبه على الاطلاق لزجاج السيارة المحطم .

كذلك فان فرضك لا يفسر السمة الرئيسية الثانية المميزة للقنوات ، وأعنى بها طبيعة تغيراتها الموسمية . ففى الأرض ، يطرد الربيع من خط الاستواء الى القطبين . هذا هو المسلك الطبيعى للربيع ، الراجع الى الزيادة المطردة لانحدار الشمس . أما فى المريخ ، فان مسلك الربيع غير طبيعى . فهو يطرد من القطبين الى خط الاستواء ، لأن مصادر الماء فى المريخ ليست ،

كما هي على الأرض ، موارد مائية محلية ، بل مخزون المياه فى المناطق القطبية • وفى المريخ ، لا ينتشر الربيع الى خط الاستواء الا عندما تذوب القلنســـوتان الجليديتان القطبيتان • فما الذى يدفع المياه ، وما الذى يســـبب انتشار الموجة الداكنة ببطء فى جميع أرجاء الكوكب وعبورها (لاحظ هذه النقطة) لخط الاستواء ووصولها الى خطوط العرض المعتدلة فى نصف الكرة المقابل ؟ أهى رياح الربيع المحملة بالمـــاء ؟ ولكن رياحا كهذه لا تهب على المريخ • كذلك فان جو المريخ الشديد الجفاف يستبعد احتمال أن تكون النباتات المريخية تروى بواسطة الماء المتساقط من الجو • وفضلا عن ذلك ، فان الماء يتجمد ليلا ، ويتبخر على الفور نهارا ، متخطيا الحالة السائلة • وهذا ، طبعا ، لا يسمح باستخدامه للرى فى الظروف الطبيعية • كما أن خرائط «**هيس**» المتيورولوجية تبين أن الـــدورة الجوية فى المريخ لا تتفق مع التغيرات الموسمية الملاحظة فيه • وأخيرا ، فحتى لو كانت الرياح تحمل ماء ، فانها لابد أن تغير اتجاهها عندما تعبر خط الاستواء • ومع ذلك ، فان الموجة الداكنة تعبر خط الاستواء المريخى باتزان مذهل ، دون أن تغير سرعتها أو اتجاهها •

هذه الصورة غير الطبيعية بأسرها ينبغى أن تفسر ، والتفسير الوحيد الذى يمكننى تقديمـــه لها هو أن القنوات شبكة رى صـــناعية مدبرة بعناية وعلى درجة عالية من التقدم التقنى • واننى لأتفق تماما مع الأكاديمى «**كوبرفيتش**» الذى قال ان « **القنوات نتـــاج العقل •••• وموارد الكوكب المائية الصغيرة تستخدم بدرجة من الحكمة يتعين معها أن يوجد ســـكان فى المريخ ، أعنى كائنات عاقلة •** »

اننى أشعر أن أكبر قدر من الانتباه ينبغى أن يوجه الى الظواهر الجديدة الغامضة التى لم تكن معروفة لدى « لويل » • أقول ذلك وفى ذهنى الوميض الساطع الذى تعقبه سحب زرقاء رمادية هائلة ، والذى لوحظ حدوثه فى المريخ مرارا وتكرارا • هذا الوميض شـــديد اللمعان ويستمر عدة دقائق • وهذه الفترة أطول كثيرا بالنســـبة الى الانفجار النيزكى ، وأقصر كثيرا بالنســـبة الى الثوران البركانى • كما أن من الصعب أن نعتقد أن نشاطا بركانيا بهذه الكثرة يحدث اليوم فى المريخ • فما التفسير اذن ؟

ولنتحدث الآن قليلا عن قمرى المريخ • ان النظرية الشائعة هى أنهما لابد أن يكونا ، بناء على تطور مداريهما ، قد ظهرا منذ وقت لا يقل عن ٥٠٠ مليون سنة ، أعنى منذ وقت قريب نسبيا بالمقاييس الكونية • ولم يكن المريخ ، على الأرجح ، مختلفا فى ذلك الوقت عما هو عليه الآن، ومن ثم فليس من الممكن ان يكون القمران قد تكونا عن طريق الانفصال منه • ولو كانا قد أسرا من الفضاء الخارجى ، لكان مداراهما قد أصبحا أكثر استطالة ، ولكانا قد وقعا فى مستويين يختلفان عن مستويهما الحاليين • ذلكم هو اللغز• والواقع أن نظرية «**شكلوفسكى** » التى لم تكن متوقعة ، والتى أثبت فيها بالبراهين أن «**فوبوس**» و «**ديموس**» من أصل صناعى تزيل هذه الصعوبات على أنه ينظر الى هذين القمرين على أنهمـــا بقايا حضارة مريخية اندثرت منذ أمد بعيد • ولكننى لا أستطيع أن أجد منفذا أوافق من خلاله على هذا الرأى • فقد حسب أن القمرين كانا يتعين أن يدمرا تماما عن طريق القذف بواسطة الأحجار النيزكية فى خـــلال عشرات الألوف ، أو مئات الألوف من السنين على الأكثر • ولكن هذه الفترات تضارع وجود الحياة البشرية على الأرض • فاذا كان سكان المريخ قد استطاعوا ، منذ عشرات أو مئات الألوف من السنين ، أن يضعوا فى المدار أقمارا ضخمة ، فان من الصعب أن نتصور ماالذى دمر الحضارة المريخيـــة • فلو كان ذلك كارثة كونية ، فلماذا لم تترك أى أثر على الأرض ؟ الواقع أن عكس ذلك هو الأقرب الى الحقيقـــة ، وأن شبكة القنوات التى تواصـــل العمل دون انقطاع تثبت أن المريخيين معاصرون لنا •

اننى أتوقع أن تثير أكثر الأسئلة تعقيـــدا وأعنى به : اذا كان المريخيون موجودين ليس فى خيالنا فحسب ، واذا كانت حضارتهم قد بلغت هذا المســـتوى الرفيع من التطور ، فلماذا لم يتصلوا بنا ؟ اسمح لى أن أجيب على هذا السؤال فى كلمات الأكاديمى « كوبرفيتش » :

« **ربما كانوا قد قاموا بزيارتنا منذ عدة آلاف الســـنين • وتلفتوا حـــولهم ، وقاموا ببعض الفحوص ، واســـتقر رأيهم على أنه لا يوجد ما يستحق أن يفعلوه فى الأرض • وربما كانوا يزورون الأرض حتى يومنـــا هـــذا ، ولكنهم لا يتصلون بنا • لماذا ؟ اننى لعلى ثقة تامة من أن مستوى التطور العقلى الحالى للانسان يمكن أن يتجاوز الى درجة تجعلنا نحن ، سكان العـــالم العصريين ، نبدو ، من هذا المستوى الجديد ، وكأننا لا زلنـــا عند مرحلة أســـلافنا ، رجال الكهوف •** »

قراءة فى فكر .. آحاد هاعام

د . نازك اسماعيل عبد الفتاح

آحاد هاعام (معناه : واحد من الشعب) هو اسم القلم للأديب اليهودى الروسى **آشير جينيز برج** • ولد فى أوكرانيا سنة ١٨٥٦ وتوفى فى تل أبيب سنة ١٩٢٧ • نشأ وسط عائلة من الحسيديم (طائفة دينية أول ما ظهرت كانت بين اليهود البولنديين فى القرن ١٨ وتعاليمها تضع الفكر الدينى والاحساس به فى الاعتبار الأول دون الاهتمام بالطقوس الدينية) فشب مؤمنا بأفكارهم •• درس فى صباه التلمود حتى أصبح علامة فى الشئون الربانية ، كما تعمق فى دراسة الكتاب المقدس • وفى أوديسا حيث استقر زمنا بدأ من عام ١٨٨٤ شق لنفسه طريقا فى ميدان العمل القومى • وهناك بدأ نشاطه الأدبى حيث كتب مقاله الأول سنة ١٨٨٩ « **ليس هذا هو الطريق** » وفيه عبر عن مبادئه وأفكاره الاساسية التى تجسدت فى الرابطة الصهيونية «**أبناء موسى**» التى أنشأها فى نفس العام ، والتى انضم اليها الأعضاء البارزون فى جمعية «**محبى صهيون**» • وقد وضح أهداف هذه الرابطة الصهيونية فى مقاله « **طريق الحياة**» وتتلخص فى ضرورة تحسين وتطوير التعليم العبرى ، خلق الأدب العبرى ، كذلك الاهتمام بالاستيطان فى فلسطين• وتطبيقا لأهداف الرابطة قام عام ١٨٩١ ـ بمساعدة مجلس أبناء موسى فى أودسا ـ بانشاء مدرسة فى يافا انتهت سنة ١٨٩٤ حيث بدأ فى نشر دائرة معارف باللغة العبرية تحت عنوان « **كنز اليهودية** » •

وقد كون أحاد هاعام مدرسة فكرية جديدة للصهيونية عرفت باسمه ـ **الأحاد هباعامية** ـ أو **الصهيونية الروحية**• فهو يعتقد أن الجنس اليهودى وقد تشتت فى العالم فقد القيود والروابط التى تفرضها الشريعة عليهم • لذلك فلابد من انشاء مركز روحى لليهود فى فلسطين ، مركز يتطلع اليه كل اليهود فى العالم على أنه وحى ثقافتهم ومرشد روحهم ، حسب ما كان يتطلع يهود الدياسبورا فى الماضى الى القدس • كما انه لايؤمن مطلقا بالأساليب السياسية والاقتصادية لتأسيس هذا المركز ، التى كان ينتهجها الزعماء البارزون للصهيونية وعلى رأسهم **تيودور هرتسل** •

فى مفترق الطرق •••

وقد اشتهر أحاد هاعام ككاتب مقال ••

فقد كرس جهده لخدمة قضية اليهود القومية عن طريق مقالاته التى جمع معظمها فيما بعد فى كتاب واحد تحت عنوان « فى مفترق الطرق» ، وهو على الرغم من تفكيره الفلسفى الذى تنطوى عليه مقالاته فانه يعبر عنه بأسلوب واضح وبلغة سهلة استقاها من لغة الكتاب المقدس • وهو وقد أطلق على نفسه اسم « واحد من الشعب » يعتبر نفسه المسئول عن افهام هذا الشعب قضيته ، ولهذا الغرض يستخدم الأسلوب السلس المبسط والجملة المركزة السهلة التركيب مبتعدا عن كل لغو وتعقيد حتى يمكن للقارىء العادى أن يفهمه وأن يستوعب ماجاء فى مقاله من أفكار وبيانات •

ومقالاته كلها تدور حول مبدئه الأساسى الذى وضحه فى مقاله الأول ، لـــكنه يعبر عنه فى كل مقال بطريقة تختلف عن عرضـــه له فى المقالات الأخرى ، فهو يتناول المشـــكلة فى كل مرة من زاوية جديدة ، وقد اختار لها موضوعا مختلفا قد يتعلق بالدين أو الفلسفة أو غيرهما ، ويبدأ فى معالجتها بوسائل متغيرة تدور كلهـــا حول بؤرة واحدة فيها يستقر مبدؤه الأساسى ، وهو بسبيله هذه يحاول ابعاد كل ملل وسأم عن القارىء ٠

ويعتبر مقال «موسى» ـ وهو موضوع البحث ـ نموذجا لمقالات أحاد هاعام التى جعلهـــا مسرحا تدور فيــه آراؤه عن الصهيونية الروحيـــة التى يحمل لواءها ٠

وأحاد هاعام اذ يتناول قصة سيدنا موسى التى وردت فى التوراة ـ والتى يعرفها كل يهودى ـ فانه يعرضها من زاوية جديدة تأتى مطابقة لآرائه ومبادئه ٠ ونخرج منها بحتمية الاصـلاح الروحى لليهود ، وضرورة تطهير نفوسهم بعد أن شوهتهـا العبودية التى وقعوا تحت كاهلها آلاف السنين ٠ العبودية التى وصفهم بها موسى والتى تغلغلت فى طبعهم حتى أصبح من العسير على نبى مرسل من عند الله أن يجعل منهم أسيادا مهما نالوا من حرية٠

ومن وجهة نظر هاعام أنه ماجدوى أن يأتى نبى ـ كموسى ـ أو جماعة من بعده بآلاف السنـين ـ كزعماء الصهاينة ـ فيأخذوا بيد اليهود لخلق وطن قومى لهم ، **بينما الشعب مريض فى ذاته بعد أن كبلته العبودية بقيودها على مر الأجيـال وتركت آثارها واضحة فى طبعه ٠**

كيف لهذا الشعب أن يجاهد ويحارب من أجل وطن قومى وهو غير مؤمن بالمبدأ ذاته ٠ **ان الشعب لايزال يفضل البقاء تحت نير العبودية عن الجهـاد والعمل على تحقيق هدف قلة من الزعماء السياسيين لأنه لن يكسب من وراء ذلك سوى عداوة الشعوب المجاورة ٠**

شعب متدهور الأخلاق

وفى هذا المقال يعرض أحاد هاعام صورا عديدة عن فساد نفسية هذا الشعب وتدهور أخلاقه ٠٠ الشعب الذى لم يشكر موسى على حسن صنيعـه وانقاذه لهم من براثن العبودية فى مصر القديمة ، بل راح ينتهز الفرص للاستهانة بالرسـالة التى جاءهم بها من عند الرب ، فهم يخونون ويغدرون حتى لقد وصل بهم الأمر الى عبادة العجل الذهبى عند غياب موسى لتلقى الوصايا العشر من ربه ٠

ويحاول أحاد هاعام ابراز ما ذكر عن موسى من مثابرة وصبر وتحمل للصعاب رغم كل ما لاقى من عناد هذا الشعب ومن عدم تفهمـه للرسالة التى بعث بها الرب اليهم ـ لم ييـأس موسى بل راح يعلم ويقوم ويدرب الجيل الصاعد بعد أن هلك جيله فى الصحراء اثر حكم الابادة ، مؤمنـــا بأن قلة متعلمة خير ألف مرة من كثرة جاهلة ، وبأن هذه القلة الطيبة ستكثر يوما حتى تصبح شعبا كبيرا٠ وهنا نرى بوضوح أن هذا المبدأ هو ما تبنته ـ من الناحية السياسية ـ جماعـة « بنى موسى » التى كان يرأسها أحاد هاعام ٠

وفى فورة حماسه للصهيونية الروحية ضـــد الصهيونية السياسية ، ينادى أحاد هاعام بضرورة بناء هذا الشعب من جديد وخلق معنوياته وتعليمه وتهذيبه ليكون حقلا خصبا لتعاليم الصهيونية ٠ وضرب ـ تأييدا لأقواله ـ مثلا على فشل جهـود موسى حين حاول بث تعاليمه فى شعب لم يـكن مؤهلا نفسيا أو عقليا لتلقى هذه التعاليم ٠

وفى مقال « موسى » الذى نعرضه الآن نستطيع أن نتبين فلسفة وآراء وأفكار أحاد هاعـام مركزة بحيث تغنى عن قراءة مقالاته الأخرى اذ يقول :

حين أسمع البـــاحثين يتفلسفون حول تأثير « أبطال التاريخ » على سير حياة الجنس البشرى ، فيقول بعضهم : « الأبطال » هم خالقو التاريخ ، والشـــعب ليس الا مادة لخلقهم ٠ ويقول البعض الآخر: لا ، لأن الشعب هو القوة الأصلية و«أبطاله» فى كل جيل هم نتيجة حتمية لحالة هذا الجيل ٠٠ حين أسمع هذه المناقشـــات ، أقول لنفسى : ان الفلاسفة معرضون لعدم الرؤية الواضحة الشاملة لـما أمامهم ، وهم يركزون فى البحث عمـا هـــو قريب منهم بطرق معقدة ، ان الأمر هنا واضح ، لأن أبطال التاريخ الحقيقيين ، أى هؤلاء الذين كانوا قوى فعالة فى حياة الجنس البشرى لأجيال طويلة ، ليس من الضرورى أن يكونوا مخلوقات حسـية موجودة فى كل الأوقات ، فى الحقيقة أن لكل بطل تاريخى صورة روحية تعيش فى خيال الشعب على نحـــو يختلف عن تلك الصورة التى تعيش فى الواقع هذه الصورة الخيالية التى يخلقها الشـعب حسب احتياجاته ورغباته وميوله ، هى فى الواقع البطل الحقيقى الذى يستمر تأثيره ، ويمتد أحيانا الى آلاف السنين ، وليس فى الأصل الحسى الذى كان موجودا زمنـــا قصيرا ، والذى قد يختلف اختلافا تاما عن الصورة المرســومة فى خيـــال الشعب ٠

وحين أرى المثقفين يغرقون أنفسهم فى تراب الكتب والمخطوطات القديمة، لبعث«أبطالالتاريخ» فى صورتهم الحقيقية ، وهم مع ذلك يثقون بأنهم يستنفذون بصرهم من أجل «الحقيقة التاريخية» ، أقول لنفسي : كم أن المثقفين عرضة للمبالغة فى تقدير قيمة أخبار هؤلاء الأبطال ، وغالبا مايغيب عن بالهم هذا الأمر البسيط ، بأن كل حقيقة أثرية قديمة ليست حقيقة تاريخية • ان الحقيقة التاريخية هى التى تكشف عن القوى الفعالة فى حياة المجتمع الانساني • ان كل امرىء أدى عملا كبيرا فهو صورة خيالية ، قوة تاريخية فعلية •• وهنا يعتبر وجود البطل حقيقة تاريخية • وكل امرىء لم تبرز صورته فى سير الحياة العامة ، حتى ولو لم يحط وجوده الحسى فى وقت من الأوقات بالشك ، فهو ليس الا واحدا من عشرات الألوف الموجودين • ان وجود كليهما فى حد ذاته ـ بالمفهوم الحسى ـ هو طبعا «حقيقة» لكنها حقيقة لا تقدم ولا تؤخر • لذلك كان الوجود التاريخى هو الذى يتضمن البطل الذى يقدم عملا •

ان فيرتر مثلا لم يكن سوى صورة خيالية ، ولكن تأثيره على جيله كان هائلا ، فقد كثر بسببه عدد المنتحرين ، أى نه موجود حقيقي بالمفهوم التاريخى أكثر من الوجود المادى لأى اشكنازى عاش فى نفس الجبل لا فى الخيال بل فى الوجود الحقيقى ثم مات وراح فى طى النسيان وكان كما لم يكن • لذلك فانى لا أحرك ساكنا حين يتصيد المثقفون أى «حقيقة» جديدة خاصة ببطل تاريخى معروف ، ويؤكدون بالأدلة أن فلانا البطل القومى الذى عاش فى قلب الشعب وأثر على سلوكه لم يكن ولم يخلق ، وأن وجوده المادى لم يكن اطلاقا يشبه صورته التى انطبعت فى خيال الشعب •• فى هذه الأحوال أقول لنفسى •• كل هذا جميل• بالطبع ان هذه « الحقيقة » سوف تمحو أو حتى تغير فقرة واحدة أو فصلا واحدا فى كتب الآثار القديمة • لكن التاريخ لن يمحو بطله ولن يغير ارتباطه به من أجل هذا ، لأن التاريخ الحقيقى ليس له شأن بفلان ابن فلان الذى مات ولم يكن معروفا الا للمثقفين وليس لعامة الشعب •• ان التاريخ يعرف فقط البطل الحى الذى انطبع فى القلوب •• وكان قوة فعالة فى الحياة ، وماذا يهمه اذا كانت هذه القوة فى وقت من الأوقات انسانا حيا يمشى على اثنين ، أو لم يكن فى الأصل سوى صورة ذاتية أطلق عليها اسم انسان محسوس ؟ ان وجوده مؤكد لديه لأن عمله محسوس لديه •

وبناء على ذلك فانى حين أقرأ الهجادا (قوانين وأمثال وأساطير ومواعظ عن القديسين من اليهود) فى ليلة الفصح و روح موسى بن عمرام ـ بطل الأبطال هذا الذى وقف كعمود نور على عتبة تاريخنا ـ حين ترفرف روحه أمامى رافعة اياه الى « العالم الأعلى » ، لا أشعر فى تلك الساعة مطلقا بهذه الأسئلة والشكوك التى يعيرنا بها حكماء الشعوب الأخرى : هل كان موسى الرجل موجودا حقا ، هل عاش حقا وعمل بصورة تتوافق مع تلك التى تقبلتها أمتنا• هل كان حقا « مخلص اسرائيل» الذى أعطى هذه التوراة المحفوظة لدينا ، وما شابه ذلك من الأسئلة • انى أرفض وأدحض ذلك كله بجواب بسيط ومختصر : ان موسى الرجل الأول الذين تطلبون توضيح وجوده وماهية تكوينه ليس الا موضوعا للمثقفين مثلكم ولكننا لنا موسى آخر• موسى الذى تحددت صورته فى قلب شعبنا من جيل الى جيل والذى لم يكف تأثيره على حياتنا القومية منذ القدم حتى الآن • ان وجود موسى التاريخى لا يعتمد مطلقا على أبحاثكم ، وحتى اذا نجحتم فى توضيح واثبات أن موسى الرجل لم يكن موجودا أو لم يكن على صورته ، فان ذلك لم ينقص قدر أنملة من الوجود التاريخى لموسى المثالى ، هذا الذى سار أمامنا ليس فقط أربعين عاما فى صحراء سيناء بل آلاف السنين فى كل «الصحراوات» التى سرنا فيها من مصر الى حيث نحن •

ولأن وجود موسى لا يحوطه عندى أدنى شك ، كما أن ماهية تكوينه واضحة عندى وغير عرضة للتغيير عن طريق أى « اكتشاف » أركيولوجى ، فانى أقول ان هذه المثالية خلقت فى روح شعبنا ـ والرب (يخلق الانسان) على صورته• وعن طريق هذه الصور يحقق روح الشعب رغباته الدقيقة المتأصلة فى تكوينه • لذلك فلا يمكن ـ كما هو معروف ـ أن تستغنى كلية عن « الزخرفة » الكثيرة والغريبة ، كما انه لا يمكن أن نضل فى متاهة التفاصيل حول المبدأ الاساسى ، لكننا حين نتأمل الصورة ، يجب أن نبحث فيها دائما عن المبدأ الأساسى الذى من أجله تكونت النواة ونبتت وخرجت عنها الشجرة كلها •

ولذلك فانى حين أتأمل المسوراة (نظام القراءة الصحيحة لنص التوراة ، والمسوراة تمثل عملا أدبيا جماعيا لعدد من العلماء اليهود يطلق عليهم اسم المسوراثين) بشأن موضوع موسى أسأل نفسى قبل كل شىء : ما هى طبيعة موسى ؟ اى من أى نوع تكون المثالية القومية التى تجسدت فى موسى ؟ أهى تشبه صورة بطل الحرب ، صورة

بطل الفكر الخ .. ونحن حين نمعن النظر في صورة علينا أن نوضح لأنفسنا أولا ما هي خاصية النموذج الذي تخيله الرسام وأراد أن يعبر عنه بصورة .

وحين أتأمل صورة موسى أعود فأسأل : هل هو رجل حرب ؟ لا .. لأنه ليس في الصورة أي رمز لقوة الذراع ، فنحن لم نصادف موسى ولو مرة واحدة قائدا لجيش أو صانعا لمعجزات حربية مع العدو .. حقا لقد رأيناه في ميدان المعركة في حرب العمالقة (قوم من نسل عيسو بن اسحق بن ابراهيم .. كانوا يقطنون جنوب فلسطين وعلى عداء مستمر مع الاسرائيليين) .. ليس كمحارب بل كمراقب لسير الحرب بينما يغدق على أبطال اسرائيل من روحه الأخلاقية ولم يشترك مطلقا في الحرب ..

هل هو رجل سياسة ؟ لا .. انه ليس كذلك .

لأنه حين اضطر الى الامتثال أمام فرعون والى التعارض معه حول أمور سياسية .. أعوزته طلاقة اللسان واستعان بهارون أخيه الذي كان له فما (**سفر الخروج : اصحاح ٤ آيات ١٥ ، ١٦**) .

هل هو مشرع ؟ .. ليس هذا أيضا .. لأنه من المعلوم أن أي مشرع يشرع القوانين لأبناء جيله بما يتفق مع احتياجاتهم في ذلك الوقت وذلك المكان الذي يعيش معهم فيه . لكن موسى يشرع القوانين للمستقبل ، لجيل لم يأت بعد وعلى أرض لم تحتل بعد .. ولم تخف المسوراة عنا انه من بين الشرائع المنسوبة الى موسى ما خرج الى حيز التنفيذ بعد عدة أجيال ، ومنها ما لم يتحقق بعد ..

اذن ما هو موسى ؟...

لقد فطنت المسوراة الى التعريف بموسى وعلمتنا بأقوال جلية : « ولم يقم بعد في اسرائيل نبي مثل موسى » (سفر التكوين اصحاح ٣٤ آية ١٠) .. نبي هو موسى ، وليس نبيا كسائر الأنبياء الذين تجلى وجودهم الحسي بين شعبنا بصورته الحقيقية في عصر الملوك فقط ، الا أن الاجيال المتأخرة قد وصفت موسى بأنه « **سيد الأنبياء** » . انه الصورة المثالية للنبوة الاسرائيلية بمفهومها الخالص ..

أعود فأتأمل كل ذلك من خلال قراءاتي ومن خلال التمعن في شأن تكوين النبوة الاسرائيلية ، فأرجع كل شيء الى الأصول الآتية :

هناك صفتان أساسيتان للنبي ، بهما يختلف عن سائر بني الانسان :

أولا : ان النبي هو رجل الصدق ، فهو يرى الحياة كما هي ، يحفظ أغراضها بلا أي ميول شخصية ، يقول ما يرى طبقا لما رآه تماما . انه يقول الصدق لا لأنه يرغب في ذلك ، لا لأنه بحث ووجد ، بل لأنه ملزم ، لأنه مجبر على فعل ذلك ، ان له مع الصدق ارتباط خاص ليس في مستطاعه أن يتحرر منه ، حتى ولو أراد أن يتحرر . وجميل قول أحد الباحثين الانجليز : **كارليل** .

« **ان في استطاعة أي انسان أن يصل الى مستوى النبي في طلب الصدق ، ولكن لتحقيق ذلك عليه أن يتمتع بقوة ارادة وأن يبذل جهدا مضنيا في سبيل ذلك** .

ان النبي لا يملك الا أن يكون كذلك لأن هذا هو جوهر طبيعته .

ثانيا ـ ان النبي انسان متطرف : انه يقصر عقله وقلبه على مثاليته ، فيها يجد نهاية الحياة ، ومن أجلها يريد أن يستعيد الحياة الى أبعد حد . انه يطوى في قرارة نفسه عالما كاملا مثاليا ، وهو يبذل جهده لاصلاح العالم الحسي الخارجي . انه يعلم علم اليقين أن ذلك يجب أن يكون ، وهذا يكفيه لكي يتفانى في أن يحوله الى حقيقة واقعة . انه لا يستطيع أن يجادل في هذا الشأن ولايمكنه الا أن يجاهد في سبيل تحقيقه ولو عارضه الوجود كله .

ومن هاتين الصفتين معا تبرز صفة ثالثة وهي: **سلطة الصدق المطلق في نفس النبي في قوله وفي عمله** . وبكونه رجل الصدق لا يمكنه الا أن يكون أيضا رجل العدل . فما هو العدل اذا ان لم يكن الصدق ذاته . ولكونه مثاليا في صدقه فهو لا يستطيع أن ينحرف بالعدل كما انه لا يستطيع أن ينحرف بالصدق لأي هدف ثانوي .

ان عدل النبي هو عدل مطلق خالص ، يتحرر من القيود والحدود التي تتصل بالحاجات الاجتماعية والميول الشخصية .

ان النبي لا يستطيع أن يعدل الحياة كلية طبقا لميول روحه من جهة ، ولا أن يخدع نفسه ويتجاهل نواحي النقص في الحياة من جهة أخرى . كما أنه لا يستطيع أن يستسلم مطلقا لحياة الحاضر التي انغرس فيها .

ان هناك فكرة شائعة تعتبر النبي قبل كل شيء «**متنبيء بالمستقبل**» . حقا انه ليس للنبي في

عالمه الا رؤى قلبه بشأن المستقبل لـ«**آخر الايام**»، بهـــا يفرح ويحزن من وقت لآخر ، حين تمتلىء «**كأس الاحزان**» ولا يملك هو الا أن يســـتغيث ويسخط على الاثم الذى يراه من حوله فى حياة الحاضر •

وكما أن النبى لا يمتثل لحياة الساعة، كذلك فان حياة الساعة لا تمتثل له ، ولا تتقبل تأثيره الروحى على طريق الاســـتقامة الذى يعبر أولا مسالك معروفة ، فيها يتكيف مع ظروف الحياة الخارجية حتى يستطيع أن يصمد أمامها • هذه المسالك هى بعض «الرسل» الذين لا يستطيعون أن يصلوا حقا الى مستوى النبى ، وتعتبر غايته غريبة بالنســـبة اليهم » ولكنهم قريبـــون اليه بروحهم أكثر من العامة وقادرون على التأثر به الى حد معـــلوم • هؤلاء «الرسل» هم كهنة المثالية النبوية، الذين يقفون بينه وبين الحياة، ويسيرون تأثيره فى طرق معوجة غير ملتفتين الى طهارة هذه الطرق •

هكذا أصور لنفس النبى فى صورته الطاهرة • اننا نجد الخطوط الاساسية لهذه الصورة فى كل أنبياء الصدق ، الذين قاموا على اسرائيل من أيام هوشـــيع وعموس حتى ارميا وحزقيال ، ولكنهم بينهم تسطع الصـــورة المثالية لسيد الانبياء بكل بهائها وضيائها •

الصراع بين النبى وبين الحياة

حين أتـــم موسى تعليمه وخـــرج الى معترك الحيـــاة ، صار يطلب الحق والعدل • عندئذ بدأ النزاع الابدى بين النبى وبين الحياة •

«رجل مصرى يضرب رجـــلا عبريا » (سفر الخروج : اصحـــاح ٢ آية ١١) القـــوى يركل الضعيف بكبرياء : كانت هذه الظاهرة هى قصة كل يوم • فيثور النبى ويساند الضعيف • وحين يتعرف على الحيـــاة أكثر اذا به يصادف ظاهرة أشد ايلاما : « اثنان من العبريين يتشاجران » • (سفر الخروج : اصحـــاح ٢ آية ١٣) أخوان ، كلاهما ضـــعيف ، كلاهما عبد لفرعون . وحين يراهما يتضـــاربان ، تثار روح العدل فى قلبه ويشـــتعل غضبه بسبب نزاع لا شأن له به • ولـــكنه قد أدرك هذه المرة انه ليس بالأمر الهين أن يحـــارب حرب العدل لأن الحياة أقوى منه •

ومن يريد أن يقف عكس تيارها تودى به للخطر • ولم تفده هـــذه التـــجربة فى أن يكون بصيرا بالعواقب ، حريصـــا على نفسه ، ان غيرته على العدل تسببت فى طرده من بلده وموطنه •

ويذهب باحثا عن مكان جديد يقيم فيـــه •• وبينما هو جالس الى البئر خارج المدينة ، ولم يجد بعد صحبة تستضيفه •• اذا به يســـمع صوت العدل مرة آخرى •• فيهرع للمساعدة حالا •• لم يكن عبريان يتشاجران هـــذه المرة ، بل أبناء شعب آخر ، شعب لا يعرفه • ولكن ماذا يهم ؟ ان النبى لا يفرق بين انسان وانسان ، ولكن بين صالح ومذنب •• فهو يرى رعاة أقوياء يسلبون حق نساء ضعيفات «فقام موسى وساعدهن» (سفر الخروج : اصحاح ٢ آية ١٧)

هذا هو كل ما نعرفه عن حياة موسى الى حين وقوفه أمام فرعون ، وعمره آنذاك ثمانون عاما • ولم تحسب المسوراة كل هذه السنين ، ولم يهتم بأحداثها ، لأن هذه السنوات لم تكن سوى تمهيد واعداد لمهمة النبى ، اذا استثنينا هـــذه الاحداث الثلاثة التى صادفت النبى فى خطواته الاولى على مسرح الحياة • ونحن نرى أن لثلاثتها مضمونا واحدا : **صراع النبى مع الحياة من أجل الحق** •• وهذا الصراع هو الذى أرادت المسوراة أن تؤكده لكى تثبت لنا أن النبى متـــوج بنزعاته النبوية حتى فى أول طريقه • وينسحب هـــذا على بقية سلوكه ، لأنه بعد ذلك أيضا ، فى كل أيام تجواله الطويلة ، لم يكف عن شن حرب العـــدل والحق بلا توقف الى أن حانت الســـاعة ليكون مخلص شعبه ويعلم الحق لبنى الانســـان •• لا بالنسبة لجيله فقط بل لأجيال كثيرة •

وحلول هـــذه الســـاعة العظيمة كانت فى الصـــحراء ، البعيدة عن ضجيج الحياة • فحين أراد النبى أن يعيش فى ســـلام ، بعد أن هلكت نفسه فى حربه الابدية ، ترك الناس وعمل كراعى غنم ، يذهب بها الى الصحراء ، « وجاء الى جبل الرب ، الى حوريب » (سفر الخروج : اصحاح ٣ آية ١) • وهناك أحس بأن الراحة بعيدة المنال • وشعر أنه لم يكمل رسالته بعد • ان ثمـــة قـــوة خفية فى أعماقه تدفعه وتقول له : ماذا لك هنا ، اذهب اعمل ، اذهب حارب ، فلهذا خلقت • وهو يريد أن يشغل نفسه عن هذا الصـــوت ولكنه لا يستطيع ، ويسمع النبى « **صوت الرب** » فى أعماقه سواء أراد أو لم يرد ، «فقلت له لن أذكره

فكان فى قلبى كنار تشتعل مغلقة على عظامى وتعبت من التحمل ولم أستطع » ٠

ويذكر النبى أنه فى شبابه ، حين اعترك الحياة لأول مرة ، كانت النار تشتعل فى قلبه ، ولم تدعه فى راحة ٠ ولم تخمد فى صدره النار، رغم ما بذل من جهد لكي يسود العالم الحق ٠ ولم ينجح بعد فى مهمته برغم أن الحرب قد استنفذت أجمل سنين عمره كما استنفذت قوته، حتى وصل الى الشيخوخة . وسوف تتخلى عنه نضارته حالا فيصير كشجرة عقيمة بلا ثمار ، مثل هذه الشجيرة التى أمام عينيه ٠

الآن يمكنه أن يجد طرقا جديدة لتحقيق هدفه وليحصل فى شيخوخته ما لم ينجح فى الحصول عليه فى صباه ٠ ماذا يجب أن يفعل ولم يفعله ، ولماذا لا تزال النار تضطرم فى قلبه وتقلق راحته الآن ؟ ٠

ويسمع النبى فجأة « صوت الرب » فى أعماقه ـ الصوت المعروف لديه جيدا ـ يناديه من أعماق قلبه « أنا اله آبائك ، لقد رأيت ذل شعبى فى مصر ، اذهب الآن فأرسلك الى فرعون فتخرج شعبى بنى اسرائيل من مصر » (سفر الخروج : اصحاح ٣ آية ٦ ـ ١٠)

اله آبائه ، ذل شعبه ، كيف استطاع نسيان ذلك حتى الآن ؟ ٠ لقد عبد اله العالم بصدق واخلاص ، وحارب كبطل من أجل نصرة الحق ، فى مدين وفى كل مكان وطئته قدماه ، تفانى دائما فى انقاذ المظلوم من يد ظالمه وألقى مواعظ عن الحق ، عن السلام وعن الصدق ، ولكنه نسى اله آبائه ونسى شعبه ، فلم يخطر بباله الذل الذى يلقاه فى أرض مصر ٠

ويزدهر أمل جديد فى قلب النبى ، ومن لحظة لأخرى يقوى ويكبر ، ومعه يشعر أن قوته تشتد وأن شبابه يتجدد ٠ الآن يعرف الطريق الى الهدف الذى سعى وراءه طيلة أيامه ٠ لم تنفذ قواه بعد مع أناس غرباء كان هو فى نظرهم غريبا ، وعلى الرغم من سكنه معهم سنين طوالا، لم يهتموا به ولم يصغوا لدروسه ٠ واذا نادى باسم ربهم لم يصدقوه ٠ لكن الآن هو ذاهب الى اخوته أبناء شعبه وسيتحدث اليهم باسم اله آبائه وآبائهم ، سيعرفونه ويحترمونه ، سيفهمون كل ما يتحدث به وسيفعلونه ، ومملكه الحق والعدل (يقصد فلسطين) التى حمل لواءها فى قلبه حتى الآن ستقام على يد شعبه هذا الذى يخرجه من بيت العبودية ٠

والمبدأ كبير وجميل جدا ٠٠ حتى أن النبى قد نسى للحظة كل العقبات التى فى طريقه ، فاذا به يتخيل نفسه فعلا فى مصر وسط شعبه ٠ حقا لن يذهب لفرعون وحده ٠٠ يعرف هذا منذ البداية ، لأن رجلا مثله لا يعرف التملق لن ينجح فى استمالة قلوب الملوك لرغبته لكنه سيأتى أول كل شىء الى شعبه ويجمع «شيوخ اسرائيل» ، سوف يكشف لهم أولا عن البشرى الكبيرة ، أن الرب تذكرهم ، وتفهمه خبرة الشعب ، «ويسمعوا لصوته» ، ويذهبون معه الى فرعون ليبلغوه كلمة الرب باللغة التى يفهمها ولكن ماذا يحدث اذا لم يستجب « شيوخ اسرائيل » لصوته لانهم لم يصدقوا رسالته ؟ ٠ حينئذ يعرف ماذا يفعل ٠ لن يضيع هباء ما تعلم فى بيت فرعون على يد السحرة ٠ حقا ان نفسه تبغض السحر ، ولكن ماذا يفعل ولم يصدقه «شيوخ اسرائيل» وليس هناك ثمة طريق آخر الى قلبهم ٠

ان « أبناء الرب » أيضا يسقطون ، والنبى فى حياته « لحظات سقوط » فيها تغادره نبوته ، ويجذبه « اللحم والدم » الى واقع الحياة ، ولكنه لم يكف لحظة أن يكون ما يجب أن يكون ، ما هو مجبر أن يكون ، رجل الصدق والعدل ٠ وكادت تخطر ببال موسى فكرة : أن يجتذب له القلوب بالسحر والشعوذة ٠ و «النبى» فى داخله يعارض بشدة هذه الفكرة الغبية «كن ، لا تكون» ، فمنذ بدأ يسمع «صوت الرب» كانت اللغة أداة تقديس فقط ، صورة ظاهرة للصوت الالهى الذى فى أعماقه ٠ ولكن «رجل كلام» (سفر الخروج : اصحاح ٤ آية ١٠) رجل يجعل من البلاغة سلاحا للحصول على أغراضه دون أى ربط بما يجيش فى صدره ٠٠ انه لم يكن رجل كلام «لا من الأمس ولا أول أمس » ، ولن يكون اليوم ولا الغد أيضا٠ لن يدفع ثمنا كهذا حتى من أجل خلاص شعبه ٠ واذا لم يتحقق الهدف الا عن طريق السحر فليتحقق على يد آخرين ، أما هو فسيبقى بصدقه وحيدا فى الصحراء « ياربى ارسل من ترسل » (سفر الخروج : اصحاح ٤ آية ١٣) ٠

ولكن ليس من السهل على النبى أن يبقى فى الصحراء ٠ النار المضطرمة داخله أصبحت الآن لهيبا يحفزه على العمل ٠ هذه النار لن تخمد ولن

تمنيه براحة الى أن يجد طريقا ليخرج تفكيره الى حيز التنفيذ ·

وأخيرا يجد النبى مطلبه ، « المرشد » الذى يبلغ رسالته للشعب · ان له أخا فى مصر ، من سبط لاوى ، يعرف كيف يســتغل الكلام طبقا لحاجة الزمان والمكان · سيصدقه بدون سحر ، ويذهب معه الى الشيوخ والى الملك أيضـا · ان «كاهن» المستقبل يعرف كيف يجد المفتاح المناسب لقلوبهم ·· « وتتحدث اليه ·· ويتحدث هو عنك الى الشعب فيكون لك فما وتكون له الها» (سفر الخروج : اصحاح ٤ آيات ١٥ ، ١٦)

وتحقق الهدف الاول · غرق فرعون وجنده فى البحر الابيض · ويقف موسى على راس شعبه الحر لقيادته الى أرض الآباء «حينئذ يغنى موسى» (سفر الخروج : اصحاح ١٥ الآية الاولى) · لقد فاضت أحاسيسه وانصــهرت فى أغنية ، وهو سعيد · ولم يعرف النبى حينئذ انه لم يزل فى بداية الطريق ، حيث لم يبدأ بعد العمل الأصلى والأكثر صعوبة · فقد هلك فرعون ولكن أعماله مازالت قائمة · السيد كف عن كونه سـيدا ، ولكن العبد لم يكف عن كونه عبدا ، والشــعب الذى تعلم فى بيت العبودية جيلا بعد جيل ، لن يستطيع أن يستأصل من قلبه آثار هذا التعليم مرة واحدة ·· وأن يكون حرا حقيقيا حتى بعد أن أزيحت عنه الاغلال ·

ولكن النبى يؤمن بالقوة المثالية ·· وهو يعلم تماما أن المثالية الكبرى التى يستطيع أن يقدمها لشــعبه هى أن يتمكن من استئصــال العبودية المتأصلة فى نفس الشعب ، وأن يخلق قلباً جديداً لهذا الشــعب ، قلبا مملوءا بالقوة والرغبــة فى السمو كما تتطلب منه رسالته الكبرى ·· ويجمع النبى شعبه « تحت الجبل » ويقرع أمامه السماء وسماء السموات ويريه « اله آبائه » فى صورة جديدة بكل عظمته الأبدية ·

« أن لى كل الأرض » (سفر الخروج : اصحاح ١٩ آية ٥) ليس كما حسبتم حتى الآن ، أنتم وباقى الشعوب ـ نادى اله اسرائيل من «وسط النار» ـ ان لكل شعب ودولة آلهة لهم ، أقوياء يحاربون بعضهم البعض ، ويهزمون بعضهم البعض ، كالشعوب المستعبدة لهم ·· ليس كذلك · ليس فى العالم اله اسرائيل فقط واله مصر فقط ·· ولكن الها واحدا ·· كان وكائن وسـيكون هو سيد كل الأرض وحاكم كل الشعوب ، هو اله آبائكم · العالم كله من صنع يديه ، وقد خلق الانسان على صورته ، ولكن أنتم يا بنى ابراهيم مختـاره ·· اختاركم لتكونوا له شـعبا مختارا « مملكة كهنة وشعب مقدس » (سـفر الخروج اصحاح ١٩ آية ٦) ، فلتقدسوا اسمه فى العالم وتكونوا آية لبنى الانســان ، وتقيموا حياتكم الخاصــة والاجتماعية على أسس جديدة مشــبعة بروح الحق والصدق ·

« فلتتبع الصدق » (ســفر التثنيه اصحاح ١٦ آية ٢٠) ، « فلتبتعد عن قول الكذب » (سفر الخروج اصحاح ٢٣ آية ٧) لا تتودد الى الأشداء · لا تؤذى الغريب ، اليتيم ، والأرملة ، ولا ترجحوا كفة الضعفاء أيضا ، ولا تؤيد المسكين فى أمره ·· لا بغض وغيره ولا حب وعطف ، فكلها تفســد الخط وتعوج المستقيم بل التزموا الصدق والعدل

« هل سمع شعب صوت الرب يتكلم من وسط النــار (سفر التثنية اصحاح ٤ آية ٣٣) أشياء ســامية كهذه ، والشعب الذى سمع مثل هذا والذى كان غارقا فى العبــودية والاهانة مئات السنين ، كيـف يمكنه الارتقاء من ذلك ، وكيف لا يشعر بكل خلجات قلبه بالنور الذى يشع عليه لتطهيره من دنسه ؟ ·

هكذا يفكر النبى ، والشــعب مقتنع بهذا التفكير بل وينادى بصوت واحد : « سنفعل كل الاشياء التى تحدث بها الرب » (سفر الخروج : اصحاح ٢٤ آية ٣)

ويترك النبى المعسكر بقلب مطمئن ، ويذهب ليتعبد على رأس الجبل ، وليتم شريعة الصدق ، ولكن لم يمض وقت طويل على غيبة النبى عن أعين الشعب حتى انفجر فى داخلهم الاحساس بالعبد· وفى لحظة واحدة انهــدمت «**أبراج الروح**» التى شيدها النبى على أسس ايمانه بالقوة المثالية · «**صوت الرب**» اختفى أمام «صوت الشــعب» · والكاهن الذى وثق فيه النبى ليكون له « فما » أمام فرعون وأمام الشعب ، جذبه تيـار الشعب وصنع له «الها» وفق هواه ، «وبنى أمامه محرابا» فقد تصرف وفق حاجة الساعة ·

ليس هناك حد لكرب النبى ، كده وتعبه ، الرســالة العظمى التى رآها فى نبوءة لشعبه ،

الأمل الذى بزغ فى طريقه الصعب فسر نفسه٠٠ كل شىء أصبح هباء ٠٠ لقد داهمه اليأس وكلت قـــواه ٠٠ فسقطت « ألواح العهـد » من يده وتهشـــمت ٠٠ وتزعزعت ثقته فى نفســه وفى عمله ٠٠ لقد أدرك الان ماهية صعوبه خلق «شعب مختار» من مادة عكرة كهذه ، وللحظة خطرت على باله فكرة : أن يترك هذا «الشعب العنيد» وأن يقدم «ألواحه» الى العدد القليل الذى يؤمن بعهده، فيقيمـــوا شريعته ويجذبوا بهـا تدريجيا قلوب الصالحين من بنى الانسان الى أن يصبحوا «شعبا كبيرا» (سفر الخروج : اصحاح ٣٢ آيه ١٠) أما هو فيعود الى الصحراء ٠٠ الى غنمه ٠

ولـــكن النبى ليس بكاهن لـــكى يستسلم بسهولة للحياة ، وليغير ميول قلبه تبعا لها ٠٠ لقـــد زال انفعـــاله الاول فعاد لرسالته بتصميم للسير قدما مهـــما كان ، فهو الان يعرف العمل الصعب الذى سيقوم عليه فى المستقبل ٠

وفى «**انقلاب مفاجىء**» انسلخت عنه عقيدته، فقد عرف أن بالآيات والمعجزات وب «رؤى الرب» يمكن اثارة الحماس لفترة ولـكن لا يمكنها خلق قلب جديد ولا غرس شعور وميول بصورة كاملة ومستمرة ٠ وبنـاء على ذلك فقـد تذرع بالصبر وأخذ على عاتقه عبء تعليم هذا الجمع تدريجيا الى أن يكون مستعدا لتقبل رسالته ٠

وهـــكذا تنقضى الفترة الاولى ، النبى يعـلم ويدرب ، يصبر ويعفو ، وفى قرارة نفسه يعزيه الامل بأنه لن يطـل به الزمن حتى يثمر تدريبه ويرى بعينيه شعبه وقد حقق رسالته ووصل الى أرض ميراثه ٠

وهنا قصة الجواسيس

شعب ســـائر ليحتل أرضا قومية ، ليخلق لنفسه حيـــاة قومية ، حياة تكون نموذجا لبقية الشعوب ، واشاعة سوء واحدة سوف تؤدى به لليأس وتجعله يدير ظهره للمستقبل الكبير !٠

ولكن النبى لا يصمد أمام الاهانة هذه المرة ، فقد تأكد الآن أن أمله لا يقوم على أساس ، وأن التعليم لن يفيد شـــعبا منحطا كهذا ولن يؤهله ليكون موضوعا لرسالة عظمى ٠ وحالا يحكم النبى (الصحيح أن الرب هو الذى أصدر هـــذا الحكم جزاء عبادتهم للعجل الذهبى كما جاء فى التوراة) على جيله بالفناء ، وبأن يبقى فى الصحراء أربعين عاما « حتى نهاية هذا الجيل » ويقـوم بدلا منه جيل جديد ، يولد ويكبر فى حريه ، ويتعلم منذ صباه التوراة فتكون حفاظا له فى أرض المستقبل ٠

وعند اكتمال الاربعين عام ، وقد استعد الجيل الجديد لكى يصنع نهايه لحياة التشرد فى الصحراء، ولكى يعود الى العمل القومى الذى كان قد توقف، اذا بالنبى يموت ٠٠ ويقف رجل آخر على راس الشعب ويقوده الى أرضه ٠

لماذا مات النبى ولم يكمل عمله بنفسه ؟ ٠

ان المسورة ــ كما نعرف ــ لم تعط تفسيرا وافيا للامر ٠ فقد تصورت أن ذلك يجب أن يحدث ٠ فحين حانت الساعه لتحويل الخيال الى واقع ، لم يعد النبى يستطيع الوقوف على رأس الشعب، واضـــطر لان يخلى مكانه لآخر ؛ لانه فى تلك الساعه بدات فترة جديدة ، فترة تنحى النبوة ، فترة الخضـــوع والصلح المفروضين فى حــرب الحياة ٠ وأخيرا تنطبع على الواقع صوره مختلفه جدا عن تلك التى راى النبى فى النبوءة ، لذلك فقد كان من الأفضل ان يموت فى الصحراء عن أن يرى ذلك بعينيه ٠ «وسيرى الارض أمامه ولن يات الى هناك » ، فقد قاد شعبه حتى «الحدود» ، أعد قلبه من أجـل المستقبل ، ورسم له الصورة الساميه التى يرفع اليها عينيه فيجد فيها النصر٠ ومن الان فصـــاعدا ياتى آخرون اكثر قـدرة على التكيف مع الحيـاة ، ليصنعوا ما يصـنعون ، ويحصلوا على ما يحصلون ، سواء قل أم كثر ٠ ولكن على كل حال ليس ما أراد النبى ان يحصل عليه ولا كيف أراد أن يحصل عليه ٠

لقد عاش النبى بعقيدته ومات بعقيدته ٠ ان كل مســـاوىء الحيـــاة التى صادفته فى أيامه لم تستطع أن تيئس قلبه من كل أمل فى المستقبل أو أن تعكر صفاء الصورة المضيئة من بعيد ٠ فقد مات بوجه مضىء وكلام وتسابيح التوبة على شفتيه حتى آخر أيامه ٠ مات ــ حسب أقوال المسوراة ــ «بقبله» ٠٠ بالتصاقه الى هذه الفكرة التى كرس لهـا حياته ، ومن أجلهـا عمل وصبر حتى لفظ أنفاسه الاخيرة ٠ مات بعد أن أتم ما ألقى اليه لعمله ، بعد أن تحمل عبء الحياة وصمد كل أيام كصخرة صلبه فى قلب البحر ، التى لا تميل الى ناحية أو تحنى رأســـها للامواج المتلاطمة أمامها محاولة انتزاعها من مكانها ٠

بين التفاؤل والتشاؤم

قلنا ان الرب (خلق الانسان) على صورته . وفى صورة موسى هذه حقق روح شعبنا جوهر طبيعته . وحسبنا قول الربانيين : يوجد فى كل جيل شعاع من روح موسى : فان ضياء موسى يمتد ويشع وسط الظلام فى حياة شعبنا فى كل الاجيال . والأمر لايحتاج الى نظرة طويلة. يكفينا أن نفتح «كتاب الصلاة» لنستدل من كل صفحة تقريبا على أن الرغبة اللاشعورية فى تحقيق المثالية النبوية فى كل محيطها الابدى لم تترك شعبنا حتى فى أحرج الفترات. ومع كونه معرضا للخطر دائما ، هاربا من بلد لآخر من قبل مضطهديه ، فلم يكن لهذا الشعب منذ الازل حياة حاضرة . لقد كان غارقا فى الحزن دائما ، مشبع بالغضب والمرارة على الكرب والبؤس الذى يتضمنه الحاضر، ولكنه مع ذلك كان مليئا بالآمال اللامعة والايمان العميق بنصرة الصدق والعدل فى المستقبل. والى جانب أمله وايمانه كان يبحث دائما ويجد فى نبوات الماضى التى رأت فيها أفكاره وعمل على زخرفتها ليجعل منها « **مرآة المستقبل** » . حتى اللغة العبرية ـ لسان حال اسرائيل ـ ليس فيها «**حاضر**» ، بل «**ماض**» و «**مستقبل**» فقط .

وبلا سبب انقسمت الآراء واختلفت الى حد كبير حول الميل الاساسى لروح شعبنا : هل هى روح تفاؤلية أم تشاؤمية . ان فيها هذا وذلك، لكن التشاؤم فيها مرتبط بالحاضر ، والتفاؤل مرتبط بالمستقبل . هكذا كان الانبياء وهكذا هو الشعب أيضا .

فترة قصيرة واحدة كانت لشعب اسرائيل حديثا ، من عهد قريب ، بعد أن كلت قواه من كثرة الكد والعمل ، فبدأ يرغب فى الحاضر : أن يستمتع بحياة الساعة ، ككل الشعوب وبدون أن يطلب من الحياة أكثر مما تستطيع اعطائه ، ومنذ أثيرت فيه هذه الرغبة وقد أصبحت له «مثاليه» . **فى هذه الفترة أيضا بدأت تظهر حركة الجدل حول طبيعة الروح النبوية** . ان أبناء هذه الفترة لم يندموا على أخطاء آبائهم من جيل لجيل ، بل أبعدوا عن ذهنهم التفكير فيها ، فقد اتضحت لهم ضرورة استبعاد أخطاء هذا الماضى من أجل تحقيق مثالية الحاضر . . ونهاية الامر كانت ـ كما هو معروف ـ أن الحاضر أيضا لم يتحقق . وعلى الرغم من الجهود التى بذلت فى هذه الفترة لتخريب عالم وبناء عالم ، بقى الخراب وحده كما بقى الاحساس الأليم لضياع القوة هباء .

ولكن ذلك كله كان حدثا مضى ، تقريبا مثل «تغليف وابطال» المعرفة الذاتية لفترة قصيرة . فان «النبوة» توارت لفترة عادت بعدها وقهرت حاملها وتمكنت منه رغما عنه . وكذلك الشعب اليهودى عاد وفهم نفسه على الرغم منه . ونحن نرى «**ضياء موسى**» يبزغ ثانية ويعلو ، كما نرى نفس الروح التى نادت على موسى من قبل آلاف السنين وأرسلته لتأدية رسالته رغما عنه ، تعود وتنادى الآن أيضا الجيل الحاضر : « والذى يخطر ببالكم لن يكون اذ تقولون نكون كالأمم ، حى انا ، إنى أملك عليكم بيد قوية » . .

فكر خطير للغاية

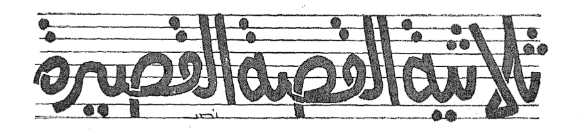
واضح من فكر أحادها عام انه ينطوى على اتجاه خطير للغاية . لانه يدعو الى عودة اليهود الى فلسطين وتكوين وطن قومى لهم ، ولكن على أساس من نوعية خاصة من الشعب اليهودى المنتشر فى العالم ، تخلو نفوسها من صفات الذلة والعبودية القديمة وتتسم بالثقافة والطموح الشديد والايمان المطلق بسيادة الشعب اليهودى وكفاءته ، بحيث يتمكن بعد ذلك من تنفيذ أحلام الصهيونية فى التوسع والانتشار والسيطرة لا على منطقة الوطن القومى التى يطمحون فيها ولكن على العالم أجمع .

كذلك فاننا نستشف من هذا المقال انه يحمل حملة شديدة على استسلام الشعب اليهودى . وهنا يحث الشعب على أن ينفض عن نفسه الاستسلام والعبودية وينسى الماضى ويعيش حاضرا مزدهرا ويسعى لتحقيق مستقبل أكثر ازدهارا. كما انه يثير فيهم روح المثابرة والحمية ، ضاربا لهم المثل بموسى الذى ما حقق هدفه الا بالصبر والمثابرة .

وحين يبرز عدم وجود « حاضر » فى نحو اللغة العبرية ، فانه يدفعهم لان يكون لهم حاضر ينتمون اليه ومستقبل يسعون اليه .

وعلى الرغم من دعوة أحادها عام للحق والعدل والصدق ، فانه يؤمن ايمانا راسخا بأن اليهود هم الشعب المختار ، عليهم يقع عبء نشر القيم والمبادىء بين الشعوب . والواقع انه عدل غير مطلق فبينما هم ينادون بالعدل ، يغتصبون أرضا ليست لهم .

نازك اسماعيل عبد الفتاح



جلال العشرى

رحلة طويلة وشاقة تلك التى قطعها يوسف الشارونى فى مسيرته الصاعدة نحو التأليف الابداعى فى القصة القصيرة ؛ فبعد مجموعته الأولى « **العشاق الخمسة** » ١٩٥٤ ، جاءت مجموعته الثانية « **رسالة الى امرأة** » ١٩٦٠ ، وبعدها جاءت مجموعته الجديدة « **ازحام** » ١٩٧٠ ؛ **واذا كان يوسف الشارونى فى مجموعته الأولى قد أعلن عن ميلاد كاتب قصصى موهوب ، يبشر بحصاد فنى وفير ، فقد عبر فى مجموعته الأخرى عن كاتب يجمع بين الموهبة الفنيه والقدرة التعبيرية ويمزجهما معا بأسلوب فريد متميز ؛ أما مجموعته الأخيرة فقد توج بها رحلته القصصية ، مؤكدا قدرته على المواكبة والاستمرار ، فارضا نفسه معلما بارزا من معالم الاتجاه التعبيرى فى القصة العربية القصيرة .**

زحام حول القصة القصيرة

واذا كانت المجموعة الأولى بمثابة حرث الأرض ، وكانت المجموعة الثانية بمثابة بذر البذار ، فالذى لا شك فيه أن المجموعة الثالثة والجديدة هى بمثابة طرح الثمار فى حقل هذا الكاتب القدير ؛ على أننا لن نستطيع أن نقيم هذه « **الثلاثية** » القصصية تقييما نقديا متكاملا ، بل لن نستطيع أن نقيم نتاج يوسف الشارونى بوجه عام ، مالم نضعه فى تيار عصره ، وفى اطار ظروفه الثقافية والمجتمعية على حد سواء ؛ وفى تقديرى أن هذا جميعية لا يتم الا بالعودة الى بواكير القصة القصيرة منذ نشأتها الأولى عند جيل الرواد ، ثم تطورها عند زعماء المدرسة الحديثة ، ثم تفرعها بعد ذلك الى تيارين رئيسيين ، أحدهما هو **التيار الواقعى** ذو الصوت العالى والطاغى ، والآخر هو **التيار التعبيرى** بلونه لشاحب وصوته الخفيض ؛

● كل عمل فنى إيمان بخصوبة الذهن البشرى ، والحياة البشرية والعالم المحيط بهما ، وأعمال كل فنان تعبير عن مدى هذا الإيمان .


ى . الشارونى

فبهذا نستطيع أن نفرز بعض ما فى نفوسنا نحن أبناء هذا الجيل ، وبه نستطيع ان نتعرف على بعض القوى المتصارعة التى أسهمت فى تشكيل ملامح الجيل الماضى ، وبه أخيرا نستطيع أن نتسهم بعض الظواهر الفكرية والفنية الطافيه فوق سطح مجتمعنا الحاضر .

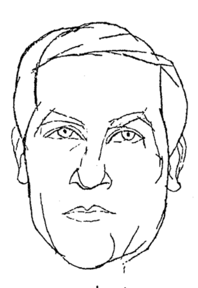
وعلى مشـــارف هذه الرحلة فى ضمير يوسف الشـــارونى ، أبادر فأقول ان هذه « الثلاثية » القصصية او هذه المجموعات القصصية الثلاث ، ليست كل نتاج هذا الكاتب ، **فله الى جوار حصاده الابداعى فى القصة القصيرة ، حصاد آخر فى حقل التأليف النقدى أو الدراســـات الأدبيه** ، له كتاب « **دراســـات أدبية** » ١٩٦٤ ، وكتاب « **دراسات فى الأدب العربى المعاصر** » ١٩٦٤ ، وكتاب « **دراسات فى الرواية والقصة القصيرة** » ١٩٦٧ ، على أنها ليست الدراسات التى تجعل من كاتبها ناقدا محترفا له مذهب وصاحب اتجاه ، بمقدار ما تجعل منه أديبـــا منظرا لأدبه ، وناظرا لأدب غيره من خلال رؤاه الذاتية وانطباعه العام **فنقده تنظير لأدبه ، على نحو ما يكون أدبه تطبيقا لنظريته فى النقد ، تماما كما كانت نظرية العقاد فى الشعر تنظيرا لأشعاره ، وكما كنت مسرحيات بريخت تطبيقا لنظريته فى المسرح .**

وعلى ذلك ، فيوسف الشارونى **أديب بالجوهر ناقد بالعرض** ، الا أنه على عكس كثير غيره من الأدباء قد أوتى الوعى الفلسفى الذى جعله يحاول باستمرار أن يفلسف أدبه ويطل عليه من الخارج، فاذا به يبدى عليه من الملاحظات النقدية ، ويصدر عليه من الأحكام التقويميه ما مكنه فى نهاية الأمر، وعلى حد قوله ، من أن يســـتخلص نظرية فى الاسس التى ينبغى أن تقوم عليها دعائم العمل القصصى .. رواية كان أو قصة قصيرة .

منهج النقد التكاملى

ومؤدى نظريته كما استخلصناها من مجموعاته القصصية ، وكما شرحها فى احدى مقالات كتابه « **دراسات فى الرواية والقصة القصيرة** » .. « **أن سر نجاح أية قصة هو أن كل عنصر من عناصرها . كالشـخصيات والحركة والأسـلوب والموضوع ، بل زمانها ومكانها ، له وظيفته العضوية بحيث لا يمكن فصـــل أحدهما عن الآخر ، بل بحيث لا يمكن تغيير عنصر من هذه العناصر الا اذا تغير العمل الفنى كله** » .

وعلى هذا الأساس .. **أساس الوحدة العضوية للعمل الفنى** ، يؤمن أديبنا الناقد بمذهب النقد التكاملى أى النـقد الذى يتنـاول العمل الأدبى بالدراســه من أكثر من ناحيـة .. من نواحيه الجمالية والاجتماعية والنفسية والتاريخية .. الخ ، وعلى قدم المســـاواة كلما أمكن ذلك ، لأن العمل النقدى عنده كالعمل الفنى كلما كانت له أبعاده الاجتماعية والجمالية والنفسية ، كان أشد عمقا وأكثر شمولا .



ى . ادريس

ومن الواضح أن هذه النظرة النقدية أو التنظير النقدى ، الذى استقاه يوسف الشـاروني من مطالعاته فى الكتب والحياة ، يكشـف آثر ما يكشـف عن ولائه للمنهج التكاملى الذى ارسى **الدكتور يوسـف مراد** دعائمه فى فكرنا العربى الحديث ؛ مشـكلا بذلك ملمحا هاما من ملامح فكرنا المعاصر كله . واذا كان تطبيق هذا المنهج قد اختلف من واحد لآخر تبعا لاختلاف مجالات التطبيق ؛ فمنهم من طبقه فى علم النفس (**مصطفى سويف**) ومنهم من طبقه فى الدراسات الفلسفية (**مراد وهبه**) ومن طبقه فى قضايا الفكر (**سامى الدروبى**) ومن طبـقه فى الكتـابات النقديـه (**محمود أمين العالم**) فلا شك أن يوسف الشاروني هو أبرز من أعمل هذا المنهج فى دراساته الأدبيه وبخاصة فى ميدانى الروايه والقصـه القصيرة .

واذا كانت التكاملية هى محاولة التعرف على أسرار النفس البشرية ، دونما انعزال عن أسسها البيولوجية من ناحيـة ، ودونما اغفال لجذورها الفسيولوجية من ناحية أخرى ، ودونما تغافل عن بيئتها الاجتماعية من ناحية أخيرة ؛ أعنى أنه اذا كانت التكاملية تعمد الى علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع ، لكى تستخلص منها جميعا تلك النـظرة الشـاملة التى تتعمق جـذور النفس الانسـانية ، وتتعرف على طبيعتهـا الدينامية . وتكشف عن تفاعلها مع بيئتها المحيطة بها ، فهذا بعينه هو ما حاوله يوسف الشاروني فى تناوله للقطع الأدبيـة باعتبـارهـا شرائح من نفـوس أصحابها ، تشى بتلك العملية العضوية المتفاعلة الأبعاد . **فكل عمل فني عند يوسف الشاروني ايمان بخصوبة الذهن البشرى ، والحياة البشرية ، والعالم المحيط بهما ؛ وأعمال كل فنان تعبير عن مدى هذا الايمان .**

وكما أن التكاملية كذلك محاولة للعلاء على كلا الاتجاهين الكبيرين فى الدراسـات النفسيه . الاتجـاه التحليلى الذى يرتـد الى تاريخ النفس البشرية بالكشـف عن مجموع الدوافع الغريزيه والصراعات المكبوتة ، فضلا عن التعبير الشعورى للفرد فى صراعه مع بيئته العائلية والاجتماعية، **والاتجاه الجشتلطى** الذى يحتجز الحالة الراهنة لخبرة الشعور ، فينظر اليها فى علاقاتها المتداخلة والمتشـابكة نظرة ميكانيكية سـكونية خالصة ، أقول كما أن التكاملية محاولة للعلاء على كلا هذين الاتجـاهين بدمجهما فى مركب منهجى جديـد ، تتكامل فيه الأبعـاد البيولوجية والسـيكولوجية والاجتماعية ، كذلك حاول يوسف الشاروني فى تناوله للأعمال الأدبية ألا يكون التناول التفسيرى الذى يقتصر على الكشف عن جوانب العمل الفنى فى علاقاتهـا المتداخلة من أسـلوب وموضـوع وشخصيات ؛ وألا يكون التناول التقييمى الذى يقدم الحكم الجاهز على قيمة العمل الفنى دونما مشاركةمن القارىء . **وانما التناول النقدى عند يوسف الشاروني عملية متكاملة تحتوى فى داخلها على الذات المبدعة وهى الفنان ، وعلى الموضـوع المبتدع وهو العمل الفنى ، فضلا عن البعد المتذوق**

وهو القارئ ، وعلى ذلك « **فهو منهج يدعو القارئ الى المشاركة الايجابية فى عملية النقد** » والى أن « **يبذل من جانبه مجهودا نقديا لتقييم العمل القصصى فى ضوء ما تكشف له من جوانب** » .

ومهما يكن رأينا فى هذا المنهج النقدى الذى يدعو اليه يوسف الشارونى أو الذى ينتهجه فى مطالعة العمل الفنى ، فان النتيجة التى نود أن نخلص اليها هنا هى نفسها النتيجة التى خلص اليها يوسف الشارونى نفسه ، والتى قالها بدلا من أن نقولها نحن له ، فهو يقول : « **ولست أزعم أنى ناقد ... اللهم الا اذا فهمنا النقد بأوسع معانيه ، وهو التذوق للعمل الأدبى والاستجابة له بطريقة ايجابية لتعريف الآخرين به ، وبنواحى الضعف والقوة فيه** » .

ومن واقع هذه النظرة أو هذا الاتجاه تناول يوسف الشارونى « **بالنقد** » عدة أعمال لعدد من الأدباء فى طليعتهم نجيب محفوظ ، ويحيى حقى ، وزكى نجيب محمود ، وسهيل ادريس ، وفتحى غانم ، ومحمد عبد الحليم عبد الله . ولطيفة الزيات . ثم عاد فتناول المحاولات القصصية الأولى لأصحابها حرصا منه على الكشف عن اتجاه الكاتب أكثر من حرصه على متابعة تطوره ، من هؤلاء الكتاب فاروق منيب ، وادوار الخراط ، وشوقى عبد الحكيم ، وعبد القادر حميده ، ومحمود دياب ، وصبرى موسى ، وعلاء الديب . وأخيرا تكلم يوسف الشارونى « **الناقد** » عن يوسف الشارونى « **الأديب** » فى مجموعتيه القصصيتين : « العشاق الخمسة » و « رسالة الى امرأة » .

وهنا نترك الناقد لنلتقى بالأديب ، وأبادر فأقول انه على الرغم من قلة انتاج يوسف الشارونى الأدبى بالقياس الى دراساته الأدبية فقد استطاع هذا الأديب بهاتين المجموعتين ، فضلا عن مجموعته الثالثة والجديدة « الزحام » أن يشق لنفسه طريقا فريدا ، وأن يختار لأدبه أسلوبا متميزا وأن يصبح بحق فى طليعة كتاب القصة القصيرة فى مصر ؛ ان لم أقل معلما بارزا من معالم هذا الفن المستحدث فى أدبنا العربى الحديث .

قوس الطيف الأدبى

ولكى نضع يوسف الشارونى فى تيار عصره ، وفى ظروفه البيئية والمجتمعية ، كاشفين عن السببية المتبادلة بينه وبين الواقع من حوله .

ى . حقى

نعود الى بواكير القصة القصيرة كما تخلقت عند جيل الرواد ، وكما تفرعت بعد ذلك الى تيارين كبيرين جاء كل منهما من نبع ليصب فى واد : فالقصة القصيرة وان نبتت على ضفاف واقعنا العربى الحديث والمعاصر ، بسيطة وليدة كأى نبات جديد ، وبالتحديد منذ أواخر القرن التاسع عشر عندما ظهرت الصحافة وانتشرت على نطاق واسع ، وكان لها أكبر الأثر فى نشأة القصة القصيرة ، الا أنها رغم بساطتها وسذاجتها ، اذ كانت من حيث المضمون منبرا للوعظ والارشاد . وكانت من حيث الشكل خطابية النبرة ، مهزوزة الصورة ، ضعيفة الاحكام الفنى ، **كانت تعبيرا عن الثورة الوطنية الكبرى ، ثورة ١٩١٩** ، وتصويرا لما يعانيه المجتمع المصرى من قلقلة اجتماعية وتشتت سياسى وبلبال فكرى ، وهو ما نجد ارهاصاته الأولى عند **محمود تيمور** الذى يعد بحق الرائد الأول لهذا الفن ، ومن بعده عند **يحيى حقى** الذى يعد هو الآخر آخر من بقى من جيل الريادة ، وبالذات من المدرسة الحديثة فى كتابة القصة القصيرة .

على أن القصة القصيرة سرعان ما خطت خطوات فسيحة فى طريق التطور ، كان يزداد فيها حظها من الفن كلما ازداد تعمقها للواقع ، وكلما اقتربت أكثر وأعمق من حركة هذا الواقع ، الى أن كانت **الثورة الاجتماعية الكبرى ، ثورة ١٩٥٢** ، فاذا بالقصة القصيرة تعكس التغيير الجذرى العميق الذى أحدثته الثورة فى هيكل المجتمع المصرى ، واذا بهذا الفن يبلغ ذروته عند **يوسف ادريس** الذى تبلور على يديه هذا الفن شكلا ومضمونا ، وتعبيرا عن واقعنا الاجتماعى ، وتأصيلا له فى وجداننا الحديث .

وعلى الطرف الآخر من قوس الطيف الواقعى . كان الاتجاه التعبيرى فى القصة القصيرة ، تعبير عن فريق المثقفين الذين لاينتمون الى الواقع الاجتماعى بمقدار ما ينتمون الى روح العصر ، ولا يصدرون عن تجاربهم البيئية والمعاشية بمقدار يصدرون عن ثقافتهم العامة ، ولا يتأثرون بالأدب السوفيتى الحديث كتعبير عن الواقعية الاشتراكية وكتبشير ببناء المجتمع الجديد ، بمقدار ما يتأثرون بالحضارة الفنية فى الغرب ، وبخاصة الاتجاهات التجريبية الجديدة التى شهدها جيل الأربعينات فيما بعد الحرب العالمية الثانية .

واذا كان الاتجاه الواقعى يعتمد أكثر ما يعتمد على معطيات الواقع الخارجى ، والتأثر المباشر بالمجتمع ، ورؤية التجربة الفنية من جوانبها الموضوعية بمعزل عن شخص الأديب أو ذات الفنان ، فأن الاتجاه التعبيرى بخلاف ذلك يعتمد أساسا على ما تضيفه الذات المبدعة الى تجربة الخلق الفنى ، بل وعلى احالة الواقع الخارجى الى ذات الفنان ، بحيث يرى القارىء التجربة التى يعبر عنها الأديب من خلال عينى الأديب ، ويحكم على الأشياء من خلال حكمه ، ويشعر بالأشخاص تبعا لتيار شعوره : فالذات لا الموضوع هى المركز أو المحور أو البؤرة التى تدور حولها تجربة الفنان ، وعلى مدى ثراء الذات ثقافيا ووجدانيا تتوقف ثراء التجربة الفنية التى يعبر عنها الأديب ، وعلى مدى قدرة الأديب على احداث الايهام فى نفس قارئه ، يتوقف نجاحه فى اعاشة القارىء داخل تجربته الذاتية الخالصة وكأنه يعيش في الحقيقة الواقعة .

من هنا كان تعدد التعبيريين رغم توحدهم داخل اتجاه عام ، وكان وضعهم جنبا الى جنب فى مقولة تصنيفية واحدة ، شيئا من قبيل التمييز بينهم ككل ، وبين الواقفين على الطرف الآخر من قوس الطيف الأدبى . وأعنى بهم أصحاب التيار الواقعى . هكذاكان يوسف الشارونى فردا آخر غير عباس أحمد ، وغير ادوار الخراط ، وغير بدر الديب ، وغير فتحى غانم ، وغير كامل زهيرى . وغير رمسيس يونان ؛ وغير ألبير قصيرى وغير غيرهم من أبناء هذا التيار : « **فالحق أنه فى اللحظة التى يجتمعون فيها حول مائدة «التجريب» يتفرقون على الفور انطلاقا من الفكرة التجريبية ذاتها : فهى تطمح الى نوع من التفرد الموغل فى الذاتية للدرجة التى يصعب معها تصنيفهم فى خانة واحدة** » .

البحث عن عوالم جديدة

واذا كان مناخنا الحضارى فى الأربعينات وما بعدها ، لم يتح الفرصة عريضة وواسعة أمام الاتجاه التعبيرى كى يتحول الى حركة فنية وفكرية شاملة ، فما ذلك الا لأن هذا التيار كان سابقا ومتقدما على ظروفنا الحضارية فى ذلك الحين . وان كان فى ذات الوقت صدى ومواكبة للتيارات التجريبية الابداعية التى حفلت بها أوروبا ما بعد الحرب ، كان صدى لكتابات كامى فى الفلسفة ،

ويراندللو في المسرح ، **واليوت** في الشعر ، وسيلوني في القصة فضلا عن أعمال **بول ايلوار واندريه بريتون** . فهؤلاء جميعا كانوا تجسيدا لازمة المثقف الأوربي الذى اختلت أمامه قوى المجال ، وفقد القدرة على الفعل ، فأحس باغترابه عن عالمه من ناحية ، وبمسئوليته عن هذا الاغتراب من ناحية اخرى . وبدلا من ان يسلك طريق المتواثمين الذين يحاولون ان يتالفوا مع الواقع في محاولة لاصلاح ما يمكن اصلاحه ، اثروا طريق الرفض والتمرد تخلصا من كل المعنويات القديمة، وتطلعا نحو ارتياد المجهول ، وأملا في بناء عوالم جديدة .. جديدة الى أقصى حد .

ومن هنا كانت ثورة هذا التيار على المدنية وعلى العقل ، وعلى العلم ، وعلى الالة ، وعلى الحضارة الصناعية حين تهصر تحت عجلاتها أشواق الانسان . ومن هنا أيضا كان بحثهم عن عوالم اخرى يعيشونها بوجدان اخر ، ولا يهمهم من تلك العوالم أن تكون عوالم ماضية أو عوالم مستقبلة ، أن تجمع بين عصر الاغريق ، أو العصور الوسطى ، أو حتى عصور ما قبل التاريخ ، ومن هنا أخيرا كان رفضهم لكافة الأبنية الذوقيه والجمالية القديمة ، وتخليهم المتعمد عن النزعه الطبيعية الكامنة في الأسلوب الكلاسيكي. وبحثهم الحثيث عن تعبيرية الأسلوب بوساطة الأنغام الحادة ، والألوان الصارخة ، واللامعقولية، بقصد احداث متعة الهزة في الشعور ، والصدمة في الوجدان .

وأين هذا كله من واقعنا الاجتماعي الذى كان يعاني قلقلة سياسية عنيفة ، وبلبال فكرى خطير ، حيث كان طبقة اجتماعية جديدة تنمو هي الطبقة الوسطى ، وتنمو معها أخلاقياتها وتقاليدها وقيمها الاجتماعية الجديدة ، وكانت المرأة أيضا تسعى للتخلص نهائيا من بقايا « **الحريم** » والخروج الى الواقع الاجتماعي للمساهمة في تغييره وتطويره ؛ **وباختصار كانت أخلاقياتنا الاجتماعية كلها تمتحن امتحانا جديدا في أتون ثورة اجتماعية بالغة التأثير .**

لهذا كان الاتجاه الواقعي ، لا التعبيري ، هو الأقدر في التعبير عن دراما التغيير الاجتماعي التي شهدها مجتمعنا الحديث ، وهو الأبلغ في التأثير في الصفوة الكاتبة من أبناء هذا المجتمع ؛ وهذا ما عبر عنه **نجيب محفوظ** تعبيرا صادقا واعيا بقوله : « **عندما بدأت الكتابة كنت أعلم أنني أكتب بأسلوب أقرأ نعيه بقلم فرجينيا وولف . ولكن التجربة التي أقدمها كانت في هذا الأسلوب . وقد تبينت بعد ذلك أنه اذا كانت لي أصالة في الاسلوب فهي في الاختيار فقط . لقد اخترت الأسلوب الواقعي ، وكانت هذه جرأة ، وربما جاءت نتيجه تقدير مني .. وأحسست بأنني لو كتبت بالاسلوب الحديث سأصبح مجرد مقلد** » .

فتى التعبيرية الأول

ومهما يكن من أمر عدم استجابة مناخنا الاجتماعي للاتجاه التعبيري ، تلك الاستجابه العميقه والعريضة التي تهيها الاتجاه الواقعي ، **فالذى لا شك فيه أن هذا الاتجاه لعب دورا فنيا خطيرا في تعميق مفهوم القصه القصيرة ، وتنقيتها مما علق بها من شوائب التسجيلية والخطابية والمباشرة : واذا كان أثر هذا الاتجاه لم يبد واضحا في الصفوة الكاتبة من جيل الوسط ، فان بصمات تأثيره تبدو صارخة على الصفوة الكاتبه من جيل المعاصرة :** واذا كان يحيى حقي بحق هو المسئول التاريخي عن هذا الاتجاه ، وأبوه الشرعي في قصتنا المصرية القصيرة ، تشهد بذلك مجموعته الباكرة « **دماء وطين** » وما تلاها بعد ذلك من مجموعات ، فان **يوسف الشاروني** هو وريثه الشرعي وفتاه الأول بلا جدل ، فقد تبلورت على يدى هذا الكاتب ، أبعاد هذا الاتجاه ، خلقا ونقدا وتذوقا ، وتأصيلا له في أدبنا العربي الحديث : ولا تزال في الاذان ألفاظ مدويه من قصصه الثلاث « الوباء » و « سياحة البطل » و « دفاع منتصف الليل » التي ضمتها مجموعته الأولى ، والتي لا تعد من الناحية الفنية الخالصة معالم بارزه على طريق القصة المصرية القصيرة فحسب، بل هي علاوة على ذلك ومن الناحية التاريخية البحتة ، نقطة تحول في تاريخ كتابة هذا الفن في أدبنا العربي الحديث .

انه بمقدار ما كان يوسف ادريس قمة المد الابداعي في كتابة القصة الواقعية القصيرة ، كان يوسف الشاروني على الطرف الآخر من قوس الطيف الأدبي قمة المد الابداعي في كتابة القصة التعبيرية القصيرة ، وكأنما شاء تاريخنا الأدبي لهذين « **اليوسفين** » أن يكونا جناحي القصة القصيرة ، في الوقت الذى كان يحيى حقي فيه هو قلبها النابض الخفاق .

وبهذه الياءات الثلاثة يحيى حقي ويوسف أدريس ويوسف الشاروني يكتمل في تاريخنا الأدبي ثالوث القصة القصيرة !

وحصاد يوسف الشارونى القصصى أقل بكثير من حصاد غيره من الأدباء ، بل أقل من حصاده فى باب الدراسات الأدبية ، **وان كانت دراساته الأدبية نفسها أشبه بالقصة القصيرة** ؛ فكما أنه لم يكتب الرواية الطويلة ، فانه لم يقم بدراسة أدبية مطولة حول موضوع بعينه أو قضية بالذات ؛ ولعل هذا فى الحالتين راجع الى ميله الشديد للتركيز ، وعنايته البالغة بمفردات التعبير ، ومعايشته الدائمة لأبطاله على الورق كما لو كان يعايشهم فى واقع الحياة • « لهذا كله **فاننى أكتب القصة مرة بعد أخرى ، بحيث قد أعيد نسخها أكثر من خمسة وعشرين مرة تستغرق كتابتها نحو ثلاثة شهور ، بل انها طالما لم تنشر فاننى أظل أعدل وأبدل فيها ، ويكون النشر هو طريق الخلاص الوحيد منها** » وهذا معناه بعبارة احصائية أنه لم يكتب خلال أكثر من عشرين عاما الا حوالى خمسين قصة قصيرة ، أى بمعدل قصتين أو ثلاث قصص فى كل عام ، **ولعل هذا هو الذى جعله أديبا مقلا ولكنه بالتأكيد هو الذى جعله واحدا من الأدباء القلائل** •

واذا كان تكنيك يوسف الشارونى شديد التركيز ، متقن الأسلوب ، محكم الشخصيات الى الحد الذى جعل بعض قصصه تبلغ من التماسك مبلغ الآلية ، وتصل بالترابط الى درجه الصنعة ، فالذى لا شك فيه أنه فى قصصه الروائع استطاع أن يحقق التوازن الكامل بين كافة العناصر ، بين الوحدة الفنية والأداء اللغوى ، بين بناء الشخصية وابراز ملامحها من الداخل والخارج ، بين التقاط الجزئيات الدالة ، والاحتفاظ بالموضوع الرئيسى للقصة • واذا كان مضمون العمل الفنى هو الذى يفرض شكله ويختار أسلوبه ، وكان يوسف الشارونى قد بدأ مباشرة بالأساليب المعاصرة فى القصة القصيرة ، فذلك **لأنه وعلى حد تعبيره كان مشغولا بالتعبير عن أزمة الانسان المعاصر ، وهذا المضمون المعاصر ، هو الذى فرض عليه الشكل الفنى المعاصر** •



لهذا فان الباحث فى أدب يوسف الشارونى لا يجد فيه ذلك التطور الفنى الملحوظ الذى نجده عند زميله يوسف ادريس ، الذى بدأ بالواقعية الاجتماعية ، ثم انتقل منها الى الواقعية الشاعرية، الى أن وصل أخيرا الى ما يمكن وصفه بالواقعية الجديدة • ومع ذلك فثمة اختلاف كيفى بين قصص المجموعة الأولى ، والمجموعة الثانية ،

والمجموعة الأخيرة ، وهو الاختلاف الذى ينشأ عن الاهتمام بموضوع معين يفرض شكلا فنيا معينا « **لكنه ليس تطورا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة** » .

التعبيرية الميتافيزيقية

ويمكن القول بوجه عام ان أغلب قصص مجموعة « العشاق الخمسة » تدور حول أزمة الانسان المعاصر ، الانسان فى منتصف القرن العشرين ، الانسان الذى هدت كيانه الحرب العالمية الثانية ، وتركته يحيا بلا خلاص ، ويفكر بلا خلاص ، ويعمل بلا خلاص ؛ ولا أمل فى الخلاص ؛ انه يقف على أطلال عالم قديم ، بلا رؤية واضحة لعالم آخر جديد ؛ يعيش فى الآن والغد دونما تفكير فى الغد البعيد أو فى أبعد مما تستطيع أن ترى عيناه . أما التكنيك المعبر عن هذه الأزمة فهو عند يوسف الشارونى تناول قطاع عرضى فى الحياة ، حيث تتزاحم أحداث العالم فى لحظة زمنية واحدة ، لتعبر عما تزدحم به لحظتنا الحضارية الراهنة من صخب وصراع .

هكذا أخذت قصص المجموعة ذلك الطابع الفنى لعام ، الذى أمكن وصفه بالطابع الميتافيزيقى .. **القيظ ، الطريق ، الوباء ، الهذيان ؛ سياحة البطل ، دفاع منتصف الليل** ؛ وربما كانت القصة الأخيرة أروع قصص المجموعة على الاطلاق، وأكثرها دلالة على كاتبها فى تلك الفترة ، ففى هذه القصة أصبح مجرد أن يوجد الانسان جريمة، وهى جريمة لا يملك الا أن ينفيها، وتهمة لايستطيع الا أن يدافع عنها ، والا أدين بتهمة وجوده ، وصدر عليه الحكم بالحياة ! « **سأشهد هؤلاء أمام الناس مكررا أنى ما أردت أن أصبح عظيما ولا زعيما ولا غنيا ، بل كائنا تطمئن أقدامه للخطوة التالية .. وأنا أعلم أن هذا هو موطن الضعف الوحيد فى دفاعى ، ولكنى سأدافع عن نفسى حتى نهاية النهاية ..** » .

وعندما يصبح الوجود الانسانى موضع اتهام ، ويصبح لزاما على الكائن الحى لمجرد أنه كائن حى أن يواجه المحاكمة ، فان ذلك لا يمكن أن يتم الا فى ظلمة الظلمات ، ولهذا فان صاحب الدفاع يعلنه فى منتصف الليل ، وهذه دلالة اختيار الليل ، ومنتصف الليل بالذات ، زمنا تقع فيه أحداث القصة ! « **فغدا سيجلسون لمحاكمتى ، وسيلقون على التهمة تلو التهمة ، ولن أدعهم يستمرون .. سأدافع عن نفسى ، وسأجعلهم يدركون أن شيئا مما فعلوه لم يكن ليفاجأنى .. سأخبرهم كيف نشأ لدى ذلك شيئا فشيئا وأنا أعبر طرقات هذه المدينة المزدحمة فى طريقى الى عملى صباحا وفى طريقى الى مقهاى مساءا وفى طريقى الى منزلى صباحا ومساءا** » .

وكان من الطبيعى بالنسبة لهذا الموضوع الغريب الذى اختاره الكاتب ؛ أن يديره فى جوكابوسى ضاغط وكثيف ، وأن يصوره بأنغامه الحادة وألوانه الصارخة ، وأن يجانس بين الوهم والحقيقة ، بين الحلم والواقع ، بين النوم واليقظة ، بين الكابوس والحياة . لهذا بدا العالم الحقيقى الذى يعيش فيه البطل وكأنه عالم غير حقيقى ، وبدا البطل نفسه وكأنما يعيش فى عالم واقعى ولا واقعى فى نفس الآن .. « **لقد أغلقت الآن النافذة ، ووضعت بينى وبينه حاجزا يمنعه من العمل فى الظلام والتستر فيه ، فاذا كان ثمة من يتتبعنى فليطرق الباب وليواجهنى فى نور بيتى ، وليحدد لى شكله وصوته ومهمته فهذا خير من تحركه فى الظلمة خارج بيتى كأنه هاجس شيطانى أعرفه ولا أعرفه ، كأنه قريب جدا منى وبعيد جدا عنى ، كأنه موجود ولا موجود** » .

وقد استطاع يوسف الشارونى من خلال تفصيلات دقيقة لأحداث تبدو غير واقعية ، ان يمزق الستار القائم بين العالمين .. الواقعى واللاواقعى ، وأن يحطم الحاجز الفاصل بين **الواقع والرمز** ، وأن يفجر مادة الحياة الى طاقة أو شفافية دون أن يفقد هذه المادة كثافتها

الظاهرية . واذا كان الرمز بدلالته لا بمعناه ، فان الصور والخطوط والألفاظ هنا أيضا لابد وان تؤخذ بما تعطيه من ذبذبة أثيرية أو شفافية ميتافيزيقية ، أعنى بقدرتها على تصوير الطقس غير المادى الذى يعيشه بطل القصة : « **لم أستطع أن أفهم شيئا ، وما كان يمكن لى أن أتذكر أو أفهم .. لقد كنت أحس بكتلتها داخل الورق حين اشتريتها ، وكذلك حين وقفتى أمام الواجهة الزجاجية .. لكن متى بدأت أفقد الاحساس بكتلتها ؟ ليس ثمة سبيل الى معرفة ذلك أبدا ، هذا اللغز مجهول الى الأبد** » .

وبمقدار ما استطاع الكاتب أن يحول مادة الحياة اليومية الى طاقة أثيرية أو شفافية ميتافيزيقية ، **استطاع أن يوظف الحركة لتحقيق هذا التحويل باستمرار** ؛ فالحركة فى القصة تهدف الى التعبير عن فزع المطاردة بأحداث متلاحقة .. الطريق ، السيارة ، السينما ؛ المنزل ؛ الحمام ، الطابق الأرضى ؛ كما تهدف الى تصوير الخوف المتبادل بين الراوى ومن يلتقى بهم من أشخاص وأشياء وحيوانات ؛ وأخيرا تهدف الى تصوير الحرص على الحياة الى الدرجة التى يستوى معها فقدان الحياة ، أليس بطل القصة هو القائل : « **وأنا حريص على حياتى بل أنا حريص ألا أصاب بجرح ولا بألم سخيف ، كأن يكون لكلمة مثلا .. ولكنى تساءلت فى هذه اللحظة ما اذا لم يكن حرصى على حياتى بهذه الصورة يفقدنيها !** » ..

ويصل الرمز الى ذروة دلالته فى التعبير ، عندما يعطى الاحساس بفقدان المعنى وفقدان الاتجاه ، فالعبثية تنخر فى نخاع الأشياء حتى تفقدها جدواها ومعناها ، وبفقدان الجدوى والمعنى ، يستحيل كل شىء الى يباب . وهكذا بعد أن كانت « الليفة » رمزا لخلاص البطل وسعادته ، أصبحت رمزا لتعاسته وبلواه ، وهو اذ يفقدها فى أثناء المطاردة انما يفقد بفقدانها أمله فى الخلاص ، وأمله حتى فى أن يأمل من جديد « **ثم عاد يسألنى : ما الذى كنت تحمله معك مساء اليوم ؟ وأجبته : ليفة مما يغتسل بها الناس .. فقهقه قهقهة مدوية ، وسألنى : أين اختفت اذن ؟ أجبته : لقد ضاعت منى أثناء الطريق .. قال : اذن فها أنت تعترف !** » .

وأخيرا لم يبق الا الدفاع ، ولم تبق الا هذه الكلمات ، يدافع بها عن نفسه .. وفى منتصف الليل .

التعبيرية الرومانسية

ويهبط الكاتب قليلا من سماوات التحليق الميتافيزيقى ، تاركا ما وراء الطبيعة ، الى حيث الطبيعة ، أو الانسان فى الطبيعة ، الانسان فى علاقته بنفسه وبالآخرين ، **وهنا نجد أن تعبيريه يوسف الشارونى تأخذ طابعا جديدا تنتقل فيه مما أسميناه بالتعبيرية الميتافيزيقية الى ما يمكن تسميته بالتعبيرية الرومانسية** ، فهو ينتهز فرصة الانحسار النسبى الذى شهده تيار الواقعية فى مطلع الستينات لكى يطلق لخياله العنان ، ويفسح لوجدانه الطريق ؛ وهو يصف ما تصوره احياء رومانسيا أو بعثا لها من جديد فى كتابه « **المساء الأخير** » الذى صدر فى تلك الفترة بقوله : « **وهكذا أضىء الطريق من جديد الى حيث الاحتفاء بنقاوة اللفظ وصفاء التعبير ، ورهافة المعنى وشفافية الأسلوب . عندئذ وجدت أن (مسائى الأخير) قد آب من غربته ، وعثر على صحبته ، وآن الأشلائه المبعثرة ، كأشلاء أوزيريس أن تجمع فى كتيب من جديد** » .

وكأنما الكاتب يتخذ من أسطورة البعث الأولى رمزا لبعث الرومانسية المصرية ، وكأنما أوراقه القديمة أشلاء أوزيريس المبعثرة يجمعها ليتم بعث

هذا الاله المصرى الممزق الأشلاء ، وفى اتساق مع هذا التصور وفى اثراء وتعميق له ، جاءت المجموعة الثانية ليوسف الشارونى تفجيرا لخواطر الذات ، واطلاقا لسبحات الخيال ، وتعبيرا عن ثورة الخيال على الواقع ، والروح على المادة ، والحرية على كل ما يعنى القيد أو الحتمية • وهذا هو الوجه الخصب الخلاق فى كل انطلاق رومانسى ، وهو ما نشهده بوضوح فى أغلب قصص هذه لمجموعة « **رسالة الى امرأة** » • التى تدور حول احترام الانسان ، وحول توكيد حريته ، وحول الكشف عن طاقاته الدفينة ، وامكانياته الخلاقة الرائعة ، وكأنما المطالبة بالحرية الجماعية ، تأكيد فى ذات الوقت للشخصية الفردية ، وقيمة الذات •

والغالب على قصص هذه المجموعة من ناحية التكنيك الفنى ، هو ما أطلق عليه يحيى حقى فى كتابة « **خطوات فى النقد** » اسم « **القصة ذات البعدين** » ، أى أن يكون للقصة الواحدة مظهران أحدهما معنوى والآخر مادى يعمل عمل الرمز ، أو عالمان أحدهما باطنى والآخر خارجى يعمل عمل المثال • ففى قصة « **الرجل والمزرعة** » نرى التداخل قائما بين واقعين أحدهما يرمز للآخر ، فالمزرعة فى حياة « بدوى أفندى » حقيقة لكنها فى الوقت نفسه رمز لزوجته ، ومهنة بدوى أفندى كمزارع لم توضع عبثا بل لها دلالتها الرمزية فى القصة ؛ وباختصار ، فان المرأة والمزرعة فى القصة أشبه بالخطين المتوازيين يكمل كل منهما الآخر دون أن يعارضه أو يلغيه ، لأن الرمز استطاع ان يرتفع الى مستوى الواقع •

وذا كان الكاتب قد اتخذ من مشكلة النسل أو عدم الانجاب محورا يدور حوله ، فليست هذه المشكلة مقصودة لذاتها ، والا كان مجالها البحث الاجتماعى لا التعبير الفنى ، وانما الكاتب يتخذها اطارا يبرز من خلاله هدف القصة ، وهو الكشف عن أهمية الانسان واحترامه ، وكيف أن عدم وجود طفل يزعج شخصين كل هذا الازعاج ، ويجعلهما يلجآن الى وسائل علمية تارة ، وخرافية تارة أخرى من أجل الحصول على هذا الطفل •

وقد استطاع الكاتب أن يحقق للقصة وحدتها الفنية عن طريق الزمن ، لا الزمن فى ذاته من حيث هو معنى مطلق أو شيىء فى ذاته ؛ ولكن من خلال بعدى الماضى والحاضر ، فأحداث القصة تقع ما بين ذهاب بدوى أفندى فى طلب الطبيب ، حتى اللحظة التى تلد فيها زوجته ، وفى هذه اللحظة أمكن للكاتب أن يعود الى بعد الزمن الماضى ليكشف من خلاله عن مقومات هذا الموقف مع العودة الى بعد الزمن الحاضر من حين لآخر ، حتى لا تضيع خطوط القصة •

ان هذا التوازن الكامل بين ما يجرى داخل الذهن وما يحدث على أرض الواقع ، وهذه الاحالة المتبادلة بين بعدى الزمن الماضى والحاضر ، وهذا الانتقال الواعى بين الرجل كمزارع والزوجة كمزرعة ، **هذا كله يكشف عن قدرة فنية فائقة على ربط عناصر القصة ، واحكام اطارها العام ، رغم ما قد يبدو لنا فى ذلك من دقة تصل الى حد الآلية والصنعة ، وتجىء على حساب التدفق والانطلاق** •

التعبيرية التجريدية

على أنه اذا كان الفن الواقعى أقرب ألوان الفن الى الكثافة المطلقة ، وكان الفن التجريدى أقربها الى الشفافية المطلقة ، فان الفن التعبيرى هو الذى يقف ما بين الاثنين ، مع ميل أكثر الى الفن الأخير •• واذا كانت تعبيرية يوسف الشارونى فى مجموعته الأولى قد اكتست بطابع ميتافيزيقى ، واكتست فى مجموعته الثانية بطابع رومانسى ، فها هى فى مجموعته الأخيرة تقترب من الطابع التجريدى دون أن تكونه بشكل واضح ، وعندما أتكلم عن هذا الطابع الثالث أو الأخير انما أقصد قصصا بعينها ، لأن من قصص هذه المجموعة ما ينتمى فنيا بل وتاريخيا الى المجموعة الأولى ، ومنها أيضا ما ينتمى لنفس هذين البعدين الى المجموعة الثانية ، بل لا نعدم فى هذه المجموعة قصة لا تنتمى الى أى من المجموعتين الأوليين ، ان لم أقل لا تنتمى الى القصة على الاطلاق ، تلك هى « يوم فى الخريف » التى ألحقها الكاتب فى شبه اعتذار بنهاية المجموعة مصدرا اياها بقوله « يوم فى الخريف قد لا تكون قصة ، لكنها من المؤكد ليست مقالا ، وقد ظلت تنزوى بين أوراقى قرابة عشرين عاما تنتظر عبثا أن يضمها كتاب » •

وعلى ذلك فالاضافة الفنية الحقيقية التى تقدمها هذه المجموعة ، تكاد تنحصر فى ثلاث قصص قصيرة هى « **الزحام** » و « **لمحات من حياة موجود عبد الموجود** » و « **نظرية فى الجلدة الفاسدة** » •



واذا كانت العبـرة بالكيف لا بالكم ، فقصـة « **واحدة** » من هـذه القصص الثلاث تكفى لأن تشكل « **مجموعة** » بأكملهاان صح هذا التعبير ، وفى تقديرى أن هذه القصص الثلاث ليست مجرد معالم على طريق القصة العربية القصيرة فى مصر المعاصرة فحسب ، وانمـا هى والحق يقال من أروع ما كتب فى تاريخ قصتنا العربية القصيرة حتى الآن ٠

ووقفة ولو قصيرة عند واحدة من هذه القصص الثلاث ولتكن « **الزحام** » نجد فيها مصداقا لهذا الكلام ، فهنا قصة معاصرة بكل ما تنطوى عليه المعاصرة من معنى ، فيها معنى الزحام الذى أصبح سمه من سمات العصر ، وفيها معنى تفتيت الصورة فى الفن الحديث ، وفيهـا معنى التوتر الدرامى الناشىء عن الصراع بين القوة فى الباطن والنظام فى الخارج ، وفيها معنى التركيب الفنى الذى يعنى بالمعمار الهندسى فى بناء القصة عنايته باضفاء الجو الصوفى على الطقس الفنى العام ٠

والقصة تعتمد فى تركيبها الفنى على ضـمير المتكلم أو الراوى ، الذى يقع على جزئيـات من حياته اليومية ليجسد الأزمة المعنوية التى يعانيها، وليجسد من خلالهـا ملمحا من ملامح العصر ٠ « **أنا انسان منضغط ٠ من قبل كنت سـمينا ، كان ذلك منـذ ثلث قرن ، حين كنت فى سـن مراهقتى ، كذلك كان أبى ألف رحمة عليه ، وأمى ظلت تحتفظ بشحمها ولحمها حتى آخر لحظات حياتها ٠ فقد عاشا زهرة حياتهما فى الريف حيث الخلاء والفضاء يتسعان للسمان والنحاف ٠ أما أنا فقد أضطرت ، بين صخب المدينة وزحمتها ، أن أتخلى عن سمنتى حتى أفسح مكانا للآخرين ، وأجد متنفسا لى بينهم** » ٠

هـذا هو فتحى عبد الرسـول « **المحصـل والشاعر** » من قرية كوم غراب مركز الواسطى مديرية بنى سـويف ، حيث أمضى طفولته بين أمسيات والده الشيخ ومريديه من المجاذيب ، وغشى حلقات الذكر التى كثيرا ما أقامها الوالد ، ولكن ليس بالذكر وحده يعيش الانسان ، لهذا كان لزاما على الوالد أن ينزح الى القاهرة سعيا وراء الرغيف ٠ أما المدينة الكبيرة فقد بهرت الطفل الصغير ، بهرته باتسـاعها وزحامها حتى لكأنما اجتمع فيها ألف مولد مرة واحدة ٠ وبقدرة خارقة تمكن الوالد – ولعلها كرامة من كراماته أن يجد لنفسه عملا ، وأن يجد لأسرته سكنا ، أما العمل فكان محلا صغيرا للبقالة ، أما السكن فكان غرفة ، غرفة يصفها الكاتب بأنها « طابق **نصـفه فوق الأرض ، ونصـفه تحت الأرض ، نوافذه ضيقة ذات قضبان كأنها زنزانات ، تصلها بقايا ضوء الشمس ولا تصلها الشمس** » ٠

وماتت أمه ذات يوم ، وتزوج الأب من جديد ، فتاة صغيرة في العشرين من سكان الغرف المجاورة ، وحصل على الاعدادية ، وعين محصلا في شركة الأوتوبيس ، وفي أوقات الفراغ راح يكتب أغاني الحب العنيف • ومات الأب وبقيت زوجته الصغيرة والجميلة ، وبقي أيضا محل البقالة الصغير الذى أصرت الزوجة على بقائه والعمل فيه بنفسها ؛ كان فتحي رجلا ، وكانت عواطف أنثى ، وأحس الرجل بالأنثى ذلك الاحساس الغريزي الحاد « **كان هذا في أول الليل ، غير أنه حدث في منتصفه أن وجدت نفسي أرقد حيث كان أبي يرقد • في تلك الليلة اكتشفت قدميها ، اكتشفت أصابع قدميها ، اكتشفت أظافر أصابع قدميها • إكنا مجنونين رغبة ، ثم غفت فغفوت** » •

هذا هو فتحي عبد الرسول « **المحصل والشاعر والعاشق** » الذى دخل مع زوجة أبيه في علاقة عاطفية محمومة ، ولكن « سعيد » ابنها كان يحول بينهما باستمرار ، وكثيرا ما دخل معه في معارك دامية ، كانت عواطف تضطر معها أن تقف الى جوار ابنها في مواجهة ذلك العاشق الجديد ، حتى انتهى به الأمر الى مستشفى الأمراض العقلية على أثر المعركة الدموية الأخيرة « **هجمت عليها ، التفت أصابعي بشعرها ، التصقت به ، تشبثت به ، حاولت أن أرفع وجها لأقضم أنفها ، فوجئت بطعم الدم • لساني يلعقه • لمحت — من خلال المعركة — أنفها الجريح غير أني لم أفلح في انتزاع قطعة منه ، ولا حتى مجرد قطعة صغيرة صغيرة • خمشت وجهي بأظافرها وهي تولول • ضربت رأسها في حائط الدكان • تجمع الناس ثم تزاحموا كما يتزاحمون في الأوتوبيس ، ضغطوني بينهم • قلت لهم إنها لا تريد أن تدفع ثمن تذكرتها ، يجب أن تنزل في المحطة التالية •• أين تذاكركم ، أنا أعرفكم ، كلكم تحتمون في الزحمة حتى لا تدفعوا •• لكنني أميز جيدا بين الوجه الذى دفع والقفا الذى لم يدفع** » •

هذا هو فتحي عبد الرسول « **المحصل والشاعر والعاشق والمجنون** » والذى حير الطبيب في أمره ، وفي كل يوم يقبل الطبيب ومعه ضيف جديد ، فيشير نحوه قائلا : « **هذا الرجل المقوس مايزال ينتظر الأوتوبيس ، منذ ثلث قرن ما يزال واقفا ينتظر ، ينتظر مكانا له في الزحمة** » •

ولا يملك فتحي أو الانسان ذو الأربعة أبعاد •• المحصل والشاعر والعاشق والمجنون ، الا أن يرد على الطبيب ، وكأنما يرد على كل البشر : « **مدد يا قطب يا مغيث ، مدد ياحي يا قيوم** » •

وهكذا نجد انفسنا في هذه القصة بازاء تجربة بشرية متكاملة ، اعمق من أن تكون موقفا محدودا ببعدى الزمان والمكان ، وأثرى من أن تكون لقطة جزئية بعينها ، أو شريحة بشرية بالذات ، وكأنما التجربة هنا تتمدد في حيز طويل وعريض وعميق ، لتشغل أكثر من مستوى من مستويات الحياة الانسانية ، المحصل على المستوى الواقعي ، الشاعر على المستوى الفني ، العاشق على المستوى العاطفي ، المجنون على المستوى الرمزي • وبعد هذا كله تجيء العبارة الصوفية الأخيرة عميقة وكاشفة وذات دلالة ، أنها كالشهاب الذى يهوى •• يحترق ولكنه يضيء ؛ وليس هو الضوء الأبيض الفاقع الذى يسطع على الكائنات ليضيء سطحها الخارجي ، وانما هو الضوء الذى ينبع من جوف الكون أو من أغوار النفس لينفث الروح ويهمس بالسر الدفين ، وعلى ذلك فان الجنون الذى أصيب به فتحي عبد الرسول ، والذى وضع نهاية لحياته ونهاية للقصة ، لا يمكن أن يكون جنونا بأى معنى من المعاني المتداولة أو الدارجة ، فهو وان شكل ذروة التجسيد الحيوى لمأساة ذلك الكائن البشري ، وشكل على الوجه الآخر ذروة التعبير الفني لتراجيديا الانسان المعاصر ، الا أنه في دلالته البعيدة ومغزاه العميق نوع من الجذب الصوفي حيث الواقع الذى يؤدى الى الحلم ، والحواس التي تفضى الى القلب ، والرؤية التي تلتقى بالرؤيا كأروع ما يكون اللقاء •

الفنان والانسان

انه مهما يكن من رأى في أدب يوسف الشاروني ، فالحقيقة الواضحة في أدب هذا الأديب أنه أدب جاد وملتزم ، لا الالتزام بمعناه الضيق المحدود ، الذى يقتصر على قضية اجتماعية ، وانما الالتزام بمعناه الأرحب أفقا والأبعد مدى ، والذى يحتم أن يكون الأدب ضرورة ملحة من ضرورات النفس البشرية ، في حوارها الشاق العنيف مع لغز الكون فضلا عن قضايا العصر •

فاذا صح القول ألا فن بلا انسان ، وكان القول صحيحا ألا انسان بلا فن ، ففي تقديرى أن يوسف الشاروني صورة بسيطة ومتواضعة ، جادة وصادقة ، للفنان والانسان •

جلال العشري

رسالة من حلب

اتجاهات عصرية في النحت

وليد اخلاصي

يستطيع أى مهتم بالفنون وبخاصة فن النحت أن يتساءل عند زيارته لمدينة حلب «اين نحاتوكم؟ لابد أنهم عدد لا يستهان به» • فالبيوت القديمة المتناثرة فى كل الأحياء، قديمهـا وجديدها • فقيرها وميسورها، تزينها أعمال نحتية بالغة الروعة • فمن الأعمال اليونانية والرومانية الى الأعمال الاسلاميه تتوزع أنواع النحت والزخرفه التى سادت مدينة حلب قرونا طويلة، وبدأت الآن فى الاضمحلال كنتيجة لتفشى الأعمال التجارية فى الحركة العمرانية الحديثة • ولهذا السبب وحده سيصاب المتسائل بخيبة أمل، **فالنحاتون الحقيقيون قد بداوا بالانقراض منذ فترة وتحول أبناؤهم الى حجارين مهرة لا غير •**

لم اشتهرت حلب بالأعمال النحتية ؟ الجواب على هذا السؤال ينحصر فى شقين :

أولهما : ان توفر الحجارة بأنواعها فى الطبيعة الحلبيه قد ساعد على تشكيل مناخ معمارى ونحتى •

ثانيهما : طبيعة الموقع الذى تمتاز به حلب من حيث هى تقع على مفترق الطرق ما بين أسواق الشرق والغرب، وما نتج عن ذلك من تكدس للثروات نظرا لنمو الأعمال التجارية بشكل خاص، والتى أدت بدورها الى تذوق الفنون الواردة مع القوافل والناس الوافدين من كل أصقاع الدنيا • وبذا وجد من العمارة وبالتالى فن النحت الذى يزين دور السكن والمعابد والخانات التى بدأت ترمز الى الثراء والتباهى، مكانه فى هذه المدينة العتيقة المتجددة دوما • كذلك كانت مدينة حلب مركزا لحكومات ودويلات وممالك متعاقبه لعبت دورها فى تنمية ذلك الاتجاه الفنى نتيجة لطبيعه وجودها نفسه، ولأن الحكم الاسلامى كان مناخا جيدا لنمو فن النقش والزخرفة •

وكما لعبت التجارة دورها فى القديم، فان استمرار حلب كمركز لمنطقة زراعية خصبة وبالتالى مجمعا تسويقيا للمحاصيل الزراعية ومركزا فى المستقبل للصناعة السوريه، وقطبا جاذبا لاعداد غير طبيعية من السكان الوافدين اليها بغية الاستيطان من مناطق الريف التى ما عادت تقاوم اغراءات التمدين وفرص العمل المنظمة، كل ذلك خلق مشاكل اسكانية لا حدود لها، دفع بالمغامرين من تجار البناء الى طرح الآلاف من النماذج المعمارية الخالية من الذوق والحدود الدنيا للجمال

الواجب توفره فى المنشآت المدينة وبالتالى انعدام فن النحت الذى كان عـلامة مميزة فى الثقـافة الحلبية ٠

ان فن النحت الذى عرف حديثـا فى تماثيل ذات حجم لم يكن مسموحا به لأسـباب دينية ، لذا فان ظهور هذا الفن متأخرا حتى الاربعينيات من هـذا القرن له ما يبرره ، الا أن ارتبـاطه بالاتجاهات الغربية وتأثره بها هو التفسير الأقوى لظهور هذا الفن ونموه على يدى اثنين من الفنانين الحلبيين واللذين يشكلان مع سعيد مخلوف عماد الحركة النحتية السـورية ، والأول هو الفنان **المرحوم فتحى محمد (١٩١٧ ـ ١٩٥٨) والثانى هو الفنان الشاب وحيد اسـتانبولى الذى يعمل حاليا نحاتا فى بلدية حلب ٠**

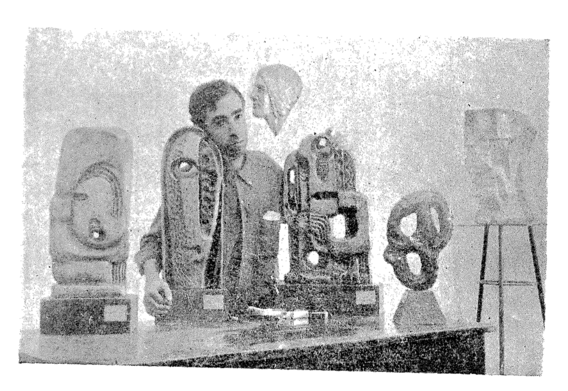
لقد تطورت الحركة العمرانية المعمـارية فى المدينة على أيدى قلة من المهندسين استطاعوا أن يهضموا الخطوط العريضه للمسطحات والمكعبات المعمارية الغربية ، ونقلوا بذلك جزءا من الحضارة الغربية الحديثة فى بلدنا القديمـة ، **فى الوقت الذى بدأ فيه معماريو الغرب باستلهام التراث الحضارى الانسـانى باسره بعد أن وضعوه فى اطار المعاصرة التجريدى ٠**

كما أن الحـركة النحتيه الحديثة بدأت تطل بتواضع عبر الحركات الفنية النامية فى سـورية فى الوقت الذى كان فيه نحاتو الغرب يقفزون الى الوراء بخفه وتحرر لاستلهام الفنون الافريقيـة والأسيوية المتعددة الأصول والفروع ٠

لقد كان من المقدر لفنون النحت والعمارة ان تستمر فى المدينة لاسلامية مستمدة بذلك جذورها القديمة من تأثير الأكاديين والحيثيين وحتى أيام نور الدين زنكى الذى أضفى على مرافقه العـامة كالبيمارسـتانات حيوية جمالية تشـير الى ذوق رفيع هو بمثابة شواهد حضارية وسط صحراء بدوية ، لقد كان من المقدر لتلك الفنون أن تتطور وفقا لقوانين التـطور والمادة الحجرية المتوفرة ، الا أن ثمة ظروفا سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية وقفت لا لتميت تلك الفنون بل لتعرقل خط تطورها عبر الأيام ، **وهذا يجعلنا نقربان تطور النحت الحديث فى هذه المنطقة يعود فى أغلبه الى تطورات الفن الغربى الحديث ٠ ولكن هل تنفى تلك الواقعة آثار الماضى فى تكوين ظاهرة الفن الحديث المحلى ؟**

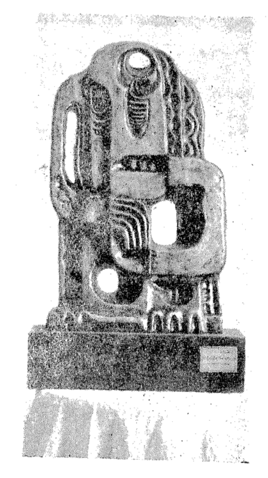
قبل النهاية





الفنان وحيد استانبولى فى مرسمه

انتظار



أن النحات **وحيد استانبولى** نفسه يعترف بفضل النحت السورى القديم كما يقر بأثر الهندى على حياته ، وهذا النحت بأنواعه يعادل الاثر الذى خلفه فى نحاتنا استانبولى أستاذه فى أكاديمية الفنون بفيينا النحات المعروف فتروبا (مواليد فيينا ١٩٠٧ FritzWetrouba حيث تتلمذ على يديه فى الفترة الواقعة ما بين ١٩٦٣ و ١٩٦٧ ٠
ولا تقتصر منابع الالهام على ما ذكرنا ، بل تتجاوزها كثيرا الى البيئة المحلية الشعبية ، حيث لعبت دورها الأسطورة والسحر وعلاقة الانسان بالمجتمع ، لعبت دورها كل تلك العوامل فى تكوين حجوم النحات وحيد استانبولى ٠

ولد وحيد استانبولى فى جب أسد الله وهو حى فقير يحرم أهله التعرف الى الفنون الكافرة ، وفى أوائل الخمسينات أى بعد مرور حوالى عشر سنوات على مولد الطفل الذى ولد لابوين فقيرين فى عام ١٩٤٠ ، بدأ وحيد فى التردد على الفاخورات التى تنتشر فى المنطقة القديمة للمدينة ، والفاخورة ورشة صغيرة يعمل فيها عمال مهرة بتشكيل الطين الذى سيشوى فيما بعد ليكون آنية فخارية وثريات وأوعية للزرع وغيرها ، ولم تكن الحالة التقليدية التى مر بها

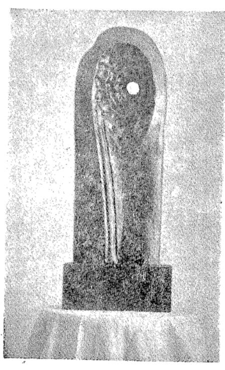
الفتى الصغير لتقتصر على القيام بتكوينات مشابهة لأهل الفواخير ، بل تعداه الى استخدام الطين فى تكوين حجوم ضخمة كان من أوائلها تمثال بطول ثلاثة أمتار للكاتب الحلبى **عبد الرحمن الكواكبى** والذى تم اتلافه لعدم تمكن الفنان من اخراجه من منزله الذى لا تسمح أبوابه بذلك ، صنع الفنان **لابن الرومى ما زال محتفظا به فى المركز الثقافى بحلب** ٠

وكان ممكنا للفنـــان أن يستـــــتمر فى تكويناته الكلاسيكية لولا أن تعهدته بلدية حلب وبعثت به الى النمسا ليقضى فى أكاديمية عاصمتها أكثر من ثلاث سنوات استطاع خلالها أن يقوم بمراجعة كاملة لطريقته فى العمل والتفكير ، وان يكتسب خبرة فى تشكيل الحجوم الكلاسيكية والحديثة على حد سواء ٠ وهذا الأمر ملاحظ تماما من أعماله الذى قام بها منذ عمله نحاتا فى بلدية حلب عام ١٩٦٧ حتى الآن ٠

ففى خلال هذه المدة القصـــيرة انجز النحات ستانبولى أعمالا كثيرة تتسم بالطابع الكلاسيكى نستطيع أن نعدد بعضها وهى : تمثال الخصب بطول ٦ر٥ م الذى يشـــكل مع قاعـــدة رخامية وقطعتين من الرلييف مدخلا جنوبيا لمدينة حلب ٠ تمثال المتنبى ٢ م وسيف الدولة ٣ م وتمثال البطريرك مكسيموس ضايغ الرابع ٥ر٢ م الذى



سيف الدولة الحمدانى

وجه امرأة من الامام والخلف

وضع فى كنيسة حلبية قديمة والنصب الذى صنعه من اجل القطن السورى ووضع فى مدخل مكتب القطن بحلب بارتفاع ستة أمتار .

ولكن هل استطاع النحات استانبولى من خلال تلك الأعمال التى توجه اليها أحيانا بسبب وظيفته أو بسبب الحاجة المادية ، هل استطاع أن يعطى كل ما عنده وهو الذى شرب دون ارتواء من ينابيع الحركة النحتية الأوروبية ؟

لقد لعبت نكسة الخامس من حزيران دورها الخفى فى تكويناته الحديثة التى بدأ فى انشائها بالعشرات دون أن يعلم انه يفرق فى التجريد عملا بعد عمل . تجريد هو الى الرمز أقرب منه الى أى شىء آخر . الانسان المضغوط ، الفكرة المصورة ، المرأة اللغز ، الكذب السائد ، التخاذل ، الخ وعادات منتشرة حاصرته فى كل مكان ، لقد أصبح الفنان عصبى المزاج يهرب الى تكويناته المبسطة ـ المعقدة . ان وطأة النكسة والأعباء المادية والحساسية الاجتماعية المرهفة فجرت أعمال استانبولى لتكون بداية نحتية معاصرة فى مدينة قديمة يؤكد على أنها أقدم مدينة باقية فى التاريخ .

ومع أن انتاجه الفنى قد بدأ يأخذ طريقا محددة ، الا أنه مازال واقعا تحت تأثير الخوف من الجمهور الذى يتوقع أن يستنكر تلك الأشكال التى لا تخضع لضابط فنى معروف والذى يستمد حتى الآن وجوده من الزخرفة الشائعة ذات الأشكال الهندسية المحددة .

ان الانفلات قد يبدو لأول وهلة الحادا فنيا ، ولكنه يثبت بعد فترة انه طريق صحيحة لأعمال فنية معبرة عن البيئة بعد نضجها فى مطبخ الحضارة الذى أصبح عالميا واقليميا وقد زالت الحواجز الى حد لا حدود له .

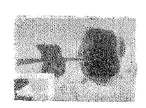
ان الذى يفعله الأن الفنان وحيد استانبولى ، هو أشبه بالتقارب الصوفى بين الاتجاهات المعاصرة والتى تدين لاله الفن الواحد .

لذا ، وبعد تردد ، قد لا يكون من المستبعد أن تنتشر فى الساحات الصغيرة وفى حدائق حلب تماثيل حديثة يقول عنها الناس انها فن حلبى دون أن يستعملوا كلمة تجريد على الاطلاق .

وليد اخلاصى

لوحتا الغلاف :





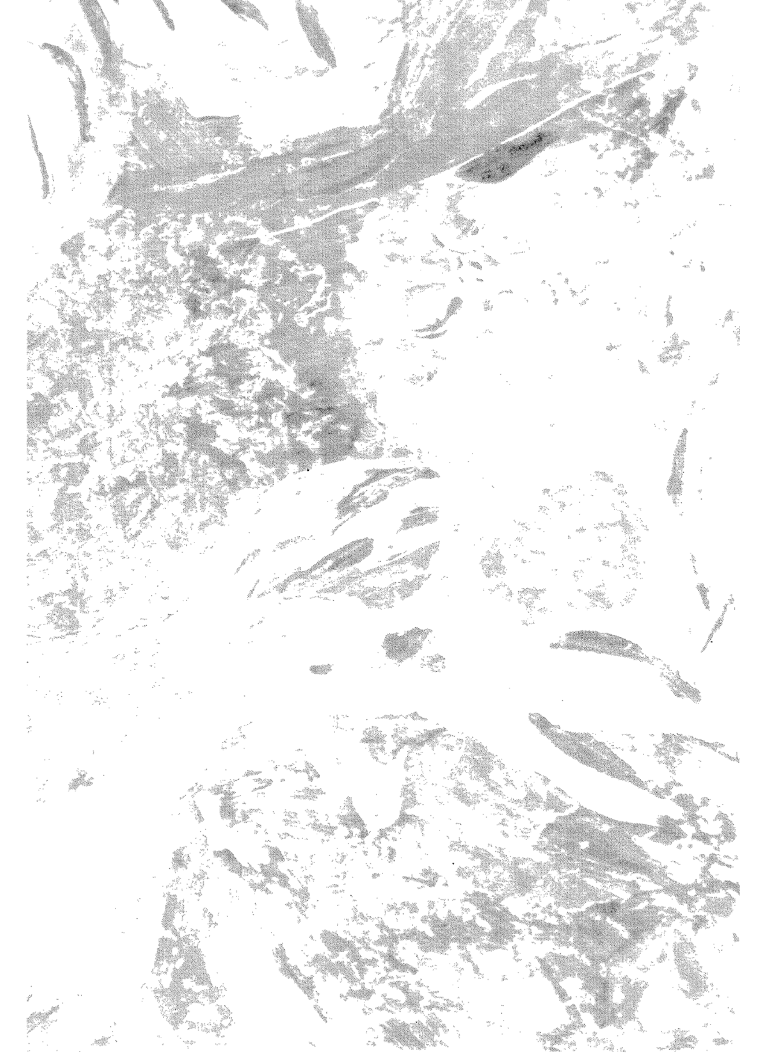
للفنان الفرنسى العالمى جورج براك (١٨٨١ - ١٩٦٣) الذى يعد واحدا من كبار الفنانين التشكيليين المعاصرين الذين لعبوا دورا كبيرا فى اشعال ثورة الفن التجريدى الحديث على الفن الكلاسيكى القديم ، وقد مر براك بأكثر من مرحلة من مراحل تطوره الفنى ، فقد انضم فى عـام (١٩٠٥) الى جماعة الوحشيين ، ثم تركها لكى ينضم فى عام (١٩٠٨) الى جماعة التكعيبيين التى ما لبثت أن تبلورت على يدى براك هو وزميله العظيم بيكاسو • ومنذ ذلك الحين اتسمت أعمال براك بالطابع التجريدى، وبالاقتصاد فى اللون وضوابط التصميم ، وقد اشتهر بصور الطبيعـة الصامتة ، أما لوحته عن العصفور المنشورة على غلاف هذا العدد ، فتعـد ذروة أعماله على الاطلاق •

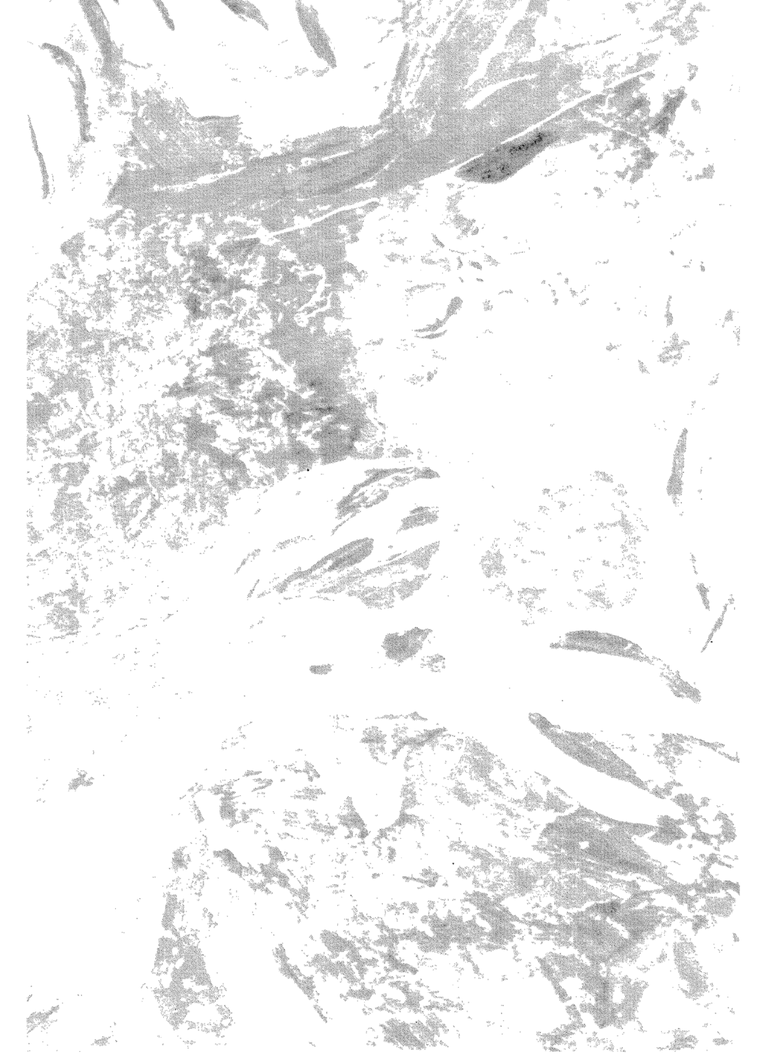
رقم الايداع بدار الكتب
١٤٠/ ١٩٧٠



الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

الثمن ١٠ قروش






Bibliotheca Alexandrina
0535605